



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2011

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVI) 2011
DECEMBER
2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2

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

CONTENTS

Peter SCHALLENBERG: *Versorgungsgerechtigkeit und Ethik in der Medizin. Theologisch-ethische Probleme im ökonomisch organisierten Gesundheitswesen*..... 3

Balázs J. NEMES: *Grenzüberschreitungen in der Mystik? Neuere theologische Ansätze im Umgang mit einem (inter)kulturellen Phänomen*..... 15

Ede CSONT: *Tauftheologie und ekklesiologische Selbstwahrnehmung* 37

Zoltán ROKAY: *Die Krise an der Wurzel der Kritik*..... 71

Ildikó HOMA: *Project “Life in Abundance” – In Service of a Multidimensional Vision on the Human Person* 79

CONTENTS

Szabolcs URBÁN, Anikó KÉZDY, Tamás MARTOS: *The relationship between adult attachment and religious doubts* 95

Dénes BERÉNYI: *The Science-Based Civilization and the Different Cultures of the World* 119

Book Review

BÁRTH János, *Templom jobbágya, megye zsellére, eklézsia árendása. Fejezetek a katolikus székelység egyháztörténetéhez (László Holló)*..... 123

VERSORGUNGSGERECHTIGKEIT UND ETHIK IN DER MEDIZIN THEOLOGISCH-ETHISCHE PROBLEME IM ÖKONOMISCH ORGANISIERTEN GESUNDHEITSWESEN

PETER SCHALLENBERG¹

Zusammenfassung: Auf Dauer wird kein Finanzierungssystem und keine Medizin ein prinzipiell unbegrenztes Bedürfnis nach umfassender Gesundheit befriedigen können. Dies ist kein ethisch verantwortbarer Begriff von Versorgungsgerechtigkeit! Vielmehr hat jeder Bürger Anspruch auf eine gleiche und gerechte Zuteilung der medizinischen Grundversorgung – freilich ist er auch verantwortlich für seine Gesundheit und eine entsprechende Vorsorge! Nicht jeder Anspruch des Individuums ist solidarsystemisch abzusichern; das gute Leben ist nicht identisch mit der möglichst schmerz- und leidfreien Lebenslänge. Wo dieses Bewusstsein dauerhaft schwindet, zerfällt ein wesentlicher Grundkonsens der Gesellschaft – lange bevor eine wesentliche Grundfinanzierung zerfällt.

Schlagwörter: Ethik, Gesundheit, Gerechtigkeit, Rationierung, Solidarität, theologische Ethik, Gesundheitsfürsorge.

1. Vorüberlegungen

Öffentlich organisierte Gesundheitssysteme, wie sie die Moderne und insbesondere der moderne Sozialstaat kennt, verbinden in aller Regel eine Ethik der Solidarität und Gleichheit mit der Ökonomie des Wettbewerbs und der Ungleichheit. Das schafft ein geradezu chronisches Spannungsverhältnis: Das grundsätzlich nur technisch-medizinisch begrenzte öffentliche Gut der Gesundheit – öffentliches Gut verstanden als sozialstaatlich organisiertes Bürgerrecht! – wird ökonomisch-künstlich verknappt – jedoch nach welchen Kriterien? Schuf einst die medizinische Technik eine natürliche Grenze knapper öffentlicher Gesundheit, so hat sich diese Grenze postmodern schier unendlich geweitet: Wer bestimmt nun wie und für wen über die wünschenswerte, da solidarisch zu bezahlende Effektivität und Effizienz? Wer definiert den Inhalt von „sozial“ hinsichtlich des gleichen und gerechten Zuganges zur Gesundheit bzw. hinsichtlich der solidarischen Versicherung gegen Krankheiten? Ist sozial die solidarische Sicherstellung einer zu definierenden Grundgesundheit, oder meint sozial vielmehr die möglichst gleiche Zugangsberechtigung zur optimalen Gesundheitsfürsorge? Und daraus

¹ Prof. Dr. theol. habil. Peter Schallenberg, Lehrstuhl für Moraltheologie und Ethik, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, D-33098 Paderborn, Telefon: +49 5251 / 121-736, Fax: +49 5251 / 121-700, E-Mail: schallenberg@theol-fakultaet-pb.de.

schließlich auch die fundamentalere Frage: Wer definiert den Umgang von Gesundheit und Krankheit? Und dies zumal auf dem Hintergrund einer entschieden säkularen Gesellschaft, die Tod und Krankheit als zutiefst ärgerliche, ja dysfunktionale Grundstörung erlebt, so dass hier der Grundsatz der prinzipiellen Gleichheit im Angesicht von Krankheiten geradezu dogmatisch-säkularen Charakter annimmt. Denn wenn die bis zur Schwelle der Moderne sichere Realität des Jenseits diffus verschwimmt, erhält das Diesseits und dessen sozialstaatliche Garantie in Form von Lebensquantität und Lebensqualität eine nicht hintergehbare und der politischen Diskussion scheinbar grundsätzlich entzogene Basisfunktion. Gesundheit erscheint geradezu als einklagbares Recht, zumindest die gleich-gerechte optimale Gesundheitsförderung und Krankheitsfürsorge!

Schon vor Jahren analysierte Hans Jonas mit wünschenswerter Präzision:

Die moderne Medizin leidet nicht an ihren Mängeln. Sie kann nicht zu wenig, sondern zu viel. Sie krankt nicht an ihrem Versagen, sondern am Übermaß ihrer Macht. Ihre Krise ist kein Zeichen von Schwäche, sondern allein das Fieber eines nie da gewesenen technischen Erfolges. [...] Der moderne Arzt muss sich heute fühlen, wenn nicht wie Gott selbst, dann zumindest wie ein Erzengel.²

Wer aber kennt sich aus im Denken von Erzengeln? Und vor allem und weniger abstrakt: Wer bezahlt eigentlich Erzengel?

Ethik ist typisch menschlich: Das „nicht festgestellte Tier“ (Nietzsche) braucht reflektierte Feststellungen der Haltung und des Verhaltens. Es geht also um Begründungen und Anwendungen normativer Einsichten. Die theologische Ethik reflektiert auf dem Hintergrund des biblisch-christlichen Gottesbegriffs auf das Nicht-Notwendige, mithin auf die Strukturen und Konditionen menschlicher Freiheit. Es braucht demnach im eigentlichen Sinn keine Ethik der Nahrungsaufnahme, wohl aber eine Ethik der Technik und der Medizin. Dies gilt verschärft für eine sozialetisch interessiert theologische Ethik, die Bedingungen und Institutionen eines sozialen Rechtsstaates reflektiert: Wo liegen stillschweigende Voraussetzungen, wie z. B. das Tötungsverbot für menschliche Personen, wo stehen Grundwerte und Grundrechte an der Basis des menschlichen Zusammenlebens, wie werden Grundrechte anerkannt oder zugeteilt? Ohne Zweifel bildet das Leben zwar nicht den höchsten, wohl aber den fundamentalsten menschlichen Wert als Prämisse jeglichen möglichen Verhaltens. Das gute Leben ist seit Aristoteles stillschweigend – und mit gutem Recht! – zur nicht hinterfragten ethischen Grundnorm aufgestiegen. Mithin gehört auch der Wert der Gesundheit zu den fundamentalen Grundrechten,

² H. JONAS, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt am Main, 1985, 47.

denn physische und psychische Gesundheit bilden eine Möglichkeitsbedingung des guten Lebens.

Es gehört zu den Grundforderungen der Gerechtigkeit, jedem das Seine zu geben, und das heißt zunächst: jedem die Möglichkeit zu geben, in Gesundheit ein gutes Leben zu führen. Die Medizin erkennt das traditionell im hippokratischen Eid an mit dem klassischen Formalprinzip: salus et voluntas aegroti suprema lex – Das Heil und der Wille des Kranken ist oberstes Gesetz! Wohlgemerkt: Ursprünglich ist hier vom umfassenden Heil, nicht von einem Gesundheitsstatus die Rede! Dieser war in Zeiten der vortechnischen Medizin ohnehin eine Chimäre. Seit der rasanten Entwicklung der Medizintechnik aber verwandelt sich der Arzt zunehmend in das bloß ausführende Organ der technisch möglichen optimalen Medizin. In postmoderner Fassung findet sich das klassische Axiom wieder in der Erklärung der WHO zum Grundrecht der größtmöglichen Gesundheit. Damit aber ist nicht nur der ursprünglich weit gefasste Begriff „salus“ endgültig auf Gesundheit zurückgeschrumpft, sondern hinzu kommt das quantifizierende Adjektiv „größtmöglich“. Bereits hier stellt sich die Frage nach der Lebensqualität, die sich aus Lebenslänge und Lebensstandard zusammensetzt und nicht einfach auf Quantität reduziert werden kann. Geschieht dies aber, so scheint endgültig der Medizintechnik alle Definitionshoheit über optimale Gesundheit zuzukommen, und der Sozialstaat sieht sich in die Rolle des bloßen Erfüllungsgehilfen gedrängt, ohne indes zugleich über genügende finanzielle Souveränität zu verfügen. Demgegenüber ist in der Tat zu unterstreichen, dass moralische Notwendigkeit und ökonomische Vertretbarkeit sozialetisch kongruent gehen in der Frage nach Kriterien der Güterabwägung – immer freilich den fundamentalen und unverfügbaren Wert menschlichen Lebens vorausgesetzt! Medizin ist in dieser Sicht der kostspielige Versuch, das menschliche Leben zu verlängern, krankheitsbedingtes Leid zu mindern und die „salus aegroti“ zu fördern. Geschieht dies in Form einer Solidarversicherung, so ist ethisch und ökonomisch ein effizientes Verfahren geboten. Gerechtigkeit und Effizienz verschränken sich. Prioritäten werden gesetzt, Einsparpotentiale genutzt. Dabei sind grundsätzliche endogene Strategien der Rationalisierung von exogenen Strategien der Rationierung zu unterscheiden:

Rationierung ist das Vorenthalten wirksamer, von den betroffenen Patienten prinzipiell gewünschter medizinischer Maßnahmen. Rationalisierung beschreibt die Mobilisierung von Wirtschaftlichkeitsreserven, das Sparen am Unnützen.³

³ T. KOPETSCH, „Zur Rationierung medizinischer Leistungen: Ein Modell für die Gesetzliche Krankenversicherung“, in *Sozialer Fortschritt*, 50, 2001, 20–29, 23.

Theologisch-ethisch steht insbesondere die Rationierung zur Debatte: Nach welchen Kriterien wird von wem verweigert, was prinzipiell gewünscht wird? Es geht demnach um Marktlenkung nach bestimmten im demokratischen Diskurs festzulegenden transparenten Kriterien ethischer Reflexion.

Das aber heißt auch: *Rationierung ist ein Mittel der Güterabwägung, individualetisch also der Abwägung von finanziellen Solidarauflagen und individuellen Eigeninteressen und Präferenzen.* Um jeder Illusion vorzubeugen, gilt es allerdings auch festzuhalten:

Rationiert wurde im deutschen Gesundheitswesen schon immer. Die Rationierung betraf anfangs allerdings relativ unbedeutende, konsumnahe und preiswerte Leistungen. Das Gewicht verschiebt sich allerdings immer mehr in Richtung lebensnotwendiger und ausgabenintensiver medizinischer Leistungen.⁴

Je mehr der fundamentale Wert des Lebens berührt wird, desto stärker ist der ethische Rechtfertigungsdruck für rationierte Leistungen, desto fragiler auch wird die sozialstaatliche Balance zwischen Gleichheit und Gerechtigkeit. „Für das Leben ist jeder Kaufpreis zu hoch“ heißt es in Psalm 49 – seit dem Alten Testament ist diese bittere Erkenntnis nicht zustimmungspflichtig. Für den nachfolgenden Wert der Gesundheit jedoch, darf kein solidarisch verbürgter und individuell beanspruchter Preis zu hoch sein. Wer dies bezweifelt, gerät automatisch in Erklärungsnotstand.

2. Prämissen zukünftiger Gesundheitsfürsorge

Die Morbiditätsentwicklung der Zukunft wird entscheidend von der Altersentwicklung und Altersstruktur der Bevölkerung geprägt. Die anfallenden Kosten der Pflege und der Intensivmedizin steigen rasant.⁵

Der medizinisch-technische Fortschritt zielt auf Vermeidung, Heilung und Linderung von Krankheiten, auf die Wiederherstellung physischer und psychischer Funktionsfähigkeit und somit auf die Verminderung des vermeidbaren Todes. Daraus folgt – als „Januskopf“ des medizinischen Fortschritts!⁶ – ein grundsätzlich ungedeckter immenser Bedarf an Gesundheitsleistungen, denn der ständig beschleunigte technische Fortschritt der Medizin schafft Bedarf, der zunächst nach Deckung verlangt. Zugleich wird Versorgungs-

⁴ KOPETSCH, 25.

⁵ F. SALOMON, *Leben und Sterben in der Intensivmedizin. Eine Herausforderung an die ärztliche Ethik*, Lengerich, 1991.

⁶ M. ARNOLD, „Die Janusköpfigkeit des medizinischen Fortschritts“, in *Universitas*, 53, 1998, 308–318.

gerechtigkeit erwartet! Dieser Bedarf schafft sich – anders als in der Planwirtschaft! – in einer marktwirtschaftlich strukturierten Gesellschaft ein parallel unendlich anwachsendes Angebot. Wird nun diese marktwirtschaftliche Komponente von Angebot und Nachfrage mit planwirtschaftlichen Elementen verknüpft – allgemeines Recht auf Gesundheit als Recht auf optimale Angebotsnutzung! –, so kann das System finanziell implodieren. Insbesondere die Verknüpfung von medizinischem Fortschritt und Altersanstieg lässt den Gesundheitsbedarf ansteigen. Daraus entsteht die ethische Frage nach gleicher und gerechter Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen einer liberalen Gesellschaft.⁷ Es steht zu vermuten, dass diese Frage entweder marktwirtschaftlich (mit subsidiären Solidarleistungen) oder planwirtschaftlich gelöst werden kann, nicht aber in einem gemischten System. Hinzu kommt verschärfend, in der postmodernen westlichen Gesellschaft ein soziologischer Strukturwandel, der unbemerkt einen Paradigmenwechsel nach sich zieht: Eine wachsende Singularisierung⁸ geht mit einer Vergesellschaftung der Ansprüche im Gewand des Solidarismus einher. Man könnte auch anders formulieren: Aus der christlichen Ethik der Nächstenliebe wird die säkulare Pflicht der Fernstensolidarität! Oder noch schärfer und in Erinnerung an das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter ausgedrückt: Wenn jeder das Recht hat, sich in den Straßengraben solidarischer Ansprüche zu legen, gerät der institutionalisierte Sozialstaats-samariter an die Grenzen der finanziellen Belastbarkeit! Singlehaushalte haben im Krankheitsfall keine Familienunterstützung und fordern einen massiven Ausbau professioneller Hilfen, die wiederum höhere Kosten verursachen. Zugleich wächst die strukturelle Ungerechtigkeit zwischen Familien und Single-Haushalten. Hier ist aus der Sicht der theologischen Ethik zwar nicht ein Werteverfall zu beklagen, wohl aber ein Wertewandel zu unterstreichen: Dieser Wandel setzt in der Postmoderne unter dem Signum des Wohlfahrtsstaates klassischer Tradition ein, so dass die Vorteile des Individualismus genutzt, die Nachteile hingegen stillschweigend solidarisiert werden.

Riskante Lebensweisen werden zunehmend auf die Solidarsysteme abgewälzt; eine strukturell wachsende Ungleichheit und Segmentierung der Lebensentwürfe wird durch solidarsystemische Gleichheit kaschiert. Dem voraus geht die Verwandlung des barmherzigen Samariters zum bezahlten Krankenpfleger im Zuge der Industrialisierung: Konnte diese Verwandlung zunächst noch infolge der Gründung christlich inspirierter – und christlich

⁷ M. CHARLESWORTH, *Leben und Sterben lassen. Bioethik in der liberalen Gesellschaft*, Hamburg, 1997, 131–197.

⁸ S. HRADIL, *Die „Single-Gesellschaft“*, München, 1995.

unterbezahlter! – Ordensgemeinschaften verborgen bleiben, so zeigt sie wiederum in säkularen, nationalen und arbeitsteilig-komplexen Gesellschaften ihr kostenexplosives Gesicht: Das Recht auf Gesundheit korrespondiert mit der Pflicht zur Arbeit: Statt Haftung, wie noch in den Anfängen einer Krankheitsversicherung im 18. Jahrhundert, gilt nun die schrankenlose Solidarität des 19. Jahrhunderts mit der Ausweitung der Sicherung auf Individualität und Rentenalter: „Ursprung und Grundlagen der Verantwortung verlagern sich vom Individuum auf die Gesellschaft!“⁹ Zudem expandiert in entwickelten Volkswirtschaften der Bedarf an Gesundheitsfürsorge weitaus schneller als das Bruttoinlandprodukt wächst.¹⁰ Hinzu kommt infolge der Ablösung einer klassischen Industriegesellschaft: Die Sozialversicherungen, und damit auch die Gesetzliche Krankenversicherung, werden kontinentaleuropäisch nahezu ganz aus dem zunehmend schwächer werdenden Arbeitseinkommen finanziert, näherhin aus den klassischen Arbeitslöhnen. Dadurch entstehen erhebliche finanzielle und standortökonomische Nachteile, insbesondere in Zeiten globalisierten Wettbewerbs! Insgesamt kann zusammenfassend von vier Schockwellen im Feld der öffentlichen Gesundheit gesprochen werden: demographisch, ökonomisch, technologisch, ökologisch.¹¹

3. Ethische Organisation des sozialstaatlichen Gesundheitswesens.

Jede Sozialpolitik gilt zunächst – und parallel zur Forderung einer ethischen Reflexion! – als eine vernünftige Investition und zwar sowohl politisch wie auch ökonomisch. Ein solidarisches Gesundheitswesen wird als notwendig auch in postmodernen und postindustriellen Gesellschaften angesehen, soll eine Gesellschaft nicht in unverbundene und sozial höchst ungleiche Segmente zerfallen. Sozialer Friede und leistungsfähige Menschen sind unerlässliche Voraussetzungen jeder komplexen Wirtschaft; der Sozialstaat bildet in dieser Sicht ein unerlässliches „Sicherheitsnetz“ für individuelle Wagnisse: „Politisch gesehen hängt die Unterzeichnung des demokratischen Gesellschaftsvertrages davon ab, dass mit der Etablierung einer Marktwirtschaft auch die Einrichtung eines Sozialstaates vorgesehen wird.“¹² Ein Umbau des Gesundheitssystems ist

⁹ F. EWALD, „Die Rückkehr des genius malignus: Entwurf zu einer Philosophie der Vorbeugung“, in *Soziale Welt*, 49, 1998, 5–24, 9.

¹⁰ G. NEUBAUER, „Wie krank ist das Gesundheitswesen?“, in A. RAUSCHER (Hrsg.), *Probleme der soziale Sicherungssysteme*, Köln, 1993, 111–128.

¹¹ M. HALBFAS, „Die Zukunft der Medizin – Anlaß zur Hoffnung?“, in *Orientierung*, 64, 2000, 162–168, 162.

¹² M. SCHRAMM, „Umbau des sozialstaatlichen Gesundheitssystems“, in *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 43, 1997, 233–244, 234.

des ungeachtet notwendig und zwar zur Korrektur systemimmanenter Mängel. Es geht mithin um eine optimale Verbindung von Sozialcharakter. Auf der Seite der Nachfrage heißt dies:

Zur Abwehr der latenten Gefahr einer „Vollkasko-Mentalität“ braucht es eine stärkere Differenzierung des Leistungskataloges in solidarsystematische Regel- oder Grundleistungen und wettbewerbliche Wahlleistungen mit Kriterien der Lebensquantität, Lebensqualität, Freiheit der Kunden. Nichterwerbstätige Ehepartner, die weder Kinder noch Pflegebedürftige betreuen, sollten ab einem gewissen Einkommen eigene Krankenversicherungsbeiträge zahlen. Dadurch gelänge eine Schärfung des individuellen Kostenbewusstseins und zugleich eine individuelle Wahl unterschiedlicher Optionen im Feld der Gesundheit. Dazu sollte zur besseren Transparenz der tatsächlichen Kosten ein Aufschlag der Arbeitgeberbeiträge zur Sozialversicherung auf die Bruttolöhne der Arbeitnehmer erfolgen. Auf der Seite des Angebots hingegen stellt sich grundlegend das „moral-hazard-Problem“, die Gefahr der Verschwendung knapper Ressourcen. Eine Reduzierung des kassenärztlichen Monopols auf Rahmenleistungen, ein ethisch abgefedertes Krankenhausmanagement und bessere Vernetzung von Patientendaten scheinen erste Lösungsansätze zu bieten. Ein solcher Lösungsansatz wird in der Tat den Rahmen solidarischer Zuteilung mit wettbewerblicher Rationierung verbinden. Dazu braucht es freilich eine explizite Definition der medizinischen Grundversorgung von Seiten der Politik und nicht einfach von Seiten des freien Marktes, und dies als Antwort auf das Grundrecht der Gesundheit, das jedoch nicht länger als Maximalrecht optimaler Form definiert werden kann.

Eine sozialstaatliche Rationierung im Gesundheitswesen kann es weder im monetären Klassensystem, noch im sozialen Wertesystem, noch im utilitaristischen Kosten-Nutzen-Kalkül geben, sondern ethisch gerecht nur von der Planungsebene absteigend. Die einzige Möglichkeit, komplexe soziale Gerechtigkeit zu erhalten, ist die „statistische statt individuelle Rationierung“.¹³ Damit muss dann allerdings auch, wie bei der Reform des schwedischen Gesundheitssystems,¹⁴ die Unterscheidung zwischen ethischer, politischer und klinischer Verantwortung und auf dieser Grundlage die Verteilung knapper Ressourcen, also die Verteilung in Gerechtigkeit, einhergehen. Die eigentliche Schwierigkeit freilich dürfte in der Ausgestaltung eines Kataloges der Ausgrenzung pflichtversicherter Leistungsbereiche liegen, und hier nochmals

¹³ W. KRÄMER, „Leben um jeden Preis? Rationierung im Gesundheitswesen“, in *Universitas*, 51, 1996, 647–657, 656.

¹⁴ E. BISCHOFBERGER, „Prioritätensetzung im schwedischen Gesundheitssystem“, in *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 41, 1995, 242–246.

im Feld der gentechnischen und prädiktiven Medizin. Die zentrale Ethikkommission der Bundesärztekammer hat auf die Notwendigkeit transparenter Verfahren und die Einrichtung kompetenter Institutionen hingewiesen, zugleich aber auch die Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips in der Krankenversicherung als Hilfe zur Selbsthilfe gefordert.¹⁵ In der Tat scheint das gerühmte Prinzip der Subsidiarität im Bereich der Solidarversicherungen bislang noch ein Schattendasein zu fristen.

4. Ethische Herausforderung: Gesundheitsversicherung statt Krankenversicherung?

Die moderne Medizin kann nicht nur mehr, als sich ein funktionierender Sozialstaat in Zukunft in Form solidarischer Pflichtversicherung wird leisten können, sie kann auch mehr, als derzeit vorstellbar ist. Insbesondere kommt es im Bereich der gentechnischen Medizin derzeit zu einem Paradigmenwechsel: Nicht nur entsprechen etwa für die Präimplantationsdiagnostik und die pränatale Diagnostik der Analyse kaum Therapiemöglichkeiten – außer der Abtreibung! –, sondern auch die prädiktive Diagnostik führt zur unbemerkten Neufassung des Begriffs von Gesundheit: Gesund im Sinn der neuen Technologie könnte „genetisch ohne Befund“ heißen. Demnach wäre gesund, wer in den genetisch festgelegten Eigenschaften der Norm entspricht oder sie überbietet. Wie verhält es sich bei genetisch Nicht-Gesunden mit der gesetzlichen Pflichtversicherung? Und weiter: Es steht zu befürchten, dass als Folge von pränatalen Diagnostikprogrammen Eltern zunehmend unter Druck geraten, eine optimale genetische Gesundheit des Kindes zu gewährleisten. Die Medizin geriete gänzlich in den Sog einer umfassenden Gesundheitsversicherung. Dem ist aus theologisch-ethischer Sicht entschieden zu widersprechen:

Es braucht eine neue gesamtgesellschaftliche Definition des Gesundheitsbegriffs, der spätestens im Zeitalter der Gentechnik und des Human-Genom-Projektes bisher ungekannte Horizonte berührt. Aus christlicher Sicht gilt es festzuhalten: „Gegen den Optimierungswahn müssen die Menschen mehr lernen, mit einer bedingten Gesundheit zu leben.“¹⁶ Eine Krankenversicherung und jeder Arzt rechnet immer mit der Krankheit einer lebenden menschlichen Person.

¹⁵ „Dokumentation der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer zu Prioritäten in der medizinischen Versorgung im System der Gesetzlichen Krankenversicherung“, in *Sozialer Fortschritt*, 49, 2000, 143–146.

¹⁶ K. ARNTZ, „’Jetzt wächst zusammen, was zusammengehört!’ Ethische Fragen im Spannungsfeld zwischen Medizin und Ökonomie“, in *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 46, 2000, 287–298, 295.

Eine Vermeidung jedweder Krankheit um den Preis des Lebens einer Person, einen Zwang zur optimalen Gesundheit durch Abtreibung, therapeutisches Klonen oder Keimbahntherapie darf um der Würde der menschliche Person willen nicht zum leitenden Paradigma werden. Oder schärfer ausgedrückt: Medizin und Krankenversicherung kurieren am Symptom „Mängelwesen Mensch“ – die Ursache zu beheben, nämlich das Mängelwesen vorgängig zu vermeiden oder auf Kosten von menschlichen Individuen zu verbessern, ist ihnen verwehrt. Der Mensch darf nicht zur technischen Verfügungseinheit einer genetischen Verbesserung der Menschheit werden. Die Unverfügbarkeit menschlicher Existenz und ihrer Personwürde ist daher der nicht hintergehbare Referenzpunkt für den demokratischen Rechtsstaat.¹⁷

5. Theologisch-ethische Nachüberlegung

Eindeutig verschiebt sich in säkularen Gesellschaften der Wert der Gesundheit deutlich hin zum Ideal der Leidfreiheit, ja bis hin zur weitgehenden Verdrängung des öffentlichen Todes. Die moderne Hospizbewegung ist auch eine Antwort auf diese Entwicklung. Ethisch inspirierte Politik, die mehr sein will als billige Tagespragmatik, darf ein öffentliches Gesundheitssystem nicht in den Ruch endloser Lebenserhaltung um den Preis ständiger Todesverdrängung bringen.¹⁸ Jenseits gleicher Grundrechte gilt es auch hier den weitsichtigen Gedanken Odo Marquards vom heilenden Charakter des „kompensatorischen Glück“ in den öffentlichen Diskurs zu bringen; freilich gilt auch: „zuweilen verdecken Kompensation, statt zu heilen, nur, dass geheilt werden müsste: das ist dann selber ein Unglück.“¹⁹ Jedoch bleibt stets zu fragen nach den ökonomischen und ethischen Kosten des Heilens, und dies nicht zuletzt im Blick auf die Möglichkeiten moderner Gentechnik! Vor der ökonomischen Frage steht das ethische Problem der Bewältigung von Endlichkeit, mithin das fundamentalethische Problem von absoluter Gesundheit und absolutem Glück: „Es ist nötig, die Medizin von solch pseudokritischem Absolutheitsdruck zu entlasten, und es ist – auch dafür – wichtig, dass die Menschen auf absolute Ansprüche verzichten und – wieder – endlichkeitsfähig

¹⁷ O. RAUPRICH, *Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin*, Paderborn, 2005.

¹⁸ F. SALOMON, „Dem Tod keinen Raum geben? Ärztliches Handeln zwischen Lebenserhaltung und Todesverdrängung“, in *Stimmen der Zeit*, 214, 1996, 315–327.

¹⁹ O. MARQUARD, „Glück und Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie“, in DERS., *Glück im Unglück*, München, 1995, 11–38, 36.

werden.²⁰ Diese vorgängige Entlastung von Medizin und Ökonomie von falschen Erwartungen ist auch eine Frage der Gerechtigkeit²¹ und nicht zuletzt eine Aufgabe kirchlich-theologischer Ethik. Völlig zu Recht warnt der kanadische Philosoph Charles Taylor in diesem Zusammenhang vor einem „Triumph des Therapeutischen“ als einem „Abdanken der Autonomie“ des eigenverantwortlichen Menschen mit je unterschiedlichen Prioritäten und Lebensentwürfen,

wobei der Verfall überlieferter Maßstäbe in Verbindung mit dem Vertrauen in die Technik dazu führt, dass die Menschen aufhören, sich im Hinblick auf das Glück, die Erfüllung und die Art der Kindererziehung auf die eigenen Instinkte zu verlassen. Dann nehmen die „Fürsorgeberufe“ das Leben dieser Menschen in die Hand.²²

Vorsorge wird unbemerkt zur Fürsorge mit höchst säkularen Parametern von Leidfreiheit und Lebensverlängerung. Weit davon entfernt, einem unseligen Dolorismus im Namen des Kreuzes das Wort reden zu wollen, gilt es doch daran zu erinnern, dass Gesundheit vom lateinischen Begriff „salus“ hergeleitet ist, und somit zu verstehen „nicht als das Fehlen von Krankheiten, sondern vielmehr als die Kraft und Fähigkeit, mit Krankheiten und Behinderungen zu leben.“²³ Erst infolge solcher Lebensfähigkeit gewinnt ein Leben seine innere unverwechselbare Qualität, die weit mehr umgreift als eine bloße Quantität des Überlebens.²⁴

Es ist eine zentrale Aufgabe der theologischen Ethik, auf der Grundlage des christlichen Gottesbegriffs auf eine umfassende Sicht menschlichen Lebens aufmerksam zu machen und damit einer schleichenden Immanentisierung von Bedürfnisansprüchen zu wehren. Auf Dauer wird kein Finanzierungssystem und keine Medizin ein prinzipiell unbegrenztes Bedürfnis nach umfassender Gesundheit befriedigen können. Dies ist kein ethisch verantwortbarer Begriff

²⁰ O. MARQUARD, „Medizinerfolg und Medizinkritik“, in DERS., *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart, 1994, 99–109, 108.

²¹ G. MARCKMANN, „Verteilungsgerechtigkeit in der Gesundheitsversorgung“, in S. SCHULZ (Hrsg.), *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, Frankfurt am Main, 2006, 183–208.

²² C. TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main, 1999, 878, mit dem Hinweis auf P. RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic*, New York, 1966, und auf C. LASCH, *Das Zeitalter des Narzißmus*, München, 1980.

²³ R. GIERTLER, „Medizin im Umbruch der Sozialstruktur“, in *Renovatio*, 1–2, 1998, 30–31, 31.

²⁴ K. ARNTZ, *Unbegrenzte Lebensqualität? Bioethische Herausforderungen der Moraltheologie*, Münster, 1996.

von Versorgungsgerechtigkeit! Vielmehr hat jeder Bürger Anspruch auf eine gleiche und gerechte Zuteilung der medizinischen Grundversorgung – freilich ist er auch verantwortlich für seine Gesundheit und eine entsprechende Vorsorge! Nicht jeder Anspruch des Individuums ist solidarsystemisch abzusichern; das gute Leben ist nicht identisch mit der möglichst schmerz- und leidfreien Lebenslänge. Wo dieses Bewusstsein dauerhaft schwindet, zerfällt ein wesentlicher Grundkonsens der Gesellschaft – lange bevor eine wesentliche Grundfinanzierung zerfällt.²⁵

²⁵ Vgl. zum Ganzen auch J. WALLNER, *Ethik im Gesundheitssystem. Eine Einführung*, Wien, 2004.

GRENZÜBERSCHREITUNGEN IN DER MYSTIK? NEUERE THEOLOGISCHE ANSÄTZE IM UMGANG MIT EINEM (INTER)KULTURELLEN PHÄNOMEN

BALÁZS J. NEMES¹

Zusammenfassung. In einem trivialen Verständnis bedeutet Mystik das, was die Religionen der Erde jenseits ihrer institutionell-dogmatischen Ausprägungen miteinander verbindet. Inwieweit ein solch entkontextualisierter Mystik-Begriff wissenschaftlich vertretbar ist, soll im Folgenden genauso diskutiert werden wie die christlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten einer sinnvollen Verständigung über fremde mystische Überlieferungen im interreligiösen Dialog. In diesem Zusammenhang sollen zwei theologische Ansätze näher besprochen werden, um zu zeigen, wie die (christliche) Theologie der Religionen über die Rolle und den Stellenwert der Mystik in der interreligiösen Verständigung urteilt. Es wird sich dabei zeigen, dass in der Einstellung außerchristlichen mystischen Überlieferungen gegenüber dieselben Dichotomien obwalten wie in der Beurteilung von nichtchristlichen Religionen: Schroffe Ablehnung des fremden Mystischen bei zeitgleichem Anspruch auf die Exklusivität der eigenen mystischen Tradition ist eher untypisch; inklusivistische und pluralistische Tendenzen sind desto häufiger anzutreffen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich in der eigenen zweitausendjährigen Theologiegeschichte ein Ansatz findet, der nicht nur die zum Dialog erforderliche Offenheit fremden religiösen Überlieferungen gegenüber aufweist, sondern auch ein wissenschaftlich verantwortbares Umgehen mit der eigenen Tradition ermöglicht. Dabei geht es um den Ansatz der Negativen Theologie, dem beim rechten Licht gesehen sowohl das Absolutheitsdenken als auch der religiöse Relativismus fremd sind.

Schlagwörter: Mystik, religiöse Erfahrung, Theologie der Religionen, interreligiöser Dialog, negative Theologie.

1. Einleitung

„Die Botschaft der Mystik besitzt universellen Charakter, allgemeinste Gültigkeit und immerwährenden Bestand, weil sie dem ewigen Urgrund entspringt.“² „Als religiöses Urphänomen überschreitet die Mystik historische

¹ Dr. Balázs J. Nemes, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutsches Seminar, Germanistische Mediävistik, Platz der Universität 3, D-79098 Freiburg i. Br., balazs.jozsef.nemes@germanistik.uni-freiburg.de.

² R. BÜTLER, *Die Mystik der Welt. Quellen und Zeugnisse aus vier Jahrtausenden: ein Lesebuch der mystischen Wahrheiten aus Ost und West*, Darmstadt, 1992, 9.

und geographische, konfessionelle und weltanschauliche Grenzen.³ Angesichts solcher Formulierungen, die man im Vor- oder Geleitwort zahlreicher populärwissenschaftlicher Mystik-Anthologien findet, stellt sich die Frage, ob hier jener „Ruf nach einem Rettungsanker“ laut wird, den Michael von Brück (im Anschluss an Peter L. Berger⁴) auf das „Schwindelgefühl“ einer in ihrem Beliebigkeitspluralismus der Werte und Wahrheitskriterien verstrickten Gesellschaft zurückführt: Diese meint einen Ausweg aus der pluralistischen Vieldeutigkeit in der religiösen Erfahrung bzw. in der Mystik zu finden.⁵ So verstanden wird Mystik nicht nur zu einem interkonfessionellen und -religiösen Phänomen, das „an keine Zeit gebunden ist“⁶, sondern auch zum Indiz für die „Ökumene des Geistes“, die die Gräben geschichtlicher Bedingtheiten und religiöser wie weltanschaulicher Intoleranz konsequent übersteigt⁷, zum „religiöse[n] Quellbereich“, der „hinter aller personalen und sachlichen Festlegung durch die Religionen und Konfessionen liegt.“⁸ Der durch solche Aussagen postulierte religionsübergreifende und grenzüberschreitende Charakter der Mystik bedeutet folglich für die konkreten Religionen, dass sie mit ihren Dogmen, Vorschriften und Riten nur kulturell- und zeitgebundene Interpretationen der behaupteten *einen* mystischen Urfahrung sind.

Inwieweit ein solches unreflektiertes Mystikverständnis, das geneigt ist, aus phänomenologischen Ähnlichkeiten (wie Bilderanalogien, Gedankenparallelen, terminologische Überschneidungen usw.) vorschnell auf Wesensgemeinschaften zu schließen, wissenschaftlich vertretbar ist, soll in der

³ G. WEHR, *Europäische Mystik zur Einführung*, Hamburg, 1995 (Umschlagtext).

⁴ P. L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1980.

⁵ M. VON BRÜCK, „Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage“, in R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung: die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, 1991, 81–103, hier 84 (wieder in B. VOGEL (Hg.), *Spuren des Religiösen im Denken der Gegenwart. Publikationen des Nietzsche Forums München*, Sonderband 1, München, 2004, 51–74). Zur Aktualität weisheitlicher Paradigmen s. auch E. J. BAUER, „Von der Wissenschaft zur Weisheit“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 47–72.

⁶ M. WERNER, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen, 1989, 8.

⁷ WEHR, 11.

⁸ So lautet die Zusammenfassung dieses Mystikverständnisses bei J. SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 23–46, hier 24. Eine kleine Auswahl von konkreten Beispielen für das hier vorgeführte Mystikverständnis bietet J. SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, Würzburg, 1992, 12–16.

vorliegenden Arbeit aus theologischer Perspektive näher beleuchtet werden. Unmittelbar an dieses Problem schließt sich die Frage nach den christlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten einer sinnvollen Verständigung über fremde mystische Überlieferungen im interreligiösen Dialog an. In diesem Zusammenhang werde ich auf zwei theologische Ansätze zu sprechen kommen, um zu zeigen, wie über die Rolle und den Stellenwert der Mystik in der interreligiösen Verständigung von Seiten der (christlichen) Theologie der Religionen geurteilt wird. Es wird sich dabei zeigen, dass in der Einstellung außerchristlichen mystischen Überlieferungen gegenüber dieselben Dichotomien obwalten wie in der Beurteilung von nichtchristlichen Religionen: Schroffe Ablehnung des fremden Mystischen bei zeitgleichem Anspruch auf die Exklusivität der eigenen mystischen Tradition ist eher untypisch; inklusivistische und pluralistische Tendenzen sind desto häufiger anzutreffen.⁹ Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich in der eigenen zweitausendjährigen Theologiegeschichte ein Ansatz findet, der nicht nur die zum Dialog erforderliche Offenheit fremden religiösen Überlieferungen gegenüber aufweist, sondern auch ein wissenschaftlich verantwortbares Umgehen mit der eigenen Tradition ermöglicht. Dabei geht es um den Ansatz der Negativen Theologie, dem beim rechten Licht gesehen sowohl das Absolutheitsdenken als auch der religiöse Relativismus fremd sind.

2. Das Phänomen „Mystik“ im (inter)kulturellen Kontext

Es gehört zum topischen Inventar von Einführungen zum Thema „Mystik“, sich zunächst über die Ungenauigkeit, Verschwommenheit und daher Untauglichkeit dieses Begriffs zu beschweren, um ihn dann in unbesiegbarem Optimismus immer wieder zu gebrauchen. Selbst die vorliegende Arbeit wird keine Ausnahme in dieser Hinsicht darstellen, weil anders über das untersuchte Phänomen gar nicht geredet werden kann.

2.1. Kontextualität der Artikulationsebene

Mit dem Wort „Mystik“ ist meistens die mystische Erfahrung gemeint, die in der christlichen Überlieferung *unio mystica* genannt wird.¹⁰ Dabei stellt

⁹ Neuere Literatur zu den von Exklusivismus, Inklusivismus bzw. Pluralismus geprägten Ansätzen innerhalb der Theologie der Religionen findet man verzeichnet bei R. BERNHARDT, „Literaturbericht ‚Theologie der Religionen‘“, in *Theologische Rundschau* 72, 2007, 1–35 und 127–149. Vgl. ferner auch R. BERNHARDT, „Dialog und Theologie der Religionen“, in *Theologische Rundschau* 75, 2010, 416–441.

¹⁰ Man könnte bei der Definition des Mystischen von dem aus philosophiegeschichtlicher Perspektive problematischen Begriff der Erfahrung auch absehen und Mystik mit B. UHDE als „eine unmittelbare Anwesenheit bei Gott“, dem „Ersten Prinzip“ definieren,

sich angesichts der scholastischen, auf Thomas von Aquin zurückgehenden Definition, die nach allgemeiner Überzeugung das, was wir heute „Mystik“ nennen, als eine *cognitio Dei experimentalis*, eine auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis (vgl. *Summa theologiae* II-II, q. 97, a. 2) charakterisiert,¹¹ jedoch gleich die Frage, ob Mystik nur die Erfahrung, die *experientia* ist oder der kognitive Akt, das Kommunikationsgeschehen, das sich an sie heftet, d.h. deren narrative oder reflektierende Wiedergabe. Diese Frage ist insofern berechtigt, als meistens übersehen wird, dass die in Sprache noch nicht umgesetzte Erfahrung gerade aus ihrer Unartikuliertheit heraus keine Möglichkeit der Verständigung über das Erfahrene zulässt, denn „die mystische Erfahrung begegnet uns, sofern sie uns begegnet, in Form von Sprache, Mystologie.“¹² Diese von Alois M. Haas im Anschluss an Irene Behn¹³ formulierte Unterscheidung zwischen Mystik einerseits und Mystologie bzw. Mystographie andererseits besagt,¹⁴ dass jede mündliche oder schriftliche Form der Reflexion über eine Erfahrung immer „in einem bestimmten Kategoriensystem“¹⁵ stattfindet. Deshalb verdient, so Haas weiter, nicht nur die Sprache, sondern auch das ihr zugrundeliegende „Kategoriensystem“ unser vorrangiges Interesse, womit Kontextualität „als methodisches Postulat“¹⁶

vgl. *West-Östliche Spiritualität – Die inneren Wege der Weltreligionen. Eine Orientierung in 24 Grundbegriffen*. Unter Mitarbeit von M. MÜNCH, Freiburg i. Br., 2011, 67. Wenn ich im Folgenden am Erfahrungsbegriff festhalte, liegt daran, dass zwischen einer mystischen und einer religiösen Erfahrung in dem von mir untersuchten Bereich epistemologisch nicht unterschieden wird.

¹¹ P. DINZELBACHER (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart, ²1998, VII gibt als Quelle für diese Formel ein Diktum des Franziskanertheologen Bonaventura an. Eine weitere Mystik-Definition scheint retrospektiv das St. Trudperter Hohelied aus dem 12. Jahrhundert zu liefern, in dem von *minnichlichiu gotes erkennusse* die Rede ist. D. SCHMIDTKE (Hg.), „*Minnichlichiu gotes erkennusse*“ *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposion vom 16. Januar 1989*, Stuttgart, 1990. Doch ist es umstritten, inwiefern das St. Trudperter Hohelied überhaupt als mystisch gelten darf, vgl. C. STRIDDE, *Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt. Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation „zwischen“ St. Trudperter Hohelied und Mechthilds von Magdeburg Das Fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart, 2009, 177–183.

¹² A. M. HAAS, „Was ist Mystik?“, in K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, 1986, 319–341, hier 329.

¹³ I. BEHN, *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, Düsseldorf, 1957.

¹⁴ Konstitutiv ist diese Unterscheidung auch für die Mystik-Definition von O. LANGER in K. WEIMAR, H. FRICKE, J.-D. MÜLLER (Hgg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 2, Berlin, 2000, 653–659, hier 653–654.

¹⁵ HAAS, „Was ist Mystik?“, 329.

¹⁶ HAAS, „Was ist Mystik?“, 322.

vorgegeben ist. Ins Praktische gewendet besagt dieses Postulat, „dass historische Ausformungen von Mystik in ihrer Individualität in der Mystikforschung den Vorrang haben sollten und dass auch die Wesensfrage prinzipiell nur aufgrund individueller mystischer Systemzusammenhänge beantwortet werden kann.“¹⁷ Daher gilt der Grundsatz, dass es „Mystik als solche, als ein Phänomen oder eine Anschauung, die unabhängig von anderem in sich selber besteht, in der Religionsgeschichte im Grunde gar nicht gibt. Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form.“¹⁸ Will man sich dem von den anfangs zitierten populärwissenschaftlichen Darstellungen vermittelten Fehlschluss entziehen, es gäbe eine mystische ‚Supermitte‘ der Religionen, eine Art mystische *lingua franca*, d.h. eine gemeinsame, von keinerlei religiösen Vorstellungen kompromittierte Sprache, so muss man der kulturellen Bedingtheit des in seinem intuitiven Charakter noch so subversiv-dogmenfrei anmutenden Phänomens wie der Mystik Rechnung tragen. Wie jede Religion hat auch jede mystische Überlieferung ihre eigene Epistemologie, ihre unverwechselbare Sprache.¹⁹ Aus all diesen Überlegungen ergibt sich für eine das Dialogische in der je eigenen mystischen Tradition suchende interreligiöse Verständigung als methodische Konsequenz, dass gerade jene Metaphern und Analogien (Feuer, Licht, Ozean, Liebe, Ruhe usw.), die in den verschiedenen religiösen Traditionen und ihren mystischen Überlieferungen vorkommen, in ihrer Spezifik genauer untersucht werden müssen, denn „wo bei gleichklingender Sprache der unterschiedliche Kontext unbeachtet bleibt, bleiben Missverständnisse nicht aus.“²⁰

2.2. Kontextualität der Erfahrungsebene

Wenn also auf der Ebene der Artikulation, d.h. der Literarisierung bzw. Theologisierung der mystischen Erfahrung nur sehr differenziert über die Möglichkeiten einer interreligiösen Verständigung nachgedacht werden kann,

¹⁷ HAAS, „Was ist Mystik?“, 332–333.

¹⁸ G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, 4¹⁹⁹¹, 6–7.

¹⁹ Es handelt sich dabei um eine Art Fachsprache mit spezifischem Wortschatz, eigener Diktion und Syntax. K. RUH, „Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik“, in R. HILDEBRANDT, U. KNOOP (Hgg.), *Brüder-Grimm-Symposion zur Historischen Wortforschung. Beiträge zu der Marburger Tagung vom Juni 1985*, Berlin/New York, 1986, 24–39, hier 28.

²⁰ H. WALDENFELS, „Mystik – Mitte aller Religionen?“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 173–200, hier 181. Zu dieser Thematik s. grundsätzlich H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn usw., 4²⁰⁰⁵.

sollte man – so könnte man argumentieren – ein Stockwerk tiefer gehen und in der sprachlich-dogmatisch-kulturell noch nicht ‚entstellten‘ religiösen Erfahrung selbst nach dem Gemeinsamen suchen, die allen Menschen aus ihrem Wesen heraus als Ausprägungen des *homo religiosus* gemeinsam sein soll. Diese Position wird in der Forschung von den sog. Perennialisten exemplarisch vertreten. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie

an einer Unterscheidung zwischen Erfahrung und Interpretation dieser Erfahrung im Sinne einer Realdistinktion [festhalten]. [...] Interpretative Elemente sind in diesem Konzept bloße „Superstruktur“ gegenüber einer transkulturellen, homogenen, mit einer kleinen Anzahl von Kernbestimmungen ausgestatteten transzendentalen Erfahrung, die nach der Meinung der Perennialisten ohne Rücksicht auf spezifische, kulturell gebundene mystische Philosophien analysiert werden sollte.²¹

Eine solche, von der jeweiligen Tradition isolierte Betrachtungsweise mystischer Erfahrungen scheint zu einer Art ‚mystischer Universalreligion‘ geführt zu haben, in der die eine Tradition für die andere stehen kann, die eine gegen die andere austauschbar ist: Da sich Gott bzw. das Göttliche nicht nur im Christentum sondern auch in allen anderen Religionen offenbart und deshalb auch außerhalb des Christentums erfahrbar ist, wird das Moment der Erfahrung des Göttlichen als das verbindende Element der Religionen gewertet.²² Hier wird die Sprache gegenüber einer primären Erfahrung als sekundär angesehen. Sie erscheint als ein rationales Instrument, das einen daran hindert, die mystische Erfahrung in ihrer Authentizität zu erfassen.²³ Einer solchen

²¹ A. M. HAAS, „Mystik als Theologie“, in A. M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main, 1996, 28–61, hier 31. Zum perennialistischen Paradigma s. die Beiträge in R. K. C. FORMAN (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, New York usw., 1997.

²² Eine solche Argumentation findet man beispielsweise bei E. BOCK, *Meine Augen haben dich geschaut. Mystik in den Religionen der Welt*, Zürich, 1991, 17–19. G. SCHMID, *Die Mystik der Weltreligionen. Eine Einführung*, Stuttgart, 1990, 56 bezeichnet gar die Mystiker als die „Ökumeniker der Religionsgeschichte“ und zwar als „Ökumeniker in ihrer Unmittelbarkeit.“

²³ In diesem Sinne sollte auch die von D. T. SUZUKI, *Der westliche und der östliche Weg. Über christliche und buddhistische Mystik*, Frankfurt am Main/Berlin, 1995, 22 vertretene Ansicht vom „Zusammenhang der metaphysischen Überlieferung der ganzen Welt und aller Zeiten“ kritisch hinterfragt werden. Unter Berufung auf die Gemeinsamkeiten, die die Mystik Meister Eckharts mit buddhistischen Vorstellungen teilt, stellt er fest: „immer wenn ich auf solche Übereinstimmungen stoße, wächst meine Überzeugung, dass die christlichen religiösen Erfahrungen sich im Grunde von den buddhistischen nicht unterscheiden. Alles, was uns trennt, ist die Terminologie [...]“ (S. 17). Eine ähnliche Auffassung aus dem ostasiatischen Raum referiert H. M. ENOMIYA-

Auffassung gegenüber hebt Walter Haug aus einer systematischen Perspektive Folgendes hervor:

die Sprache ist nicht primär Instrument gegenüber einer nichtsprachlichen Erfahrung – bei dieser Auffassung hat eine gewisse moderne Sprachskepsis Pate gestanden –, sondern die Sprache ist selbst Medium der Erfahrung und als solche funktional in den Ich-Welt-Bezug eingebunden.²⁴

Das bedeutet aber, dass die von Alois M. Haas geforderte Kontextualität als methodisches Postulat (siehe oben) in der Bewertung mystischer Zeugnisse selbst auf die ihnen zugrunde liegende Erfahrung angewandt werden muss.²⁵ Deshalb ist Bernhard Grom grundsätzlich zuzustimmen, dass jene oft zu begehrende Ansicht,

die „Lehren und Dogmen“ der verschiedenen Religionen seien für Ekstatiker und Mystiker nur zweitrangige „Overbeliefs“, die sie nur berücksichtigen, wenn sie die Erfahrung nachträglich sich und ihrer Umgebung verständlich machen wollen, unhaltbar ist. Denn es gibt keine „reine“, von einer Deutung unabhängige Erfahrung, vielmehr wird die Aufmerksamkeit und damit das Erleben selber von der Ansicht und Erwartung bestimmt, mit denen man in die Erfahrung eintritt.²⁶

Angesichts dieser „Pluriformität mystischer Erfahrungen“²⁷ ist es von vornherein zwar nicht auszuschließen, dass „die Einwirkung der Verschiedenheit im

LASSALLE, „Gedanken zu Zen und christlicher Mystik“, in H. WALDENFELS, T. IMMOOS (Hgg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festschrift für Heinrich Dumoulin*, Mainz, 1985, 79–90, hier 83.

²⁴ W. HAUG, „Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens“, in W. HAUG, *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen, 1995, 531–544, hier 532–533.

²⁵ S. dazu grundlegend G. A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh, 1994; SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 19–25; J. SUDBRACK, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz/Stuttgart, ³1992, 25–26.

²⁶ B. GROM, „Mystik in der Vielfalt gesunden und gestörten Erlebens“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 73–95, hier 88; H. H. PENNER, „The Mystical Illusion“, in S. T. KATZ (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York usw., 1983, 89–116 und die Beiträge in S. T. KATZ (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, 1978. Eine Überblicksdarstellung zu der vor allem im angelsächsischen Raum geführten mystiktheoretischen Debatte um die Kontextualität religiöser Erfahrung s. P. WIDMER, „Die angelsächsische Mystikdebatte“, in K. BAIER (Hg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt, 2006, 49–71.

²⁷ VON BRÜCK, „Mystische Erfahrung“, 85.

Kontext auch da zur Unterscheidung führen [kann], wo vielleicht in der Sache dasselbe gemeint und angestrebt ist.“²⁸ Doch sollte die von Sybille Fritsch-Oppermann gestellte Frage, „wie – selbst oder gerade auf der Ebene mystischer Erfahrung oder Weisheit – Kommunikation oder hermeneutische Erklärung über die jeweils einer anderen religiösen Tradition entstammende Erfahrung überhaupt möglich ist“, immer beachtet werden, wenn „ein wissenschaftlicher Anspruch erhoben wird, interreligiöse Übereinstimmungen aufzuzeigen bzw. das spezifisch Dialogische des Mystischen zu zeigen.“²⁹

Angesichts der hier skizzierten hermeneutischen Probleme in der Beurteilung fremder religiösen Zeugnisse wird es einem sogar fragwürdig erscheinen, ob es überhaupt berechtigt ist, die vorschnell „mystisch“ genannten Traditionen und Erfahrungen der Weltreligionen unter dem platonisch-christlich geprägten Stichwort „Mystik“ bzw. *unio mystica* zu subsumieren.³⁰ Als Fazit soll demzufolge festgehalten werden, dass sich der Rekurs auf die

²⁸ WALDENFELS, „Mystik – Mitte aller Religionen?“, 181.

²⁹ S. FRITSCH-OPPERMANN, „Das dialogische Potenzial des Mystischen – die mystische Kraft des Dialogischen“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 449–461, hier 451. Wenig Interesse an Fragen der Kontextualität (im Sinne einer historisch-philologischen Fundierung) zeigt E. WALZ-GOTTWALD bei seinem Versuch, das dialogische Potenzial des Mystischen auf der Ebene der Lebenspraxis zu verorten und die Frage nach der „wahren Mystik“ ans Kriterium eines „authentischen Lebens“ zurückzubinden, s. „Die Frage nach der wahren Mystik im Dialog der Religionen. Ein Versuch zur ‚Unterscheidung der Geister‘“, in D. LANGNER, M. A. SORACE, P. ZIMMERLING (Hgg.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*, Freiburg/Schweiz, 2008, 335–346.

³⁰ S. LISY, „Preliminary Remarks for the Comparative Study of Mysticism: Mysticism is what unio mystica is ...“, in *Communio Viatorum* (erscheint demnächst). Bekanntlich hat SUZUKI später bereut, in seinem Buch über den westlichen und östlichen Weg (SUZUKI, *Der westliche und der östliche Weg*) von „buddhistischer Mystik“ geredet zu haben, vgl. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. usw., 1976, 161–162. Nichtsdestotrotz ist es üblich, von Mystik in Buddhismus, Taoismus oder gar in den traditionellen afrikanischen Religionen bzw. bei den nordamerikanischen Indianern zu sprechen, vgl. H. KOSCHANEK (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, München, 1998 und E. BOCK, *Die Mystik in den Religionen der Welt*, Münster, 2009. Dieser *communis opinio* folgt auch die vorliegende Studie, doch wird hier „Mystik“ lediglich als heuristisches Mittel begriffen, um Phänomene vergleichbaren Zuschnitts zu erfassen, ohne sie gleich zu nivellieren. Zur Wortgeschichte der Termini „Mystik“ bzw. *unio mystica* s. HAAS, „Was ist Mystik?“, 323–328 und A. M. HAAS, „Unio mystica. Hinweise zur Geschichte des Begriffs“, in W. FRÜHWALD, D. PEIL, M. SCHILLING (Hgg.), *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisenburg 4.-7. Januar 1996*, Tübingen, 1998, 1–17.

mystischen Überlieferungen im interreligiösen Dialog als genauso schwierig erweist wie die Verständigung auf ‚traditionelleren‘ Ebenen. Daraus ergibt sich als methodische Konsequenz, dass die Vereinheitlichung unterschiedlicher mystischer Wege als wissenschaftlich unseriös und spirituell konfus anzusehen ist.

3. Mystik im Gespräch. Theologische Modelle

Selbst wenn die Vorstellung von „mystischen Universalien“ im interreligiösen Diskussionszusammenhang nur bedingt operationalisierbar ist, ist der Aspekt einer unmittelbaren Erfahrungsqualität, die sich über alle Religions- und Epochengrenzen hinweg findet, der Mystik wohl doch nicht abzusprechen. Einschränkend muss allerdings festgestellt werden, dass die Erfahrung sowohl im Erleben selbst, als auch in der darauf folgenden Reflexion kontextgebundenen Interpretationsmustern unterworfen ist: Mystik gibt es – wie die Religionen selbst – nur im Plural. Damit gerät sie ins Blickfeld einer Theologie der Religionen. Dieselben Ansätze, mit denen das Verhältnis der Weltreligionen zum Christentum theologisch reflektiert wird und für deren Bezeichnung sich die Termini „Inklusivismus“ bzw. „Pluralismus“ eingebürgert haben, scheinen mir auch auf die Beurteilung fremder mystischer Überlieferungen appliziert zu werden. Die Beobachtung von Klaus Harms, die Überzeugung von einem hinter allem Götterwirken wirkenden Gott stehe in allen Versuchen einer Theologie der Religionen an entscheidender Stelle,³¹ trifft auch auf die hier zu besprechenden Ansätze einer ‚Theologie der Mystiken‘ zu: die der jeweiligen Position zugrundeliegende Gotteskonzeption bestimmt die Beurteilung der von ihr untersuchten mystischen Zeugnisse.

3.1. Echte Mystik – Gottesmystik (Josef Sudbrack)

Eine eher vom Inklusivismus, genauer: einem „dialogischen Inklusivismus“³², bestimmte Auffassung von Stellenwert und Bedeutung fremder Mystiken in ihrem Verhältnis zur christlichen Mystik lässt sich anhand der theologischen Position von Josef Sudbrack exemplarisch darstellen. Sudbrack argumentiert gegen ein Mystikverständnis, das alle Erfahrungen „über den einen pantheistisch-monistisch eingefärbten Kamm schert“³³ und besagt, dass „der Glaube mit einer Erfahrungsmitte, die Jesus oder anders heißt, nur eine

³¹ K. HARMS, *Prinzip Dialog. Entwicklung und Inhalt interreligiösen Lernens im Kontext religionstheologischer und religionskundlicher Orientierung. Ein Handbuch zum Verstehen eigenen und fremden Glaubens*, Darmstadt, 1997, 102.

³² Zum Begriff s. BERNHARDT, „Literaturbericht ‚Theologie der Religionen‘“, 24.

³³ J. SUDBRACK, *Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt*, Würzburg, 1990, 28.

von vielen kulturell bedingten Ausprägungen dieser tieferen, namenslosen Mystik des All-Einen [sei], in der alle Religionen, soweit sie auf echter Erfahrung beruhen, eins sind.“³⁴ Sudbrack ist sich der Kontextualität jeder religiös-mystischen Erfahrung zwar bewusst, behauptet aber, eine solche These sei nur möglich,

wenn die personale Polarität der Erfahrung von Mystik und Mysterium überspielt wird; wenn also die personale Prägung des erfahrenden Mystikers auf eine allgemein bleibende Abstraktion, und wenn das Du des begegnenden Gottes zu einer kulturell bedingten Maske einer tieferen Seinswirklichkeit reduziert wird.³⁵

Er wendet sich hier nicht nur gegen eine populär-esoterische Konzeption von Mystik sondern auch gegen eine ganz bestimmte theologische Denkrichtung, von welcher im weiteren Verlauf dieser Studie noch die Rede sein wird.³⁶ In Abgrenzung zu dieser Position wird das Proprium christlicher Mystik in ihrem Begegnungscharakter bzw. ihrer Geschichtlichkeit gesehen.³⁷ Die von Sudbrack bezogene theologische Position wird in dem Moment deutlich, als er nach der Kriteriologie ‚echter‘ Mystik sucht, die er dann in einer Gottesmystik findet: Er versteht den Höhepunkt „wahrer Mystik“ „nicht als Auflösung in der Einheit, sondern als Begegnung mit dem Du.“³⁸ Dieser personal-dialogische Zug führt ins „Herz der Mystik“³⁹ und findet in der christlichen Jesus-Mystik als „Gipfel aller Mystik“ seine endgültige Vollendung.⁴⁰ Es ist hier das

³⁴ SUDBRACK *Mystik im Dialog*, 14; J. SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln, 1980, 15.

³⁵ SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 314; J. SUDBRACK, „Mystik im Religionsdialog“, in H. KOSCHANEK (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, München, 1998, 337–355.

³⁶ SUDBRACK ebd. bezieht sich in diesem Zusammenhang auf den Artikel „Mystik“ in K. GOLDAMMER (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, ⁵1989, Sp. 411 bzw. auf M. VON BRÜCK, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986 und M. VON BRÜCK, „Christliche Mystik und Zen-Buddhismus. Synkretistische Zugänge“, in W. GREIVE, R. NIEMANN (Hgg.), *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh, 1990, 146–166.

³⁷ SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 27–28.

³⁸ SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 30.

³⁹ SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 101.

⁴⁰ SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 35. Dieses Postulat versucht SUDBRACK sowohl mit religionsgeschichtlichen (SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 30–31 und *Mystik im Dialog*, 40) als auch poetologischen Argumenten (SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 28 und *Auf Gott hin ausgespannt. Der Weg des Meditierens*, Freiburg i. Br., 1983, 82) zu

christliche Gottesbild, das zum Maßstab gesetzt fremde Formen von „wahrer“ Mystik als solche kennzeichnet:

Worin also trifft christliche Mystik sich phänomenologisch mit wahrer Mystik außerhalb des Christentums? Woran erkennt man echte Gottesmystik, selbst wenn sie das fremde Sprachgewand [!] einer nicht-theistischen Kultur trägt? Denn darüber besteht heute im christlichen Raum wohl kein Zweifel mehr: Es gibt außerhalb des christlichen Glaubensbekenntnisses, außerhalb einer personalen Gottesvorstellung wahre Mystik, die – von der Erfahrungswirklichkeit [!], wenn auch nicht von der Sprachgestalt her gesehen – den Gott berührt, an den ich als Christ glaube.⁴¹

Diese sprachlich-kulturell zwar unterschiedlich artikulierte, in ihrem Vollzug jedoch allgemein verbindende Erfahrungswirklichkeit wird im Anschluss an Karl Rahners Theologoumenon vom „anonymen Christen“⁴² als „anonyme christliche Erfahrung“ der fremden Mystik aufgefasst:

Wie immer man über diese Begrifflichkeit denken mag, sie bringt zum Ausdruck, dass es von einer explizit christlichen Mystik Verstehensbrücken zu jeder echten Mystik gibt, wie auch umgekehrt, dass jede wahre Mystik Züge trägt, die ins Christentum führen.⁴³

Ein solcher theologischer Ansatz ermöglicht laut Sudbrack die zu einem Mystik-Gespräch unbedingt erforderliche Offenheit in dem Sinne, dass sich wahre Gottesmystik auch außerhalb des Christentums findet, und verbindet sie mit einer entschiedenen Christlichkeit, dass echte Mystik bewusst oder unbewusst immer von Jesus Christus geprägt ist.⁴⁴ Diese in Gott begründete Einheit der mystischen Überlieferungen wird erst im Überschreiten des Kontingent-Phänomenalen manifest, in der mystischen Erfahrung selbst, die zu Gott führt: „erst in der Öffnung auf Größeres, auf das Geheimnis, das Mysterium, auf den oder das Ganz-Andere der negativen Spiritualität hin finden die religiösen Traditionen

untermauern, ohne jedoch auf einschlägige religionswissenschaftliche und philologische Untersuchungen zu verweisen.

⁴¹ SUDBRACK *Mystik im Dialog*, 100; SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 44; SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, 30.

⁴² K. RAHNER, „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln usw., 1962, 136–158, hier 154–155.

⁴³ SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 139–140.

⁴⁴ SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 70–71; J. SUDBRACK, „Der Christ von Morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung“, in W. BÖHME, J. SUDBRACK (Hgg.), *Der Christ von Morgen – ein Mystiker?*, Würzburg/Stuttgart, 1989, 99–136, hier 125–127.

einer wahren Gottesmystik zur Einheit.⁴⁵ Den Hinweis auf „das Ganz-Andere“ der negativen Theologie versteht Sudbrack keinesfalls so, als ob das christliche Gottesbild nur eine kulturell bedingte Realisation des Göttlichen wäre: Er meint damit nur „die Dynamik, die Sehnsucht nach ‚Mehr‘ [...], die Offenheit, die nie in Besitz übergeht und dort ausruht, sondern stets weiterführt in das stets noch tiefere Geheimnis“, das Gott ist.⁴⁶

Die Gotteskonzeption, die Sudbrack auch anderen „echten“ mystischen Überlieferungen unterstellt, ist durch und durch christlich geprägt. Da er bewusst als christlicher Theologe argumentiert und keinen Hehl aus der Überzeugung vom „personalen Charakter des Herzens der Mystik“⁴⁷ macht, vermag Sudbrack nicht in komplementären Strukturen zu denken. Bereits die am Anfang formulierte Frage nach Stellenwert und Bedeutung fremder Mystiken in ihrem Verhältnis zur christlichen Mystik lässt erahnen, wie die Antwort auf diese Frage lautet: Das Nebeneinander gleichwertiger Wege erscheint dem von einem festen Standpunkt heraus Fragenden und Argumentierenden unannehmbar, weil dadurch notwendigerweise auch eine Selbstrelativierung vollzogen werden muss. Stattdessen wird versucht, hierarchisch zu denken, d.h. den Anderen einzuschließen, ohne seinen positiven Gehalt zu verstümmeln.⁴⁸

3.2. Religiöse Erfahrung – Mystische Erfahrung (John Hick)

Die von Sudbrack geäußerte Kritik an einer Konzeption, die das „Du“ Gottes zu einer kulturell bedingten Maske einer tieferen Seinswirklichkeit degradiert, richtet sich implizit gegen die Vertreter einer bestimmten theologischen Denkrichtung, Pluralismus oder Pluralistische Theologie der Religionen genannt. Welche Divergenzen sich aus einem so verstandenen Gottesbegriff für die Beurteilung mystischer Traditionen unterschiedlicher Herkunft ergeben, versuche ich anhand des pluralistischen Ansatzes von John Hick, einem der profiliertesten Vertreter dieser Richtung, deutlich zu machen.⁴⁹ Da sich bei Hick epistemologisch gesehen kein wesentlicher Unterschied zwischen einer genuin mystischen und einer allgemein religiösen Erfahrung

⁴⁵ SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 315.

⁴⁶ SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 102–103.

⁴⁷ SUDBRACK, *Mystik. Selbsterfahrung*, 29.

⁴⁸ Zu dieser methodischen Vorgehensweise vgl. auch die Arbeit von J. A. CUTTAT, „Die Spiritualität Asiens“, in *Hochland* 59, 1966, 97–110, hier 100.

⁴⁹ Neuere Veröffentlichungen zur Pluralistischen Religionstheologie, die auch die Literatur von und über Hick bzw. andere Vertreter dieser Richtung umfasst, findet man bei BERNHARDT, „Literaturbericht ‚Theologie der Religionen‘“, 7–23.

ausmachen lässt, scheint es mir angemessen zu sein, von seinem Verständnis religiöser Erfahrung auszugehen: Hick meint damit nicht nur ein Phänomen, das religionsübergreifend religionsstiftend wirkt, sondern auch eine „transitive Erfahrung“, eine „Erfahrung von etwas“⁵⁰. Wenn es feststeht, dass „Grundlage aller Religionen die lebendige religiöse Transzendenzerfahrung“⁵¹ ist, stellt sich die Frage nach der dieser Denkrichtung zugrundeliegenden Gotteskonzeption.

3.2.1. Religiöse Erfahrung als „experiencing-as“

Zwar scheint Hick das inklusivistische Paradigma von dem alle Religionen umfassenden Welthandeln Gottes zum Ausgangspunkt des von ihm entwickelten Modells genommen zu haben,⁵² er weigert sich jedoch, dessen soteriologische Implikationen und die Identifikation des ihm zugrundeliegenden Gottesbildes mit dem biblischen Schöpfergott zu akzeptieren. In Anlehnung an Kants erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen dem Noumenon, dem „Ding an sich“, und den Phänomena geht Hick von einem weitgefassten, konfessionell nicht gebundenen Gottesbegriff aus, der die Gottesbilder unterschiedlicher Traditionen zu kulturell bedingten Manifestationen des „Real an sich“ erklärt.⁵³ Diese Unterscheidung ist für Hicks Ansatz einer pluralistischen Religions-theologie von fundamentaler Bedeutung, denn nur dadurch „vermag er die Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche nicht mehr als deren unerbittliche

⁵⁰ J. HICK, „Entwurf einer globalen Theorie religiöser Erkenntnis“, in J. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt am Main, 2001, 87–96, hier 87. Zum Ansatz von HICK s. die kritischen Studien von C. HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption*, Münster, 2001; R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich, 2005 und W. NEUER, *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, Gießen, 2009.

⁵¹ R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990, 204.

⁵² P. SCHMIDT-LEUKEL, „Skizze einer Theologie der Religionen“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 135–150, hier 137–138. Zum biblisch-schöpfungstheologischen Zugang s. RAHNER, „Das Christentum“, 144–145; A. GANOCZY, „Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit“, in W. STROLZ, H. WALDENFELS (Hgg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg i. Br. usw., 1983, 127–150 und HARMS, 128–129.

⁵³ J. HICK, „Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen“, in R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung: die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, 1991, 60–80, hier 63–69.

Konkurrenz um die Wahrheit zu begreifen.“⁵⁴ Dass es nach Hick zu keiner solchen Konkurrenzsituation kommen kann, hängt mit der epistemologischen Grundstruktur der religiösen Erfahrung zusammen: Sie setzt einen „informationalen Input“ von Seiten der noumenalen Wirklichkeit voraus, der „vom Verstand mittels seines eigenen kategorialen Schemas interpretiert wird und so als sinnvolle phänomenale Erfahrung zu Bewusstsein kommt.“⁵⁵ Religiöse Erfahrung wird Hick zufolge immer in einem bestimmten kulturellen Rahmen konzeptualisiert, wobei die raumzeitlichen Koordinaten nicht nur für die Konzeptualisierung der Erfahrung sondern auch für deren Qualität selbst konstitutiv sind: Unser Erfahren ist immer ein „Erfahren-Als-Etwas“ („experiencing-as“), das heißt, es ist immer strukturiert von einem begrifflich-interpretativen Element, so dass das Zurückgehen hinter den Interpretationsrahmen auf eine ‚reine‘ Gotteserfahrung grundsätzlich unmöglich erscheint.⁵⁶ Dies gilt in besonderem Maße für die Erfahrung der Mystiker, die keineswegs außerhalb des jeweiligen religiös-kulturellen Kontextes anzusiedeln sind. Vor diesem Hintergrund ist es

ganz und gar nicht der Fall, dass sie alle dieselbe Erfahrung machen und diese lediglich in unterschiedlicher religiöser Sprache ausdrücken. Vielmehr scheint es sehr viel wahrscheinlicher, dass sie Einheitserfahrungen machen, die sich (trotz bedeutender Gemeinsamkeiten) auf charakteristische Weise voneinander unterscheiden, wobei die Unterschiede aus den begrifflichen Rastern und meditativen Disziplinen ihrer jeweiligen religiösen Traditionen resultieren.⁵⁷

3.2.2. Die religiöse Erfahrung und die *personae/impersonae*

Aber nicht nur die Wahrnehmungsbedingungen und Artikulationsmöglichkeiten variieren je nach dem historischen Kontext, sondern auch das Verständnis vom Erfahrungsobjekt selbst. In den monotheistischen Traditionen und deren Mystik wird das Reale personal, in den nicht-theistischen Religionen dagegen apersonal aufgefasst und erfahren: „der Buddhist urteilt, dass der

⁵⁴ G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh, 1998, 70.

⁵⁵ HICK, „Gotteserkenntnis“, 66.

⁵⁶ Daher ist es unzutreffend, dem Ansatz von J. Hick „eine einheitliche Grunderfahrung in allen Religionen“ (BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 210) oder „rohe und offenbar rätselhafte Einwirkung der Transzendenz auf die menschliche Seele“ (GÄDE, 47) zu unterstellen. S. dazu auch P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried, 1997, 402–403.

⁵⁷ HICK, „Entwurf einer globalen Theorie“, 95.

Christ auf seinem Weg noch nicht bis zu Ende gekommen ist, solange er Gott noch als Person erfährt. Der Christ sagt dagegen, dass der Buddhist noch einen Schritt weitergehen müsse, um zum Letzten, nämlich dem persönlichen Gott zu kommen.⁵⁸ Diese *personae* bzw. *impersonae* stellen aber für Hick keine miteinander konkurrierenden Gotteskonzeptionen dar, sondern sind phänomenale Manifestationen, kulturell kontingente Konzeptualisierungen des „Real *an sich*“: Die großen Weltreligionen werden dementsprechend als „Verkörperung verschiedener Formen der Wahrnehmung, der Erfahrung und damit der Lebensausrichtung der unendlichen Realität“ verstanden, die christlich „Gott“ genannt wird.⁵⁹ Erfahren wird demzufolge nicht das „Real *an sich*“ sondern ‚nur‘ dessen kontextuell bedingte Erscheinungsformen: „das ‚Real‘ nur als Erfahrenes erfahren zu können heißt, es immer nur in einem spezifischen Modus, im Modus des ‚experiencing-as‘, zu erfahren, also mittels interpretativer Akte.“⁶⁰ Hick versichert uns allerdings, dass das Noumenale im phänomenalen Bereich authentisch erfahren werden kann.⁶¹ Danach besteht zwischen der Tradition und der konkreten religiösen (mystischen) Erfahrung ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis in dem Sinn, dass der traditionelle Gottesbegriff einerseits „zur kognitiven Vergegenwärtigung des mystischen Geschehens [dient], das wiederum durch diesen Begriff als gestaltet-konkrete Erfahrung erscheint.“⁶² Wenn die Erfahrung der Transzendenz immer eine „bedingte Erfahrung“⁶³ ist, entpuppen sich sowohl die personalen, als auch die apersonalen Gottesbilder als spezifisch kulturelle, ja menschliche Vorstellungen

⁵⁸ H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*, Mainz, 1980, 94–95; WALDENFELS, *Absolutes Nichts*, 180.

⁵⁹ J. HICK, „Ist das Christentum die einzig wahre Religion?“, in H. GREWEL, R. KIRSTE (Hgg.), *„Alle Wasser fließen ins Meer ...“ Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen. Festschrift Paul Schwarzenau*, Köln usw., 1998, 114–119, hier 116–118; J. HICK, „Kardinal Ratzinger über die religionspluralistische Theologie. Eine Antwort“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 493–496, hier 495; H. WALDENFELS, „Der eine Gott und die vielen Religionen“, in E. KLINGER (Hg.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*, Regensburg, 1997, 76–96.

⁶⁰ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 418. Manche Interpreten von Hick meinen allerdings, er kenne auch einen unmittelbaren Einfluss der letzten Wirklichkeit in der mystischen Erfahrung, s. GÄDE, 47–48, 73 und R. BERNHARDT, „Einleitung“, in R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung: die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, 1991, 9–29, hier 19–20.

⁶¹ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 363 bzw. 415–416.

⁶² VON BRÜCK, „Christliche Mystik und Zen-Buddhismus“, 149.

⁶³ GÄDE, 68.

von der letzten Realität: sie dürften in der Beurteilung fremder Erfahrungsqualitäten demzufolge weder zum Maßstab gesetzt noch in ihrem Eigenwert verabsolutisiert, d.h. weder inklusivistisch noch exklusivistisch instrumentalisiert werden. Damit vermag selbst der Verweis auf religiöse (mystische) Erfahrung den Pluralismus des Erkennens nicht aufzuheben.⁶⁴

3.2.3. Die Grenze der religiösen Erfahrung: das „Real an sich“

Um der Gefahr bipolaren Denkens zu entgehen, postuliert Hick eine „nonpersonale“ Wirklichkeit, die weder „personal“ noch „impersonal“ bzw. sowohl „non-personal“ als auch „non-impersonal“ ist.⁶⁵ Da jede Rede in einem bestimmten Kategoriaisystem erfolgt und deshalb begrenzt ist, kann keiner der konzipierten *personae* und *impersonae* absolut gesetzt werden: es lässt sich aber die Existenz eines „Real an sich“ postulieren, das alle diese der Wandlung unterworfenen Formen transzendiert und über dem ein Größeres nicht gedacht werden kann.⁶⁶ Von diesem ultimativen Horizont, der jede Konzeptualisier- und Beschreibbarkeit konsequent übersteigt, sinnvoll zu reden, ist nur in Negativkategorien möglich: Gerade durch die Negation aller Konzepte kann die infinite Transzendenz der göttlichen Wirklichkeit affirmiert werden.⁶⁷ Um dieses Postulat zu begründen, kann sich Hick auf die Theologie- und Religionsgeschichte berufen: Es besteht nicht nur im christlichen Bereich eine lange Tradition „für die theologische Affirmation einer letzten Unbegreif- und Unsagbarkeit Gottes“ (negative Theologie und Mystik) sondern auch außerhalb des Christentums.⁶⁸ Die *via negationis*, die die Verabsolutisierung des eigentlich Manifesten verhindern und die Ineffabilität der letzten Wirklichkeit wahren soll, meint „keine Entleerung der Transzendenzvorstellung mit reduktionistischer Tendenz“, sondern „argumentiert zugunsten einer apophatischen Überbietung aller Vorstellungen zugunsten der Überfülle der transzendenten Wirklichkeit.“⁶⁹ Dieses *ineffabile* lässt weder positive noch

⁶⁴ Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch VON BRÜCK, „Mystische Erfahrung“, 94. S. dazu zusammenfassend R. BERNHARDT, „Die Gegenüberstellung von ‚Mystik‘ und ‚Wort‘ in der evangelischen Theologie“, in E.-M. GLASBRENNER, C. HACKBARTH-JOHNSON (Hg.), *Einheit der Wirklichkeiten. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Michael von Brück*, München, 2009, 138–156.

⁶⁵ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 358.

⁶⁶ HICK, „Gotteserkenntnis“, 70. Zum Theologumenon *nihil deo melius* s. das „Proslogion“ des Anselm von Canterbury.

⁶⁷ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 372.

⁶⁸ S. dazu auch SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 369.

⁶⁹ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 424.

negative Aussagen zu, übersteigt jede Dialektik des Denkens. Über die phänomenalen Manifestationen des Realen innerhalb der menschlichen Erfahrung, über seine diversen *personae* und *impersonae* lässt sich ohne weiteres sprechen und zwar in einem wörtlichen Sinne. Im Hinblick auf ihren noumenalen Grund ist diese Rede Schmidt-Leukel zufolge jedoch „mythologisch“ zu verstehen: sie kann im strengen wörtlichen Sinne nicht wahr sein, weil die Infinitheit des „Real *an sich*“ eine grundsätzliche Komplementarität vielfältiger Erfahrungen und Versprachlichungen erlaubt. Sie vermag trotzdem, eine, dem jeweiligen kulturell-religiösen Kontext und Gottesbild angemessene Haltung hervorzurufen.⁷⁰

Zwar lässt sich in den von Hick vorgetragenen Ausführungen wenig Interesse für eine Mystik im engeren Sinn des Wortes nachweisen,⁷¹ die Art und Weise jedoch, wie er Erfahrbarkeit und Transzendenz des „Real *an sich*“ miteinander zu vereinbaren versucht – ein Grundpfeiler seiner Position, wovon auch deren Plausibilität abhängt⁷² –, zeigt strukturelle Ähnlichkeiten aber auch schwerwiegende Divergenzen zu den Erkenntnissen der *theologia negativa*, auf deren vermittelnde Funktion im Dialog mystischer Überlieferungen des öfteren hingewiesen wurde.⁷³

4. Negative Theologie. Der christliche Ansatz

Mit der sog. Negativen Theologie, deren erster christlicher Systematiker Dionysios Areopagita war, ist in erster Linie eine Methode gemeint, die zum wissenden Nichtwissen, Erkennenden des Nicht-Erkennens Gottes, des für den menschlichen Verstand völlig unzugänglichen Geheimnisses führen soll. Es geht um den Vollzug eines Erkenntnisweges, der bei den positiven Gottesnamen und -prädikaten ansetzt, wie sie von der Hl. Schrift gebraucht

⁷⁰ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 374–375.

⁷¹ Ein Defizit, das FRITSCH-OPPERMANN, 457 überall bei den Begründungen der Pluralistischen Theologie diagnostiziert. Zwar verweist Hick in einem Aufsatz auf transkulturelle Analogien, die die englische Mystikerin Juliana of Norwich mit Mystikern anderer Traditionen verbinden soll, er unterlässt es aber, diese Annahme systematisch zu begründen: Sein vorrangiges Interesse gilt dem Vorsatz, Juliana als eine „anonyme Pluralistin“ herauszustellen, vgl. J. HICK, „Julian(a) von Norwich - Mystik und Heterodoxie“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 311–327, hier 326–327.

⁷² GÄDE, 49.

⁷³ Ansatzpunkte zu einem Dialog ergeben sich hier sowohl auf philosophischer Ebene mit der Kyōto-Schule (WALDENFELS, *Absolutes Nichts*, 177–178) als auch in den Auseinandersetzungen mit buddhistischen Traditionen (H. DUMOULIN: *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg i. Br./München, 1966, 98–125).

werden: sie beziehen sich immer „auf Gottes Hervortreten und sein Wirken nach außen“⁷⁴, beschreiben seine Eigenschaften, die durch die Wirkung in der Schöpfung wahrnehmbar werden und qualifizieren damit allein das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, nicht aber das Wesen Gottes.⁷⁵ Es handelt sich um eine kataphatische Theologie,⁷⁶ deren Prädikationen und Affirmationen in Hinsicht auf „Gott in sich selbst“⁷⁷ jedoch als inadäquat empfunden werden: durch die Beschreitung der *via negationis* werden alle in der philosophischen und theologischen Tradition etablierten Gottesnamen und -Vorstellungen abgelegt⁷⁸ und da selbst in einer solchen konsequent durchgeführten Negation noch eine Art Affirmation steckt, muss auch sie letzten Endes aufgehoben werden.⁷⁹ Die die Kataphase ablösende apophatische Theologie erprobt ein Denkmodell, das durch das ständige Aufheben des Endlichen auf das Unendliche, das Überwesentliche abzielt. Dabei handelt es sich nicht um „ein dialektisches Modell, die Gegenpositionen meinen nicht den schlichten Gegensatz, sondern sie stehen stets für das radikal Andere.“⁸⁰ Bei dieser Denkbewegung gerät die Apophase in immer größere Wortarmut, bis sie in der Negation der Negation in die völlige Wortlosigkeit, ins Schweigen und Nichtwissen mündet. Dass Gott die auf Dialektik angelegten menschlichen Denk- und Sprachstrukturen übersteigt, wird nicht nur postuliert, sondern als Erfahrungsmöglichkeit auch anvisiert.⁸¹

Auch wenn Versuche wie die von Bernhard Welte, der in den konkreten Gottes-Gestalten „Epiphanien“ des „unendlichen Geheimnisses“ sieht und in

⁷⁴ M.-J. KRAHE, *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, masch. Diss. München, 1976, 166.

⁷⁵ R. STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Berlin/New York, 2000, 24.

⁷⁶ Auf derselben Ebene ist die „symbolische Theologie“ des Areopagiten anzusiedeln: während die kataphatische Theologie die göttlichen Namen als abstrakte Begriffe (Gott als das Gute, die Weisheit usw.) zu ihrem Gegenstand hat, beinhaltet die symbolische solche, die konkrete, ja anstößige Dinge darstellen und einer Auslegung bedürfen. H. THEILL-WUNDER, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, München, 1970, 154–159.

⁷⁷ KRAHE, 166.

⁷⁸ THEILL-WUNDER, 148–154.

⁷⁹ STOLINA, 15.

⁸⁰ HAUG, 535.

⁸¹ Ob Dionysius von einer erlebten oder zu erlebenden Erfahrung referiert, muss hierbei allerdings offen bleiben, vgl. E. MÜHLENBERG, „Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita“, in L. R. WICKHAM, C. P. Bammel (Hgg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden usw., 1993, 129–147, hier 130.

der Nichts-Erfahrung der Negativen Theologie Anknüpfungspunkte an die Erfahrungswelt östlicher Religiosität, ja zum Nihilismus entdeckt,⁸² oder jene der pluralistischen Theologie Gefahr laufen, von der christlichen Perspektive her agnostisch und relativistisch,⁸³ vom Verständnis anderer Religionen her jedoch inklusivistisch, kolonialistisch empfunden zu werden,⁸⁴ haben sie in der interreligiösen Verständigung doch einen Vorteil: Sie stimmen in der Annahme überein, dass „alle Theologien und alle Philosophien mit dem Einen – nur unter verschiedenem Aspekt – [eigentlich] das Gleiche meinten“, so dass dieses zum „Wesensmerkmal aller wahren Religion – sofern den wirklichen Religionen das Wesentliche die Wirklichkeit, die erfassbare Gegenwart wirklicher Götter ist“ – erklärt werden kann.⁸⁵ Offenbar liegt in der *theologia negativa*, in der Unterscheidung zwischen einem kataphatischen und einem apophatischen Weg der Gotteserkenntnis, wobei selbst diese in der mystischen Ineffabilitätserfahrung aufzuheben ist, ein Denkpotezial, das den Vertretern einer pluralistischen Position ermöglicht, sie auch auf die Hermeneutik anderer religiöser Systeme zu übertragen. Während aber für die Pluralisten das allumfassende „Real *an sich*“, die nicht mehr hinterfragbare „letzte Wirklichkeit“, nur ein notwendiges und systemimmanentes *Postulat* darstellt, ist das „letzte Geheimnis“ in der negativen Theologie eine *Evidenz*:⁸⁶ Die Feststellung von

⁸² B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, 1980, 57–58 und *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br., 1982.

⁸³ S. dazu beispielsweise die von J. RATZINGER, „Zur Lage von Glaube und Theologie heute“, in *Communio* 25, 1996, 359–372 vorgetragene Kritik an der Position von J. Hick.

⁸⁴ Y. MATSUDO, „Moderne Akkulturation des Buddhismus als Chance und Risiko“, in H. GREWEL, R. KIRSTE (Hgg.), „*Alle Wasser fließen ins Meer ...*“ *Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen. Festschrift Paul Schwarzenau*, Köln usw., 1998, 148–153, hier 153. Bereits BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 221 hat darauf hingewiesen, dass hinter jeder Vorstellung von einem göttlichen Transzendenzgrund – trotz behutsam verwendeter Abstrakta – letzten Endes doch eine personal-theistische Gotteskonzeption liegt. Es gibt allerdings auch eine, dem von MATSUDO vorgetragenen Einwand entgegenkommende theologische Denkrichtung (vertreten durch PANNIKAR, KAUFMANN und GILKEY), die die Partikularität einzelner religiöser Bezugsrahmen für nicht hintergebar hält. BERNHARDT, „Einleitung“, 22.

⁸⁵ E. BRUNNER, „Religionsphilosophie protestantischer Theologie“, in A. BAEUMLER, M. SCHRÖTER (Hgg.), *Handbuch der Philosophie. Abteilung II. Natur/Geist/Gott. [Teil] F*, München/Berlin, 1927, 3–99, hier 52.

⁸⁶ K. RIESENHUBER, „Reine Erfahrung. Im Gespräch zwischen Aristoteles, Nishida und Pseudo-Dionysios“, in H. WALDENFELS, T. IMMOOS (Hgg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festschrift für Heinrich Dumoulin*, Mainz, 1985, 106–118, hier 113 spricht in diesem Zusammenhang gar von einer „reine[n] Erfahrung des Göttlichen“, die

Hella Theill-Wunder, dass sich „aufgrund der areopagitischen Schriften zwischen der kataphatischen und der apophatischen Theologie keine Unterscheidung unter dem Aspekt eines höheren Anspruchs auf Wahrheit treffen“⁸⁷ lässt, hat für die gesamte christliche Tradition der negativen Theologie ihre Gültigkeit: zwar wird in diesem theologischen Denkmodell eine Selbstrelativierung aus der Binnenperspektive heraus vollzogen, sie geht aber nicht so weit, „die jeweils eigene religiöse Theorie und Praxis in eine Reihe mit den verschiedensten anderen religiösen Wegen einzuordnen und von einer prinzipiellen Gleichberechtigung aller Wege zu sprechen.“⁸⁸ Wenn im Hinblick auf das „Ganz-Andere“ (Josef Sudbrack) alle traditionellen Gottesnamen und etablierten Gottesvorstellungen negiert werden, so werden sie dadurch weder verworfen noch in einem indifferenten oder verstummenden Schweigen aufgehoben: es handelt sich vielmehr um die Wahrung der richtigen Relation gegenüber Gott.⁸⁹ Es ist immer die Sprache – sei sie affirmativ oder negativ formuliert – die zur Erfahrung führt und sich anschließend im mystischen Schweigen aufhebt, damit es „erfahrbar wird, wovon und warum geschwiegen wird.“⁹⁰ Der nach dieser Erfahrung einsetzende Prozess der Verbalisierung bleibt traditions- oder (christlich gewendet) Logos-gebunden,⁹¹ einem Repertorium von Gottesprädikationen verpflichtet, das durch die Selbstoffenbarung Gottes dem Menschen zur Verfügung gestellt wurde. Dabei geht es nicht mehr

sich nach den bisherigen Ausführungen zwar als problematisch erweist, in ihrer Grundaussage jedoch richtig ist.

⁸⁷ THEILL-WUNDER, 163.

⁸⁸ J. WERBICK, „Heil durch Jesus Christus allein? Die Pluralistische Theologie und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswegen“, in M. VON BRÜCK, J. WERBICK (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i. Br. usw. 1993, 11–61, hier 37–38.

⁸⁹ C. SCHWÖBEL, „Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung“, in *Concilium* 37/1, 2001, 92–104, hier 97.

⁹⁰ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, ⁶1992, 348. Es ist damit kein passives Schweigen gemeint, sondern das „kategoriale Korrelat von Rede in der Transzendenz“, eine *locutio ineffabilis*, s. K. RUH, „Das mystische Schweigen und die mystische Rede“, in P. K. STEIN u.a. (Hgg.), *Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag*, Göppingen, 1988, 463–472, hier 466. Im Buddhismus geht es H. WALDENFELS, *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, München, 1988, 103 zufolge um ein ähnliches Schweigen.

⁹¹ J. WEISMAYER, „Was ist Mystik? Zum Verständnis von Glaube und religiöser Erfahrung“, in *Geist und Leben. Zeitschrift für Askese und Mystik* 61, 1988, 348–358, hier 357 bzw. HAAS, „Mystik als Theologie“, 36–37.

um eine bloß „mythologische Rede“ (John Hick) sondern einzig und allein um das Diaphan-Werden der menschlichen Sprache auf die Transzendenz Gottes hin. Diese Erfahrungsdimension der Mystik muss in jeder authentischen Theologie spürbar gemacht werden. Hier in der mystischen Erfahrung, in der Überwindung der auf Dialektik ausgelegten menschlichen Sprache – die dazu neigt, Gott zu einer definierbaren und operationalisierbaren Wirklichkeit zu erklären und sich selbst als Schlüssel zu dieser Wirklichkeit zu präsentieren – und der gleichzeitigen Rückkehr zu der überlieferten Sprache, die die göttliche Wirklichkeit in einem der jeweiligen Tradition adäquaten Maße transparent machen kann, liegt m.E. das „dialogische Potential des Mystischen“⁹² und nicht in seiner grenzsprengenden Kraft auf eine andere Tradition hin.⁹³ Vor diesem Hintergrund kann Ralf Stolina behaupten,

die negative Theologie im hier geklärten Sinne ist Rede von Gott auf der Grundlage seiner Offenbarung und Mitteilung und unter dem Gesichtspunkt der Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung und Mitteilung, die die Verborgenheit nicht aufhebt, sondern konkretisiert als Gottes Verborgenheit.⁹⁴

Die Negative Theologie scheint damit einen verantwortbaren Umgang mit dem in der christlichen Tradition fest verankerten Glaubensgut zu garantieren, ohne dieses zu verabsolutisieren.⁹⁵ Bereits Karl Rahner hat auf die Notwendigkeit einer systematisch begründeten mystischen Theologie bzw. Theologie der Mystik hingewiesen, damit die von der Erfahrung abgekoppelte Theologie

⁹² FRITSCH-OPPERMANN, 456.

⁹³ Zu dieser Auffassung s. etwa den Aufsatz von E. ROZETT, „Angela di Foligno (1248/49–1309) und Dölpapa Sherab Gyaltzen (1292–1361) Beispiele religiöser Grenzüberschreitung“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 197–210, in dem der Versuch unternommen wird, zu zeigen, dass „die Christin buddhistischer klingt als der Buddhist und er, der offizielle Atheist, klingt theistischer als sie, die doch an Gott glaubte“ (S. 198).

⁹⁴ STOLINA, 179.

⁹⁵ Einen vergleichbaren Vorschlag, wie man den „dritten“ Weg eines auf mystischer Spiritualität gegründeten religiösen Dialogs jenseits von Absolutismus und Relativismus einschlagen kann, präsentiert E. WOLZ-GOTTWALD auf der Basis der Drei-Augen-Lehre des Hugo von St. Viktor, s. „Mystik – Hoffnung für den religiösen Dialog?“, in *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 3, 1995, 50–66. Vgl. in diesem Zusammenhang auch M. ENDERS, „Das Unübertreffliche im Verständnis der monotheistischen Religionen – zur interreligiösen Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘“, in E. BIDESE, A. FIDORA, P. RENNER (Hg.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt, 2008, 71–99.

einerseits wieder mystagogisch werden kann,⁹⁶ andererseits damit „wir verständnisvoll und kritisch zugleich in einen Dialog mit der ‚mystischen‘ Theologie und den mystischen Erscheinungen des Ostens eintreten können.“⁹⁷

⁹⁶ K. RAHNER, „Frömmigkeit früher und heute“, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln usw., 1962, 11–31, hier 22 formuliert folgendes Axiom: „der Fromme (Christ) von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“

⁹⁷ K. RAHNER, „Mystische Erfahrung und mystische Theologie“, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln usw., 1975, 428–438, hier 438.

2. TAUFTHEOLOGIE UND EKKLESIOLOGISCHE SELBSTWAHRNEHMUNG

EDE CSONT¹

Zusammenfassung. Unter dem Namen „*Tauftheologie und ekklesiologische Selbstwahrnehmung*“ veröffentliche ich den dritten, abschließenden Teil meiner Arbeit „*Die Taufe aus der Sicht der christlichen Einheitsbewegung*.“ (Die ersten zwei Teile erschienen in der Studia UBB Theol. Cath. Lat. 2009/2, und 2010/1).

In den Jahrhunderten nach Augustinus wird die Frage lebhaft weitergeführt, unter welchen Bedingungen eine außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gespendete Taufe gültig sein kann. Zugleich rückt das Verhältnis der Initiationssakramente zueinander immer mehr ins Blickfeld, insbesondere das Verhältnis zwischen Taufe und Firmung. Das große Schisma und die darauffolgende unterschiedliche theologische Entwicklung im Osten und Westen macht eine einheitliche Meinungsbildung noch schwieriger.

Im 20. Jahrhundert gewinnt die Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der Taufe durch die ökumenische Bewegung einen neuen Impuls. Zwar haben viele Konfessionen die Taufe gegenseitig anerkannt, aber die ekklesiologischen Folgen, beziehungsweise der theologische Hintergrund, der diesen Schritt für die einzelnen Konfessionen möglich machte, wurde weniger erleuchtet.

Schlagwörter: Akribie, Oikonomie, Einheit der Initiationssakramente, Zahl der Sakramente, Ökumenismus, Lima Dokument (BEM), gegenseitige Anerkennung der Taufe, gestufte Kirchenzugehörigkeit.

2.1 Osten und Westen im Dialog und Auseinandersetzung

2.1.1 Die Nachwirkung des Ketzertaufstreites

Augustinus meinte, dass die endgültige Lösung des Ketzertaufstreites durch die Entscheidung eines ökumenischen Konzils erreicht werden sollte. Tatsächlich fanden nach den Konzilien von Karthago zur Zeit Cyprians weitere regionale und ökumenische Konzilien statt, die unter anderem auch über die Form der Aufnahme von Häretikern in die Kirche beraten haben. Zu der afrikanischen Praxis der Wiedertaufe bemerkt das Konzil von Arles (314), dass man Häretiker, welche die Dreifaltigkeit bekennen und auf diese getauft wurden, durch die Handauflegung in die Kirche aufnehmen sollte. Die

¹ Seminarium Incarnatae Sapientiae – Priesterseminar, 510010 – Alba Iulia, str. Mitropolit Andrei Saguna, 5, cse2000@yahoo.com.

Handauflegung sollte den Heiligen Geist vermitteln. Wenn diese jedoch die Dreifaltigkeit nicht bekennen, so sollte man sie taufen.²

Das Konzil von Nicäa (325) gibt die Anweisung, dass die Paulianisten³ wiedergetauft werden sollen, während die Novatianer oder „Reinen“, wie sie sich nennen, durch die Handauflegung in die Kirche aufgenommen werden sollen.⁴ Ähnlich äußert sich der 7. Kanon des Konzils von Konstantinopel (381): die Arianer, Macedonianer, Sabbatianer, Novatianer, Quartodecimaner und Apollinaristen sollen in die katholische Kirche aufgenommen werden, indem sie ihren Häresien absagen und dann mit dem Myron die Stirn und Sinnesorgane besiegelt und gesalbt werden indem man dabei sagt: „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes.“ Nicht anerkannt wird bei dem I. Konzil von Konstantinopel die Taufe der Montanisten und Sabellianer, die die Dreifaltigkeit nicht anerkennen. Ebenfalls ungültig sei die Taufe der Eunomianer, da sie mit *einer* Untertauchung taufen. Diese sollen in die Kirche aufgenommen werden, indem man an ihnen den ganzen Initiationsritus vollzieht, so wie das für die Heiden vorgesehen ist.⁵ Auch Papst Pelagius I. (556–561) hält die Taufe der Häretiker auf den Namen Jesu mit nur einer Untertauchung für ungültig. Sollte aber ein Häretiker auf die Dreifaltigkeit getauft worden sein, so ist er durch einen Versöhnungsakt in die Kirche aufzunehmen.⁶ Vereinzelt gibt es jedoch Stimmen, die eine Taufe „auf den Namen Jesu“ für gültig halten.⁷ Durch diesen Ausdruck wird der Bezug der Taufe zu dem Heilsgeschehen im Tod und Auferstehung Christi in den Vordergrund gestellt.⁸ Das braucht jedoch den Bezug auf die

² H. DENZINGER, P. HÜNERMANN (Hgg.), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, 2001 (im Folgenden: *DH*), 123: „De Afris, quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum inponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum; quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.“

³ Anhänger des Paulus von Samosata.

⁴ Zu den Novatianern äußert sich der 8. Kanon (vgl. *DH*, 127) und zu den Paolianisten der 19. Kanon (vgl. *DH*, 128) des Konzils von Nizäa. Vgl. auch J. WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, 1. Bd., Paderborn, 1998, 15. Zu der Aufnahme der Novatianer und Montanisten durch die Handauflegung äußert sich auch Innozenz I. (vgl. *DH*, 211).

⁵ WOHLMUTH, 35.

⁶ *DH*, 445.

⁷ So Papst Nikolaus I. (858–867) in seiner Antwort an die Bulgaren, 866 (vgl. *DH*, 646).

⁸ M. FLORIO, *L'iniziazione cristiana in prospettiva ecumenica*, Città di Castello, 2001, 176–177: „„battezzati in Cristo Gesù' si intende indicare il fatto che il battesimo associa ontologicamente al mistero pasquale di Cristo“; E.-M. FABER, „Taufe“, in W. THÖNISSEN

Dreifaltigkeit nicht auszuschließen. Cyprian und Stephan verwendeten den Ausdruck „Taufe im Namen Christi“ in diesem Sinne, da sie darunter die Taufe auf die Dreifaltigkeit verstanden. Da die Taufe auf die Dreifaltigkeit den christologischen Aspekt impliziert, umgekehrt jedoch das nicht eindeutig ist, bevorzugte man schließlich die Dreifaltigkeitsformel.⁹

Als allgemeine Regel scheint zu gelten, dass eine Taufe als gültig zu betrachten ist, wenn sie mit dreimaligem Untertauchen auf die drei göttlichen Namen erfolgt ist, und wenn der Getaufte an die Dreifaltigkeit glaubt. So hält Athanasius fest, dass unter der Trinitätsformel wirklich die drei göttlichen Personen gemeint sein müssen und selbst Augustinus bemerkt, dass das Wasser die Kraft zur Reinigung der Seele nicht durch das Wort erhält, das man sagt, sondern dadurch, das man glaubt.¹⁰ Obwohl für Augustinus die Taufe ihre Gültigkeit dadurch erhält, dass sie richtig vollzogen wurde, kommt er an dieser Stelle der Ansicht des Athanasius nahe.¹¹ Diese Ansicht kommt bei der Anweisung zum Vorschein, dass man die Paolianisten wiedertaufen soll. Als Begründung wird angeführt, dass diese nicht an die Gottheit Christi glauben, obwohl sie im Namen der Dreifaltigkeit taufen.¹² Jedenfalls begründet Innozenz I. (402–417) die unterschiedliche Regelung des Konzils von Nizäa bezüglich der Aufnahme der Paolianisten und Novatianer in die Kirche damit, dass die Paulianisten nicht auf die Dreifaltigkeit taufen, die Novatianer jedoch auf die Dreifaltigkeit taufen und an diese glauben.¹³ Zusätzlich muss man noch in Betracht ziehen, dass das Dekret von Nicäa ein Disziplinardekret ist, was praktisches Verhalten bestimmt und noch keine theoretische Lösung gibt. Die Wiedertaufe der Paolianisten könnte als eine Taufe *sub conditione* aufgefaßt werden.¹⁴

(Hg.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg im Breisgau, 2007 (im Folgenden: LÖK), 1331: „Mitte des Taufgeschehens ist die Teilgabe am Geschick Jesu Christi. Bezugspunkt der T[aufe] ‚auf den Namen Jesu Christi‘ ist das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi in seiner eschatologischen Bedeutsamkeit.“

⁹ Siehe im ersten Teil des Artikels (*Studia UBB Theol. Cath. Lat.*, 2009/2).

¹⁰ AUGUSTINUS, *Io.eu.tr.* 80.3.9-11/ 529: „Vnde ista tanta uirtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente uerbo, non quia dicitur, sed quia creditur?“

¹¹ J. ERNST, *Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche*, Mainz, 1901, 88–89.

¹² Y. CONGAR, „Uniti nel battesimo, disuniti nell’Eucaristia?“ , in *Saggi Ecumenici*, Roma, 1986, 218.

¹³ *DH*, 214.

¹⁴ ERNST, 87: „Auch für die alte Zeit und speziell bezüglich des wichtigsten und notwendigsten Sakramentes der Taufe, galt selbstverständlich das Prinzip, daß das Sicherere zu wählen ist, wo die Gültigkeit des Sakramentes in Frage kommt.“

Die Konsensbildung der Gesamtkirche nimmt zunächst eine mittlere Stellung zwischen der von Augustinus und der von Cyprian vertretene Ansicht. Man verlangt den Glauben an die Dreifaltigkeit, was Augustinus zur Gültigkeit der Taufe nicht für nötig hielt und zugleich vermeidet man alle Häretiker unterschiedslos wiederzutaufen, so wie das Cyprian verlangte. Dann aber übernimmt der Westen immer mehr die Ansicht des Papstes Stephan und die Begründungen Augustins, während die Ostkirchen eher geneigt sind, Cyprian zu folgen.¹⁵ Die westliche Lehre vertritt etwa Papst Gregor II. (715–731), als er schreibt, dass eine auf die Dreifaltigkeit gespendete Taufe gültig ist, auch wenn der Spender unwürdig ist, oder wenn der Getaufte das Glaubensbekenntnis nicht abgelegt hat.¹⁶

In Anlehnung an Cyprian betont man im Osten immer stärker, dass die Häretiker höchstens die Wassertaufe geben können. Alle anderen Sakramente, die ein Priester einer häretischen Gemeinschaft spendet, sind ungültig, da dieser infolge seiner Sünde das Priesteramt verloren hat und von dem Heiligen Geist verlassen wurde. Nur ein untadeliger Bischof kann mit dem Heiligen Geist den Myron weihen. Myron aber braucht man um Priester zu weihen oder den Initiationsritus zu vollziehen. Durch diesen Gedankengang, den sich die orthodoxen Kirchen zu eigen machten, nahmen sie von der römischen Sichtweise Abstand.¹⁷ Auch bezüglich der Lehre Augustins, dass Laien gültig taufen können, ist der Osten zurückhaltender.¹⁸

Die unterschiedliche Praxis in der Ostkirche und in der Westkirche erklärt sich mit einer unterschiedlichen Akzentsetzung in der Ekklesiologie. Der Osten nimmt die Sakramente als Heilshandlungen der *einen* Kirche wahr. Wo es keine Kirche gibt, dort können auch keine Sakramente sein. Die Kirche

¹⁵ W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, 1. Bd., Gütersloh, 1995, 93.

¹⁶ *DH*, 580.

¹⁷ E. LODI, „La cresima nelle Chiese d’Oriente e nel Protestantismo”, in *Rivista di Pastorale liturgica*, 1, 1963/64 (im Folgenden: *RPLi*), 28: „Se i santi canoni decretano che i convertiti dall’eresia vanno unti con il santo myron e siano marcati dal sigillo con la stessa formula, ciò proviene dal fatto che gli eretici non hanno la crismazione, essendo privati del sacerdozio, perché solo il vescovo attraverso la grazia divina confeziona il crisma. In altri termini, se il battesimo di certi eretici è riconosciuto, lo si deve al principio dell’*economia*; ma gli altri sacramenti degli eretici sono completamente invalidi, perchè coloro passati all’eresia, sono decaduti dal sacerdozio (come coloro che sono stati ordinati nell’eresia dagli eretici), non hanno ricevuto una ordinazione valida.”; B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung*, Freiburg im Breisgau, 1983, 58; L. HEISER, *Die Taufe in der orthodoxen Kirche*, Trier, 1987, 108.

¹⁸ J. BAUMGARTNER, *Das Sakrament der Taufe*, Freiburg Schweiz, 1976, 31.

nimmt durch die Feier der Mysterien ihre Aufgabe wahr, die Welt zu heiligen und wird selbst durch diese *mysteria* als Leib Christi aufgebaut. Im Westen ist die Verbindung zwischen den Sakramenten und der Kirche nicht so ausgeprägt. Die Sakramente der Taufe, Firmung und Weihen erhalten ihre Gültigkeit durch den *character indelibilis*, den sie verleihen. Insofern haben sie ihren letzten Grund in Gott selbst und nicht in den äußeren Umständen, unter denen das Sakrament gespendet wird. Deswegen dürfen sie nicht wiederholt werden.¹⁹

Sollte man tatsächlich annehmen, dass der Gnadenzustand des Spenders für die Gültigkeit der Sakramente erforderlich ist, so würde man damit eine allzu große Last dem Spender aufladen.²⁰ Zusätzlich erschiene damit die Heilshandlung als menschliches Werk und nicht hauptsächlich als Werk Gottes, wie dies auch die Orthodoxen bekennen.²¹ Diesen Erwägungen zufolge läßt sich ein Schwanken in der östlichen Theologie um die Anerkennung eines *character indelibilis* feststellen. Die Anerkennung des *character indelibilis* hätte die Unwiederholbarkeit des Sakramentes zu Folge, die Praxis jedoch sieht eine Wiederholung im Falle der Häresie oder Schisma vor.²² Beim Versuch, die beiden Ansichten miteinander zu versöhnen, bemerken einige orthodoxe Theologen, dass das gegenseitige Verwiesensein von den Sakramenten und der Kirche beibehalten werden muß. Sie wenden sich zugleich mit erneutem

¹⁹ R. HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln, 1979, 170: „a) im Osten führt die Primärsetzung kirchlicher Einheit zur grundsätzlichen Ablehnung der Gültigkeit von außerhalb der Kirche gespendeten ‚mustēria‘; deshalb die Wiederholbarkeit der ‚mustēria‘.

b) *im Westen* liegt das Hauptgewicht nicht auf der Ekklesiologie, sondern auf der Struktur der Sakramente, die unabhängig vom Gnadenstand ihrer menschlichen Spender in sich gültig das ‚unauslöschliche Merkmal‘ einzuprägen vermögen; deshalb Unwiederholbarkeit von Taufe, Firmung und Ordinationen.“

²⁰ P. HINCHLIFF, *Cyprian of Carthage and the unity of the Christian Church*, London, 1974, 54: „Cyprian’s rigid view of the church, the sacraments, the Holy Spirit and the priesthood, which in some sense he continued to hold all his life, had disadvantages too. If you believed that God’s favour was strictly limited to his true and faithful worshippers and was to be dispensed only by his true and faithful ministers, this enabled you, to demand high and absolute standards of behaviour from the Christian community. It also imposed a quite terrible strain upon the clergy, who carried this responsibility.“

²¹ P. NEUNER, *Ekklesiologische Implikationen der Taufe*, in *Cath(M)*, 62 (2008), 18–38, 22: „Die Tatsache, dass der Name des dreieinigen Gottes über den Taufbewerber herabgerufen wird, ist gewichtiger als eventuelle Mängel im Glauben, in der Amtsvollmacht und selbst in der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Getauften. Trotz dieser Entscheidung, die sich durchsetzen konnte, hat man am Grundsatz *Extra ecclesiam nulla salus*, also der Begründung Cyprians für die gegenteilige Praxis, festgehalten.“

²² HOTZ, 165–168.

Interesse der Theologie Augustins zu. Auch die orthodoxe Theologie weiß nämlich, dass der Priester nur ein Werkzeug Gottes ist und nicht aus eigener Kraft die Heiligung vollbringt. Dieser Gedanke läßt sich am besten durch die Theologie Augustins begründen.²³ Es ist ebenfalls nicht unbedeutend, dass viele Orthodoxen – Priester wie Laien – den Katholiken und Protestanten das Christsein nicht absprechen würden, obwohl sich der Osten die Lehre Cyprians zu eigen gemacht hat.²⁴

2.1.2 Akribeia und Oikonomia

Nach dem großen Schisma 1054 wurde es üblich nichtorthodoxe Christen durch Firmung in die orthodoxe Kirche aufzunehmen. Infolge eines synodalen Beschlusses 1756 unter Patriarch Kyrillos V. entschied die griechische Kirche, Katholiken und Armenier, die sich zur Orthodoxie bekehren wollten, neu zu taufen. In der russischen Kirche wurde es nach einer Zeit schwankender Praxis

²³ K. RAISER, „Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft. Ein Überblick über die ökumenische Diskussion“, in *Ökumenische Rundschau* (im Folgenden: *ÖR*), 53 (2004), 310: „Florovsky hatte dafür plädiert, dass die orthodoxen Kirchen die von ihnen nie wirklich verstandene theologische Position Augustins ernst nehmen sollten; denn wenn Cyprian auch Recht zu geben sei, dass die Sakramente nur *in* der Kirche vollzogen werden können, so hätte er das *in* zu eng interpretiert und daher hätte auch das orthodoxe Selbstverständnis die Identifikation der kanonischen mit den charismatischen Grenzen der Kirche nie völlig akzeptiert.“; HOTZ, 170: „Das eigenartige Schwanken mancher neuerer orthodoxer Theologen, welche zwar den östlichen Standpunkt in ihrer Traditionsgebundenheit gewahrt sehen möchten, aber gleichzeitig auch wie P. N. Trembelas geneigt sind, ein ‚unauslöschbares Siegel‘ bei den ‚mustēria‘ anzunehmen, ergibt sich aus der Einsicht, daß der östliche Gesichtspunkt die Folgerung nahe legt, daß die Spendung der ‚mustēria‘ dann also doch vom Gnadenstand des Spenders abhängt, also nicht Christus, bzw. der Hl. Geist, sondern der Mensch kraft seines Charismas dann der Spender wäre. Das aber widerspricht der östlichen Sicht des Priesters als einem bloßen Werkzeug Gottes.“

²⁴ CONGAR, „Uniti nel battesimo, disuniti nell’Eucaristia?“, 219: „[I]l vincolo tra rito e fede, disciplina canonica e fede, è avvertito in modo piu stretto in Oriente; dall’altro, il simbolo in cui è professata la fede battesimale è, alla lettera, *intangibile*, considerato come l’espressione dell’ingresso nella Chiesa e dell’appartenenza [...] Ammettere un battesimo al di fuori dello spazio occupato dalla Chiesa, non è ammettere che la Chiesa esiste al di fuori della Chiesa? Tutta una tradizione ortodossa conserva, insomma, la posizione di san Cipriano. [...] Numerosi sono gli ortodossi, fedeli, ministri ordinati, teologi, che sanno che siamo cristiani e battezzati! Del resto non si può parlare di una tradizione ortodossa costante e omogenea.“; HOTZ, 163: „innerhalb der Orthodoxie [sind] im Prinzip die Voraussetzungen für den rechtmäßigen (menschlichen) Spender von ‚wirklichen‘ und ‚heilsamen mustēria‘ enger gefaßt [...] als in der katholischen Kirche, selbst wenn es nicht an östlichen Theologen mangelte, die sich die katholische Auffassung zu eigen gemacht haben.“

ab 1757 zur allgemeinen Regel, beim Übertritt von Christen anderer Konfessionen nur die Firmung zu spenden ohne sie wiederzutaufen.²⁵ Ebenfalls ist es Katholiken grundsätzlich verboten, die Eucharistie bei den Orthodoxen zu empfangen. Dieses Verbot begründen einige damit, dass Christen anderer Konfessionen aus orthodoxer Sicht als ungetauft gelten. Als nun die heilige Synode des Moskauer Patriarchats 1969 entschied, den Katholiken die Sakramente zu spenden, wenn sie um diese erbitten, brachte das die Empörung der Klöster auf dem Athosberg und der Heiligen Synode von Griechenland mit sich. Patriarch Athenagoras wies Katholiken von dem Empfang der Eucharistie nicht zurück, verbot jedoch Orthodoxen, bei den Katholiken die Eucharistie zu empfangen.²⁶ Angesichts dieser entgegengesetzten Praxis in der russischen und in der griechischen Kirche stellt sich im Abendland die Frage, nach welchem Kriterium die orthodoxen Kirchen ihre Aussagen über die Gültigkeit eines Sakraments treffen.

Aus orthodoxer Sicht ist zunächst zu unterscheiden zwischen der Anerkennung der „Realexistenz“ (*hypostaton*) oder der „Gültigkeit“ (*enkyon*) der Taufe.²⁷ Eine Taufe, die real stattgefunden hat, kann in der Hinsicht auf ihre Gültigkeit aus zwei Blickwinkeln gewertet werden. Nach dem Gesetz der *akribeia*, welche eine strenge Durchsetzung der kanonischen Ordnung fordert, ist jedes nichtorthodoxe Sakrament ungültig. Es werden hauptsächlich zwei Argumente gegen die Anerkennung der heterodoxen Taufe angeführt. Diese wurden nicht gemäß dem Ritus der orthodoxen Kirchen gespendet (dreimaliges Untertauchen in geweihtem Wasser) und es besteht nicht die Eintracht im Glauben mit den anderen Kirchen, was eine Anerkennung der Taufe voraussetzen würde.²⁸

Um jedoch die Schärfe des Gesetzes zu mildern, gibt es die Regel der *oikonomia*. Die *oikonomia* hat das Heil der Seelen vor Augen und übt Nachsicht in der Anwendung des Gesetzes, wenn das Gesetz in einem bestimmten Fall nicht dem Heil der Seelen dienen würde.²⁹ Wenn nun

²⁵ HOTZ, 167; Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna, 1992, 180.

²⁶ CONGAR, „Uniti nel battesimo, disuniti nell’Eucaristia?“, 219–220.

²⁷ V. PHIDAS, „Taufe und Ekklesiologie“, in *ÖR*, 53 (2004), 361–370, 370.

²⁸ A. VLETSIS, „Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation“, in *ÖR*, 53 (2004), 318–336, 328–329.

²⁹ E. CH. SUTTNER, „Akribie“, in *LÖK*, 22; HOTZ, 162: „Grundsätzlich gilt nach dem Gesetz der ‚akribeia‘, daß ein ‚mustērion‘ welches außerhalb der orthodoxen Kirche zelebriert wird, selbst wenn dies nach dem Ritual geschieht, selbst wenn sein Spender vor seinem Abgleiten in das Schisma oder die Häresie die Weihe kanonisch und ohne Unterbrechung der apostolischen Sukzession erhalten hat, vom orthodoxen Gesichtspunkt aus unter keinen Umständen als gültig qualifiziert werden kann.“

Orthodoxe die Taufe anderer Konfessionen anerkennen, so tun sie das sozusagen aus Nachsicht, aber streng genommen ist ein Christ entweder orthodox, oder er ist kein Christ.³⁰ Gerade in den konservativen orthodoxen Kreisen, wie bei den Mönchsgemeinschaften auf dem Berge Athos wird immer wieder diese letztere Ansicht vertreten.³¹ Das von der Scholastik geprägte westliche Denken ist an klare Unterscheidungen gewöhnt und sieht mit Unverständnis das eigenartige Schwanken in der Praxis der orthodoxen Kirche:

Nach den strengen lateinischen Rechtsvorstellungen erscheint die orthodoxe Anwendung ihrer beiden Prinzipien zu wenig stringent. Die katholische Kirche verlangt ein äußerlich sichtbares Unterscheidungsmerkmal, gemäß dem sich die Gültigkeit aller Sakramente entscheiden läßt, und dieses Merkmal ist die Gültigkeit der Weihe beim Spender. Diese hängt wiederum von der Gültigkeit der Weihe beim ordinierenden Bischof ab, das heißt: von der apostolischen Sukzession. Ist diese gewährleistet, sind auch die Sakramente gültig, selbst wenn es sich um einen von der Kirche getrennten Spender handelt.³²

Bei der Anwendung des Prinzips der *oikonomia* ist es jedenfalls auch für die orthodoxe Kirchen von Bedeutung, ob bei der Spendung der Sakramente die apostolische Sukzession bzw. der rechte Glauben bewahrt worden ist. Sind, diese vorhanden, so ist die Orthodoxie eher bereit, das Amt und die Sakramente als gültig zu akzeptieren. Diese Praxis könnte zu dem Schluß führen, dass die Ortskirchen nach eigenem Urteil entscheiden können, ob ein Sakrament als gültig zu betrachten ist, oder nicht. Diese Ansicht wurde tatsächlich von einigen orthodoxen Theologen vertreten, auch wenn sie nie mehrheitlich angenommen wurde.³³

³⁰ VLETSIS, 329: „Ein Anspruch anderer Kirchen auf Gültigkeit bestünde nicht, es sei denn eine Regelung kat’oikonomian (κατ’ οἰκονομίαν) gewährte dies, wie sie in der Orthodoxie anzutreffen ist: aus pastoraler Sorge erlaubt die Kirche eine Milderung der Strenge (Akririe) der Kanones, die der Schwachheit ihrer Mitglieder wegen bei der Anerkennung der Taufe von ‚Heterodoxen‘ herangezogen wird.“; PHIDAS, 364: „Im andauernden Verständnis der Kirche wurde das Kriterium der Taufe konsequent und kontinuierlich als höchstes kanonisches Prinzip (Exaktheit – akribieia), aber auch als nachsichtige oder flexible ekklesiale Versöhnung (Milde – oikonomia) hervorgehoben, so dass sie sowohl der Einheit als auch dem Auftrag der Kirche in der Heilsgeschichte dienlich sein konnte.“

³¹ Y. CONGAR, „Da Pio IX a Giovanni XXIII“, in *Saggi Ecumenici*, Roma, 1986, 39–40: „Ricordatevi che, un anno e mezzo fa, i monaci del Monte Athos hanno scritto una grande lettera contro il dialogo teologico ortodosso-cattolico: Non c’è dialogo possibile con quelli che non sono cristiani [...] In linea di massima, per loro, non siamo battezzati e il Monte Athos è talmente importante nell’ortodossia.“

³² HOTZ, 163.

³³ Diese Ansicht vertrat z.B. K. Dyovouniotis (1872–1943), Professor der Dogmatik und Moraltheologie an der Universität von Athen (vgl. SPITERIS, 181–182).

Bezüglich der Sakramentspendung außerhalb der Orthodoxie fragt sich Bulgàkov, inwiefern diese Sakramente ihre Wirkung ausüben können und dem Empfänger nützlich sind. Er vergleicht die Sakramente der Nichtorthodoxen mit Fenstern, durch die man zwar den Himmel erblicken kann, aber dieser Himmel ist den anderen Konfessionen nicht in den Maßen zugänglich wie den Orthodoxen. Man kann nicht den Grad bestimmen, um wieviel die nicht-orthodoxen Sakramente an Wirkung verlieren im Bezug zu der Fülle, die der Kirche gegeben wurde bzw. angesichts des Grades an bewahrter Einheit ihnen zugerechnet wurde. Immerhin kann man nicht ausschließen, dass diese Sakramente immerhin die Gaben der göttlichen Gnade vermitteln, wenn auch in vermindertem Maße.³⁴

Vor allem wenn man in Betracht zieht, dass die ökumenischen Konzilien der Antike sogar die Taufe der Arianer als gültig annahmen, kann man sich fragen, wieso aus orthodoxer Sicht der katholischen oder evangelischen Taufe nicht zumindest dieselbe Gültigkeit zugesprochen werden kann. Man erwägt deshalb auch in orthodoxen Kreisen, die Taufe anderer Konfessionen nicht nur gemäß der *oikonomia* sondern durchaus auch im Sinne der *akribeia* als gültig anzuerkennen.³⁵

2.1.3 Die Einheit der christlichen Mysterien und die Siebenzahl der Sakramente

Papst Benedikt XII. richtete in einem Brief unter anderem den Vorwurf an die Armenier, dass diese die Taufe nur dann für gültig halten, wenn der Getaufte nach der Wassertaufe mit Chrisam gesalbt wird und dann die

³⁴ S. N. BULGÀKOV, *La Sposa dell'Agnello*, Bologna, 1991, 459: „I sacramenti dei non ortodossi sono per essi come delle finestre, aperte sul cielo, che è da essi accolto attraverso appunto queste finestre. Il cielo è uno solo, si differenzia soltanto il modo della sua ricezione. Queste diverse finestre di fatto restano impenetrabili a tutte le altre confessioni, quantunque attraverso di esse si contempi lo stesso cielo. [...] Non si vedono tuttavia ostacoli di principio al fatto che si riconosca che questi sacramenti, anche se diminuiti nell'efficacia, nondimeno restino dei portatori efficaci dei doni di grazia, siano cioè salutari, in quanto uniscono coloro che li ricevono al corpo della chiesa (certo, la ricezione di fatto di questo dono da parte delle singole persone, opus operantis, è un mistero del disegno di Dio).”

³⁵ VLETSIS, 330: „Wenn nun selbst den arianischen Kirchen das Bekenntnis zum Namen des Dreieinen Gottes nicht abgesprochen wird, kann man dies heute bei Kirchen wie der katholischen oder auch der evangelischen? Mittlerweile werden auch in den orthodoxen Kirchen Stimmen laut, die die Anwendung dieses Kanons nicht im Lichte einer Oikonomia sehen, sondern durchaus als die akribische (genaue, den Kanones gemäß) Haltung der Kirche betrachten.”

Eucharistie empfängt.³⁶ Im XIV. Jahrhundert, als dieser Brief geschrieben wurde, galt es im Westen als selbstverständlich, dass unter der Taufe die Wassertaufe zu verstehen sei, die als erste der sieben Sakramente, von der Firmung und der Kommunion abgesondert, gewöhnlich schon im Säuglingsalter empfangen wurde. Die Scholastik legte fest, dass die Form der Taufe die Dreifaltigkeitsformel „Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“³⁷ und die Materie der Taufe ausschließlich das Wasser ist.³⁸ Dieser Definition ging eine lange Entwicklung voraus. Die Trennung der beiden Sakramente Taufe und Firmung erfolgte im Westen durch die Regelung, dass die abschließenden Riten (Handauflegung, zweite Salbung, Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen) dem Bischof vorbehalten wurden, der nicht immer bei der Taufe anwesend sein konnte. So bestimmte die Synode von Elvira, dass die Taufe, die nicht vom Bischof gespendet wurde, später von diesem durch die Handauflegung/ Segnung vollendet werden muss.³⁹ Die Päpste begründeten ihre Anweisung damit, dass es nur Bischöfen zusteht, die Salbung nach der Taufe zu geben, gewöhnlich mit Apg 8,14-25.⁴⁰ Zusätzlich schob sich im Westen die Erstkommunion zwischen die zwei Initiationsriten, was die Frage aufkommen läßt, was für eine Bedeutung noch der Firmung zugemessen werden kann, wenn man schon in das zentrale Mysterium der Kirche, – die Eucharistie – initiiert wurde. Christ sein bedeutet doch Christus, dem mit dem Heiligen Geist Gesalbten, gleichgeformt zu werden.⁴¹ Die geläufige Antwort auf die Frage wann man Christ wird, lautet: mit der Taufe. Und doch kann eine Person im vollen Sinne Christ genannt werden, und ihre Eingliederung in die Kirche als abgeschlossen betrachtet werden, wenn diese als Krönung des Initiationsprozesses, nach der Taufe und Firmung die Kommunion empfängt.⁴²

³⁶ „*Libellus Cum dudum ad Armenios*“, 1341 (*DH*, 1016).

³⁷ THOMAS VON AQUIN, *S.Th.* 3.66.5/ 165.

³⁸ THOMAS VON AQUIN, *S.Th.* 3.66.3-10/ 155–193; Die Lehre der römisch katholischen Kirche unter dem Einfluss der Scholastik hinsichtlich der Taufe und Firmung ist wohl am besten in dem Armenierdekret des Konzils von Florenz zusammengefaßt (vgl. *DH*, 1310–1319).

³⁹ *DH*, 120–121.

⁴⁰ Innozenz I., im Jahr 414 (vgl. *DH*, 215) und Innozenz IV. im Jahr 1254 (vgl. *DH*, 831).

⁴¹ R. FALSINI, „La cresima: sacramento dello Spirito Santo?“, in *RPLi*, 18: „Sono poi da valutare i rischi della separazione prolungata della cresima dal battesimo come lo scavalamento sull'eucaristia, qualora si accetti che nella cresima ci viene ‚donato‘ lo Spirito: un ‚cristiano‘ senza la ‚cresima‘ non lo è nemmeno di nome (conforme a Cristo, ‚Unto‘).“

⁴² M. AUGÉ, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, Roma, 2004, 328–329.

In den Ostkirchen legte man aus diesen Erwägungen größeren Wert auf die Einheit der Initiationsriten und verzichtete dafür auf die Anwesenheit des Bischofs für die Salbung. So war es dem Priester gestattet, selbst alle Initiationsriten zu vollziehen. Somit konnte man die alte Ordnung bei dem Empfang der Initiations sakramente (Taufe, Firmung, Eucharistie) beibehalten,⁴³ und es stellte sich auch nicht die Frage nach der theologischen Abgrenzung der Firmung von der Taufe.⁴⁴ Im Gegensatz zu der lateinischen Kirche, welche an die Gültigkeit von Sakramenten, die vor der Firmung gespendet wurden, festhält, ist es die Praxis der griechischen Kirche, vor der Taufe und Firmung keine anderen Sakramente zu spenden.⁴⁵

Obwohl man im Osten die westliche Definition von den sieben Sakramenten übernommen hat, blieb die scharfe Abgrenzung der Sakramente voneinander und ihre Beschränkung auf sieben der orthodoxen Theologie fremd. Die Orthodoxen bemerken, dass es eigentlich ein Mysterium gibt, Christus selbst. Alle heiligen Handlungen, die die Kirche vollzieht, haben ihren Grund in Christus und gelten als Mysterien. Angesichts der Lehre von sieben Sakramenten in der lateinischen Kirche stimmen die Orthodoxen zu, dass es sieben sind und fügen hinzu, dass es durch Gottes Gnade auch mehr sein können, da jede Heilshandlung der Kirche ein Mysterium/Sakrament ist. Aus diesem Grund akzeptieren die Orthodoxen auch keine Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien.⁴⁶

⁴³ G. GÄDE, *Battesimo e confermazione*, Palermo, 2002, 116–117; FLORIO, 61.

⁴⁴ HEISER, 106: „Die angeblich für ‚die Ritenzuordnung wichtige Frage [...]‘: Wo hört die Taufe auf, fängt die Firmung an?“ ist deshalb keine Frage der östlichen Theologen (bis heute), weil Tauchbad und Salbung als ein Sakrament Nachvollzug der Taufe Christi sind.“

⁴⁵ LODI, 27.

⁴⁶ A. KALLIS, „Sakrament; (4) Ostkirchliche Theologie“, in *LÖK*, 1199–1201; HOTZ, 273: „Nun ist es jedoch für das abendländische Denken charakteristisch, daß es klare Unterscheidungen, scharfkonturierte Abgrenzungen und juristisch umschreibbare Tatbestände irgendwelchen fließenden und unbestimmten Übergängen vorzieht. Innerhalb einer solchen Denkstruktur mußte die Auffassung der Siebezahl beinahe notwendig zu einer arithmetischen Begrenzung werden, welche klare Verhältnisse schaffte. Allerdings wurde damit die liturgische Einheit der ‚heiligen Handlungen‘ zerbrochen, was einen Verlust an Zeichenhaftigkeit dieser Riten bewirkte.“; HOTZ, 285: „Der andere (östliche) Weg geht von der Ansicht aus, daß es de facto nur ein ‚mysterion‘ gibt, nämlich dasjenige von Christus, in welchem das gesamte Mysterium unserer Erlösung enthalten ist. Aus diesem Verständnis heraus werden alle Besonderheiten, welche sich in den einzelnen ‚mysteria‘ finden, im Lichte des einen ‚mysterion‘, welches Christus ist, betrachtet und niemals in Form einer objektiven, selbsterklärbaren Existenz.“

Die Tiefen, die in einem Sakrament eröffnet werden, sind unausschöpflich und gehen weit über das hinaus, was ihr erkennbares Zeichen und ihre Definition uns ahnen läßt. Alle Sakramente haben ihren Grund in der Kirche als Sakrament der Sakramente, als Universalsakrament, das als Mysterium der Welt keine Grenzen kennt. Sakrament ist dementsprechend in seinem weitesten Sinn Wirkung der Kirche im Menschen. Deswegen kann man die göttlichen Gaben nicht ausschließlich an die sieben Sakramente und dadurch an die Hierarchie binden und auf diese beschränken. Es bestünde die Gefahr, die Kirche auf ihre hierarchische Struktur zu begrenzen und somit das ekklesiologische Gleichgewicht zu zerstören. Die apostolische Kirche besaß und verteilte die göttlichen Gaben frei, ohne immer die Vermittlung der Hierarchie zu benötigen. Gerade im Falle der Taufe, die auch von Laien gespendet werden kann, wird sichtbar, dass die Kraft der Kirche zu heiligen ihre institutionellen Grenzen überschreitet.⁴⁷ Augustinus begründete die Gültigkeit der donatistischen Taufe, indem er herausstellte, dass Christus der eigentliche Spender des Sakraments sei. Angesichts dieser Rückstellung der Person des Spenders im Falle der Taufe kann man sich fragen, ob das nicht auch für die anderen Sakramente gelten könnte. Gerade in den ökumenischen Gesprächen über das Amt könnten diese Erwägungen als hilfreich erweisen.⁴⁸

2.1.4 Pneumatologie und Sakramentaltheologie

Auch die Protestanten haben Probleme, die Lehre der katholischen Kirche von sieben Sakramenten anzunehmen. Ihre Bedenken sind jedoch ganz andere als die der Orthodoxen. Zwei Erwägungen haben die Protestanten zur Ablehnung der Firmung als Sakrament geführt, eine von exegetischer und die andere von theologischer Natur. Obwohl die katholische Theologie unter der Berufung auf Apg 8,14-25 zwischen Taufe und Handauflegung unterschied, bestritt Luther, dass die Firmung ein biblisches Fundament habe und durch Christus eingesetzt worden sei. Für ihn ist die Firmung ein kirchlicher Ritus,

⁴⁷ BULGÄKOV, 403–406.

⁴⁸ NEUNER, *Ekklesiologische Implikationen der Taufe*, 37–38: „Die Anerkennung der Taufe erfolgte auf der Basis der altkirchlichen Entscheidungen zur Ketzertaufe vornehmlich in der Auseinandersetzung um den Donatismus. Damit stellt sich die Frage, ob die Aussage Augustins, dass es Christus ist, der die Sakramente spendet, gleichgültig ob sie durch Petrus oder Paulus oder auch durch Judas vollzogen werden, nur auf die Taufe anwendbar ist. Warum sollte dieses Argument nicht auch für die Feier des Herrenmahls relevant sein? Gerade die Betonung, dass der Amtsträger ‚in persona Christi‘ handelt, besagt im Grunde ein, Zurücktreten der Person gegenüber demjenigen, der der eigentlich Handelnde ist. Hier wird der Amtsträger nicht herausgehoben, sondern es wird festgehalten, dass auch der Unwürdige Christi Willen und Werk wirksam vollzieht.“

der zwar auf die Apostel zurückgeht, aber kein Sakrament ist. Andererseits befürchtete man durch die Annahme der Firmung die Taufe als unvollständig und ergänzungsbedürftig zu entwerten.⁴⁹ Das an scharfe Unterscheidungen und Abgrenzungen gewohnte westliche Denksystem stellte die Protestanten wie die Katholiken vor ein Dilemma, das mit der scholastischen Theologie nicht zu lösen war, und das auch heute nicht als vollkommen gelöst erscheint. Wenn der Heilige Geist mit der Firmung gegeben wird, dann ist der Geist in der Taufe eben noch nicht gegeben. Wie wird man dann aber der Schriftstelle gerecht, dass man aus Geist und Wasser wiedergeboren werden muss (vgl. Joh 3,5)? Die Taufe wurde immer als Wiedergeburt aus Wasser und Geist gesehen, nicht nur aus Wasser. Ist aber der Heilige Geist schon in der Taufe gegeben, so erscheint die Firmung als überflüssig. Hinzu kommt noch, dass Christen, die sich schon zu einem christlichen Leben verpflichtet haben, vom nachträglichen Empfang der Firmung verwirrt sein können.⁵⁰

Die Protestanten lösten das Dilemma, indem sie auf die Firmung verzichteten und gewissermaßen als deren Ersatz die Konfirmation einführten. Die Bedeutung, die mit der Konfirmation verbunden wird, ist vielfältig und spiegelt die katholische Interpretation der Firmung wider. Die Konfirmation wurde als Segenshandlung, Abschluss des Katechumenats, Tauferinnerung, Einstimmen in das kirchliche Bekenntnis, Stärkung des Glaubens durch den Heiligen Geist, Abendmahlszulassung oder als Übertragung kirchlicher Rechte und Verpflichtungen verstanden.⁵¹

Die katholische Theologie hielt aus Traditionstreue an der Firmung fest, hat aber bis heute Schwierigkeiten, das Eigentliche der Firmung herauszustellen. Das lag auch daran, dass im Westen die Pneumatologie im Vergleich mit der Christologie viel weniger ausgeprägt war und teilweise in Vergessenheit geriet. Es ist bezeichnend, dass man in Rom die zwei Kerzen, die im VII. Jahrhundert noch symbolisch als Licht des Heiligen Geistes bei der Wasserweihe ins Wasser gesenkt wurden, später durch die Osterkerze als Symbol

⁴⁹ N. ADLER, *Taufe und Handauflegung; eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8,14-17*, 9; LODI, 30.

⁵⁰ GÄDE, 118: „La teologia ha avuto varie difficoltà a risolvere questo problema. Forse fino ad oggi esso non è risolto in modo soddisfacente ed esauriente. Pare molto difficile definire in modo preciso la differenza fra battesimo e confermazione, specialmente in riguardo all'effetto. Questo, perché si cade sempre nel pericolo di definire la confermazione a spese del battesimo.“; FALSINI, 12–13; Y. CONGAR, *I believe in the Holy Spirit*, 3. Bd., New York-London, 1983, 217–218.

⁵¹ H. SCHÜTTE, „Firmung. 3. Im Gespräch mit den evangelischen Kirchen“, in *LÖK*, 431; H. CH. SCHMIDT-LAUBER, „Konfirmation“, in *LÖK*, 705.

Christi ersetze.⁵² Indessen stellte man im Osten den pneumatologischen Aspekt der Kirche wie der Sakramente stärker heraus. Die Kirche ist der eine Leib Christi und zugleich beseelt vom Heiligen Geist. Somit werden die Gläubigen Glieder des Leibes Christi und Tempel des Heiligen Geistes. Sie haben ihre Ämter zur Aufbau der Kirche inne, wodurch die Vielfalt der Charismen zum Vorschein kommt. Es gibt einen Herr und einen Geist, so wie es einen Gott gibt (vgl. 1Kor 12). Jede monistische Ekklesiologie, die nicht diesen zwei Aspekten Rechnung trägt, ist fehlerhaft.⁵³

Das Bewusstsein, dass es keine Heiligung, keine Spendung der *mustēria*-Sakramente ohne den Heiligen Geist gibt, kommt in den Ostkirchen dadurch zum Vorschein, dass jedes *mysterion* seine eigene Epiklese hat.⁵⁴ Der Heilige Geist beginnt seine Wirkung nicht nur bei der Salbung, sondern schon bei der Wasserweihe. Das Wasser erhält seine Kraft, die Seele zu reinigen, indem es „mit göttlicher Energie ‚aufgeladen‘ wird. Es ist Träger des Heiligen Geistes.“⁵⁵

Es steht außer Frage, dass der Heilige Geist in jeder Heilshandlung seine Wirkung entfaltet. Sollte jedoch das bedeuten, dass in jedem Sakrament eine spezifische Gabe des Geistes verliehen wird?⁵⁶ Zu behaupten, dass der Geist in allen Sakramenten wirksam ist, will nicht besagen, dass der Geist auch in allen Sakramenten geschenkt wird.⁵⁷ Die Kirchenväter verbanden die Gabe des Heiligen Geistes mit der Taufe, schrieben aber zugleich die Geistesgabe den postbaptesimalen Riten zu. Es lassen sich bei der Vergabe des Geistes keine

⁵² P. CODA, *Uno in Cristo Gesù; Il battesimo come avvenimento trinitario*, Roma, 1996, 63.

⁵³ BULGAKOV, 379–385.

⁵⁴ HOTZ, 225–228.

⁵⁵ HOTZ, 244; Diese Gedanken fanden in die westliche Theologie wieder Eingang mit der biblischen, patristischen und liturgischen Erneuerung des XX. Jahrhunderts. (Vgl. z.B. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Roma, 1996, 79).

⁵⁶ A. NOCENT, „La dottrina del battesimo nei testi liturgici più antichi“, in S. A. PANIMOLLE (Hg.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 6 Bde, Città di Castello, 1993, 370–371: „Si deve prendere atto che lo Spirito agisce in ogni sacramento; tuttavia ci si può domandare se in ogni sacramento si riceve un dono specifico dello Spirito.“

⁵⁷ FALSINI, 18: „Volendo oggi attribuire il dono dello Spirito al battesimo si sconfessa la cresima, nella quale la Chiesa dichiara di voler donare lo Spirito. Ovviamente nel battesimo si ha l'azione diretta dello Spirito. Ma un conto è affermare che lo Spirito Santo è presente e operante nel battesimo (e non mancano accenni nel rito), altro conto è parlare del ‚dono dello Spirito‘, che lo Spirito ci è donato, che riceviamo lo Spirito come dono.“

zwei Stufen oder Etappen feststellen.⁵⁸ „[I]m Gegenteil: der Heilige Geist wird nicht stückweise erteilt, sondern im Ganzen über die Gläubigen ausgegossen.“⁵⁹

Ausgehend von der gemeinsamen Geste der Handauflegung ziehen verschiedene Theologen eine Parallele zwischen der Ordination in das dreigestufte Amt und der Salbung der Gläubigen, die damit Anteil am allgemeinen Priestertum bekommen. Demgemäß hat nicht nur das ordinierte Amt das Charisma der apostolischen Sukzession, sondern die gesamte Kirche. Auf sakramentaler Ebene wird das zumindest in der westlichen Tradition auch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der ordentliche Spender der Firmung wie der Weihe der Bischof ist. Durch den Bischof als Spender fügt die Firmung in die apostolische Gemeinschaft ein, lässt teilnehmen an der königlichen, priesterlichen und prophetischen Würde Christi und ist damit angelehnt an das ordinierte Amt. Es lässt sich jedoch wiederum nicht sagen, dass der Getaufte, aber Ungefürmte die Sendung zum Zeugnisgeben nicht bekommen hätte.⁶⁰ Die Formel, die die postbaptismale Salbung begleitet, weist auf die königliche, priesterliche und prophetische Würde des Getauften durch seine Angleichung an Christus hin. Andererseits bestimmen die Vorschriften des neuen Taufritus im Falle einer Taufe, auf die gleich die Firmung folgt, dass die postbaptismale Salbung weggelassen werden soll. In diesem Fall scheint die Gabe des allgemeinen Priestertums auf die Firmung verlegt zu sein. Es wird sichtbar, dass eine unsichere Theologie eine unsichere liturgische Praxis zu Folge hat.⁶¹

⁵⁸ AUGÉ, 270.

⁵⁹ CYPRIANUS, *epist.* 69.14/ 319: *Quin immo spiritus sanctus non de mensura datur sed super credentem totus infunditur.* (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien, 3/2, 763).

⁶⁰ CONGAR, *I believe in the Holy Spirit*, 3. Bd., 220–222; BULGÁKOV, *La Sposa dell’Agnello*, 419; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, Roma, 1968, 230–232; GÄDE, 120–126; 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, 91: „Auch die Priesterweihe ist ein weiteres, den Bischöfen reserviertes Sakrament. Damit wird deutlich, dass die ursprünglich zur Taufe gehörende, dem Bischof reservierte Firmung etwas mit Priesterweihe zu tun hat. Tatsächlich muss man die Firmung als Verstärkung und Vollendung der in der Taufe grundgelegten Weihe zum allgemeinen Priestertum sehen, den das besondere priesterliche Amt, zu dem die Bischöfe die Priester weihen, dient.“

⁶¹ *Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis polyglottis Vaticanis, ²1974, 263; 268; NOCENT, 370: „A questo punto è opportuno sottolineare che il nuovo rito prevede che, se la confermazione è amministrata immediatamente dopo il battesimo, non si dia l’unzione postbattesimale e venga omessa anche la formula che l’accompagna; è legittimo chiedersi se, in questo caso, il dono del sacerdozio sia da attribuire al sacramento della confermazione. Si deve constatare che si è in presenza di una teologia

Unter Beibehaltung des Gedankens, dass die Christen durch ihre Taufe und Firmung berufen sind von ihrem Glauben Zeugnis abzulegen, könnte die folgende doppelte Analogie einen Ausweg aus dem oberen Dilemma anbieten. Den Theologen L. S. Thornton, J. Lécuyer, P. Fransen und E. Schillebeeckx folgend stellt Y. Congar diese als Gleichung dar:

$$\frac{\text{Paschamysterium Christi}}{\text{Taufe}} \quad \text{---} \quad \frac{\text{Pfingsten}}{\text{Firmung}}$$

Der Heilige Geist kommt auf Maria herab und bewirkt die Menschwerdung Jesu, kommt dann im Jordan nach der Taufe auf Jesus nieder und salbt ihn für seine Sendung. Auf ähnlicher Weise macht uns die Taufe zu Söhnen Gottes und Gliedern des Leibes Christi in der Kirche, während die Firmung uns an Christi messianischer Salbung teilhaben lässt. Zwar bekommt der Getaufte in der Taufe die Fülle der göttlichen Gaben, aber diese Fülle muss vergegenwärtigt und entfaltet werden. In Anlehnung an Thomas von Aquin und der modernen Psychologie betrachtet Congar die Firmung als das Sakrament, das uns zur verantwortlichen, in der Taufe begründeten Teilnahme am gemeinschaftlichen und missionarischen Leben der Kirche befähigt.⁶²

Schillebeeckx betrachtet die Taufe und die Firmung als zwei sakramentale Kerne, die ursprünglich eine liturgische Einheit im Rahmen des Initiationsritus darstellten.⁶³ Derselben Gedankenlinie folgend weist Congar auf die Analogie zwischen Taufe und Firmung und die zwei „dynamischen Zentren“⁶⁴ der Eucharistie hin: Institution und Epiklese sind als die zweifache Mission des menschgewordenen Wortes und des Heiligen Geistes zu betrachten, wodurch die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und sakramentaler Leib Christi aufgebaut wird. Ostermysterium und Pfingstereignis sind miteinander verbunden, wie auch Christus mit dem Heiligen Geist verbunden ist, auch wenn man die Taufe dem Ostergeheimnis und die Firmung dem Pfingstereignis zuordnet.⁶⁵ In Anlehnung an die Kirchenväter, kann man die engführende Frage, wann genau die Gabe des

fluttuante, poco sicura, che trascina con sé una pratica liturgica anch'essa abbastanza contraddittoria.”

⁶² CONGAR, *I believe in the Holy Spirit*, 3. Bd., 219–223.

⁶³ SCHILLEBEECKX, 226–233.

⁶⁴ Diesen Begriff verwendet C. Giraudo, um ausgehend von dem Verhältnis der Taufe zu der Firmung, das Verhältnis zwischen Institution und Epiklese als sich ergänzende Fokuspunkte des eucharistischen Gebets herauszustellen (vgl. GIRAUDDO, *In unum corpus*, Milano, 2001, 556).

⁶⁵ AUGÉ, 266–272.

Geistes erfolge, überwinden. Die Väter verwendeten den Begriff der „teleiosis/perfectio“ (zur Vollkommenheit führen), um das „mehr“ der Firmung im Vergleich mit der Taufe herauszustellen.⁶⁶ In der Taufe ist im Keim alles schon enthalten, was aber in der Firmung zur Vollkommenheit gebracht wird.⁶⁷ Die sakramentale Wirklichkeit läßt durchaus zu, was nach den physischen Normen als unmöglich erscheint: das Vollkommene zur weiteren Vollendung zu führen.⁶⁸

Nun aber waren sich sowohl Cyprian als auch Augustinus darin einig, dass Häretiker den Heiligen Geist nicht haben können. Auf dieser Überzeugung gründet die Praxis der Kirche, gültig getaufte Häretiker durch die Salbung in die Kirche aufzunehmen. In die heutige kirchliche Realität übersetzt, würde das bedeuten, dass etwa Protestanten den Heiligen Geist nicht haben könnten. Andererseits muss man zugeben, dass der Heilige Geist nicht nur in der katholischen Einheit, sondern auch außerhalb ihrer seine Wirkung entfaltet. Weder die katholische, noch die orthodoxe Kirche schafft es, die heterodoxen Sakramente schlechthin als nutzlos darzustellen.⁶⁹ Vielmehr ist der Heilige Geist auch außerhalb jeder kirchlich-christlichen Gemeinschaft im Herzen der Menschen am Werk (vgl. *LG*, 15-17).

Der Geist weht, wo er will, ohne sich durch menschliche Strukturen binden zu lassen (vgl. Joh 3,8) und läßt sich doch im Ritus der Handauflegung und Salbung als „sphraghis“, „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes“, den

⁶⁶ AUGÉ, 273: La terminologia della ‚pienezza‘ e quella, più frequente nei Padri, della ‚perfezione‘ (teléiosis, teleiòs, perfectio, perficere, ecc.) rapportata allo Spirito comunicato nella confermazione orienta a concepire l’effetto della confermazione come una pienezza di vita divina, un irrobustimento, una possibilità nuova di azione immessa dallo Spirito Santo nei battezzati. Alla luce di questa dottrina, alcuni Autori parlano della confermazione come del sacramento della ‚maturità‘ cristiana.”

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, 235; AUGÉ, 290–292.

⁶⁸ LODI, 28: „La cresima è il dono dei carismi dello Spirito Santo. Si riconosce certo, che il battesimo è una nascita compiuta attraverso l’acqua e lo Spirito (Gv 3,5) e che lo Spirito è il frutto del battesimo, ma si spiega con il riferimento allo pseudo-Dionigi e anche a sant’Ambrogio, che questa unzione del secondo sacramento è l’unzione ‚consumatrice del myron‘, che significa la perfezione.”; CASEL, 84: „So trat er vor dem Bischof, der ihm unter Handauflegung und .Salbung das göttliche Leben des Pneumas in seiner Fülle verlieh, das schon in der Taufe grundgelegt war. [...] Dann darf er an dem höchsten Mysterium der Christen, der Eucharistie, teilnehmen, von der vergöttlichenden Speise essen und dem Blute des Sohnes Gottes trinken, das jetzt zum Kelche des Lebens geworden ist.”; GIRAUDO, 550–551.

⁶⁹ BULGÁKOV, 462: „Di conseguenza, sostenere la negazione dell’efficacia dei sacramenti e in generale delle vie della salvezza nell’eterodossia, non riesce neppure alla teologia romana; e, tutto sommato, risulta impossibile sia teoreticamente che praticamente.”

Gläubigen schenken.⁷⁰ Basilius von Cäsarea gelingt es, diese zwei Aspekte miteinander in Einklang zu bringen:

Wer hingegen den Heiligen Geist durch schlechten Lebenswandel bekümmert oder mit dem geschenkten Geist nicht gewirkt hat, dem wird genommen, was er empfangen hat. [...] Es ist wahr, der Geist ist nicht bei denen zu Hause, die seiner nicht würdig sind, aber bei Lebzeiten scheint er doch irgendwie bei denen zu bleiben, die einmal mit ihm versiegelt wurden. Er erwartet ihr Heil aus der Umkehr. Am Ende aber trennt er sich gänzlich von einer Seele, die seine Gnade befleckt hat.⁷¹

Der Heilige Geist als Prinzip der Einheit setzt den Willen voraus, zusammen zu sein, miteinander einverstanden zu sein und in einer Richtung gehen zu wollen. Deshalb muss man in dem einen Leib Christi sein, um den Heiligen Geist empfangen zu können. Man hat den Heiligen Geist, wenn man dem einen Leib Christi angehört. Der Geist Christi bringt den Leib Christi zum Vorschein und nicht umgekehrt.⁷² Es ist bezeichnend, dass in der Seele der Christen der Wunsch nach Einheit lebendig blieb, trotz ihrer Spaltungen. Dieser Wunsch könne aber in den Menschen nicht lebendig bleiben, wenn nicht der Geist das bewirken würde: „Der Geist ist also sowohl in Gott wie zwischen Gott und der Welt das Band der Einheit, einer Einheit in der Liebe, die, indem sie eint, zugleich freisetzt. Er ist die Freiheit und der Überfluss der Liebe Gottes.“⁷³

2.2 Das Lima Dokument

2.2.1 Entstehungsgeschichte

Christen aller Zeiten fühlten sich auf Grund des Herrenwortes (Joh 17,21-23) verpflichtet, die Zwiespalte unter sich zu schlichten und so die Einheit der Kirche zu bewahren. Im XX. Jahrhundert gewann diese Verpflichtung der Christen für die Einheit eine neue Gestalt: es entstand die ökumenische Bewegung. Als das repräsentativste Organ dieser Bewegung kann der Ökumenische Rat der Kirchen angesehen werden. Der ÖRK entstand 1948

⁷⁰ LODI, 22–23.

⁷¹ BASILIUS VON CÄSAREA, *De Spiritu Sancto*, 16.40.16–20/ 197: „Νῦν μὲν γάρ, εἰ καὶ μὴ ἀναχέχραται τοῖς ἀναξίοις ἀλλ’ οὖν παρῆναι δοκεῖ πως τοῖς ἄπαξ ἐσφραγισμένοις τὴν ἐχ τῆς ἐπιστροφῆς σωτηρίαν αὐτῶν ἀναμένον τότε δὲ ἐξ ὅλου τῆς βεβηλωσάσης αὐτοῦ τὴν χάριν ψυχῆς ἀποτμηθήσεται.“ in J.-P.MIGNE (Hg.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris, 1857–1866, 32, 142–143.

⁷² CONGAR, *I believe in the Holy Spirit*, 2. Bd., 15.

⁷³ W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau, 2008, 293.

durch den Zusammenschluß der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (*Faith and Order*) und der Bewegung für praktisches Christentum (*Life and Work*) und bestand im 2007 aus 347 Mitgliedskirchen. Er definiert sich als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁷⁴ Als Ziel hat er die Wiederherstellung der vollen und sichtbaren Einheit der Kirche Christi vor den Augen. Die katholische Kirche ist vor allem aus praktischen Gründen nicht Mitglied des ÖRK, arbeitet jedoch mit diesem eng zusammen und unterstützt die Zielvorstellung des ÖRK.⁷⁵

In dem Maße, wie die Bedeutung der ökumenischen Bewegung erkannt wurde, nahm auch die Anzahl der ökumenischen Gespräche zu. Diese wurden entweder zwischen zwei (bikonfessioneller Dialog) oder mehreren (multikonfessioneller Dialog) christlichen Gemeinschaften geführt. Als Ergebnis dieser Dialoge entstand eine große Anzahl an Erklärungen und Verträgen, deren Kenntnis und Wirkung jedoch oft auf die Gruppe beschränkt blieb, die sie erarbeitete. Nicht selten verliert man den Mut angesichts der vielen ökumenischen Texte, die durch ihre schwierige Sprache nur wenigen verständlich erscheinen und im alltäglichen Leben oft ohne Widerhall und Auswirkung bleiben. Trotzdem ist es von entscheidender Bedeutung, dass Christen verschiedener Konfessionen nach langer Zeit überhaupt bereit sind, über die Geheimnisse unseres Glaubens gemeinsam nachzudenken.⁷⁶

Eine der gelungensten Beispiele des interkonfessionellen Dialogs ist das Konvergenzdokument *Taufe, Eucharistie und Amt* (BEM), das im Abschluss eines fünfzigjährigen Studienprozesses 1982 auf der Sitzung des ÖRK in Lima von der Kommission *Faith and Order* verabschiedet wurde.⁷⁷ Bedeutsam ist weiterhin, dass bei der Erarbeitung des BEM in der Kommission *Faith and Order* auch römisch-katholische Theologen sowie auch andere Vertreter von Nichtmitgliedskirchen des ÖRK als volle Mitglieder mitgewirkt haben. Somit

⁷⁴ Diese Bekenntnisformel wurde 1961 durch die Erweiterung der ursprünglichen christologischen Bekenntnisformel gebildet und ist auch heute gültig (vgl. J. ERNESTI, *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg im Breisgau, 2007, 66–67).

⁷⁵ A. KLEIN, „Ökumene“, in *LÖK*, 963–974; K. RAISER, „Ökumenischer Rat der Kirchen“, in *LÖK*, 986–989.

⁷⁶ FLORIO, 36–37.

⁷⁷ Das Dokument erschien ursprünglich auf Englisch. Daher auch die Abkürzung BEM (Baptism, Eucharist and Ministry); vgl. M. KAPPES, „Lima-Papier“, in *LÖK*, 780–781; U. LOTHAR, „Konsens- und Konvergenzdokumente“, in *LÖK*, 710.

war die überwiegende Mehrheit des Christentums in die Entstehung des BEM mit einbezogen worden.

Der Name *Taufe, Eucharistie und Amt* weist auf die drei großen Themen hin, die in diesem Dokument behandelt werden. Bezüglich dieser zentralen Themen konnte zwischen den einzelnen Kirchen ein bemerkenswerter Grad an Übereinstimmung festgestellt werden, auch wenn damit der volle Konsens noch nicht erreicht ist. Um dem Konsens näher zu kommen, wurden die Kirchen seitens der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (FO) gebeten, zu dem BEM auf höchster Ebene Stellung zu nehmen. Dass der ökumenische Dialog von den Vertretern der verschiedenen Kirchen und Konfessionen zu führen sei, entspricht auch dem Anliegen des Ökumenismusdekrets des II. Vatikanischen Konzils (vgl. *UR*, 4).⁷⁸ Bei der Formulierung einer Antwort sollte man vier Aspekte berücksichtigen: Die Kirchen sollten darlegen, inwiefern sie in den Aussagen des BEM das Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte wiedererkennen. Zugleich sollten die Kirchen aus dem BEM Folgerungen für ihre Beziehungen zu anderen Kirchen ziehen, und richtungweisende Hilfe für ihre eigene Praxis auf gottesdienstlicher, erzieherischer, ethischer und geistlicher Ebene schöpfen. Schließlich sollten die Kirchen konkrete Vorschläge machen, wie der Weg zu einem gemeinsamen Bezeugen des apostolischen Glaubens im Blick auf der BEM fortgesetzt werden sollte. Diese Fragen machten die Fortsetzung und Vertiefung des Dialogs möglich und förderten die praktischen Folgen des theologischen Gesprächs.⁷⁹

2.2.2 Die Aussagen des BEM über die Taufe

Im Folgenden wird der erste Teil des Lima-Dokumentes vorgestellt, der über die Taufe handelt und somit für diese Arbeit hauptsächlich von Belang ist. Er gliedert sich in fünf Kapitel: *Die Einsetzung der Taufe, Die Bedeutung der Taufe, Taufe und Glauben, Taufpraxis* und *Die Feier der Taufe*. Bezüglich der Einsetzung der Taufe wird festgehalten, dass die Taufe als Ritus der Hingabe an den Herrn von Anfang an die universale Praxis der Kirche darstellte und als solche von allen Konfessionen beibehalten wurde. Als Zeugnis für diese

⁷⁸ H. J. URBAN, „Von den Lima-Konvergenzerklärungen zum ‚differenzierten Konsens‘“, in *Cath(M)*, 185: „Gefragt waren also die Kirchen und nicht irgendwelche Experten oder Expertengremien, und zwar die Kirchen auf der höchsten für Lehrfragen zuständigen Ebene. Damit war die Ökumene – ganz im Sinne des Ökumenismusdekrets des II. Vaticanums – als Aufgabe der Kirchen und ihrer Autoritäten gekennzeichnet.“

⁷⁹ Zur Entstehungsgeschichte siehe Vorwort zu BEM, in H. MEYER, u.a. (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 3 Bde, Paderborn, 1983–2003 (im Folgenden: *DwÜ*), 1,545–549; URBAN, 184–186.

Praxis werden Mt 28,18-20, die Briefe des Neuen Testaments, die Apostelgeschichte und schließlich die Schriften der Kirchenväter aufgeführt. Die biblischen Ausdrücke und das patristische Gedankengut bestimmen auch weiterhin die Wortführung des Dokuments. Dieser Rückgriff auf die Quellen des christlichen Glaubens, der von allen Christen weitgehend angenommen wird, verleiht dem Dokument Würde und erinnert an die Anfänge der Kirche, wo die heutige Spaltung des Christentums in Konfessionen die Einheit der Kirche nicht verschleierte.

Das Dokument greift zunächst die vielen biblischen Bilder auf, die das Wesen der Taufe umschreiben. Trotz ihrer Vielfalt beziehen sich all diese Bilder auf eine Wirklichkeit: Taufe ist Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung (Röm 6,3-5; Kol 2,12); Reinwaschung von Sünde (1Kor 6,11); Wiedergeburt (Joh 3,5); Erleuchtung durch Christus (Eph 5,14); Anziehen Christi (Gal 3,27); Erneuerung durch den Geist (Tit 3,5); die Erfahrung der Rettung aus dem Wasser (1Petr 3,20-21); Exodus aus der Knechtschaft (1Kor 10,1-2) und Befreiung zu einer neuen Menschheit, in der die trennenden Mauern der Geschlechter, der Rassen und des sozialen Standes überwunden werden (Gal 3,27-28; 1Kor 12,11).⁸⁰ Vor allem aber ist die Taufe Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung. Indem das Dokument gleich in seinem ersten Satz aussagt, dass die Taufe auf das Heilswirken Christi hingeeordnet ist, stellt es allererst diesen christologischen Aspekt der Taufe heraus:

Die christliche Taufe ist im Wirken Jesu von Nazaret, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt. Sie ist Eingliederung in Christus, der der gekreuzigte und auferstandene Herr ist; sie ist Aufnahme in den Neuen Bund zwischen Gott und seinem Volk.⁸¹

Dieser grundlegende Zusammenhang zwischen der Taufe und dem Tod und Auferstehung Christi wird in einem eigenen Paragraph entfaltet: die Getauften sterben für die Sünde und werden mit Christus begraben, in der Gewissheit, dass sie von der Sünde befreit, zu einem neuen Leben auferweckt worden sind und schließlich auch an Christi Auferstehung teilhaben werden. Die Abwaschung des Leibes versinnbildlicht die Reinigung des Herzens von den Sünden. Dadurch kommt die ethische Implikation der Taufe zum Vorschein. Diese Dynamik des Übergangs durch den Leid und Tod in die Auferstehung war für Jesus in der Taufe im Jordan grundgelegt (Mt 10,38-40). Ebenfalls wurde die Bußtaufe des Johannes zur Vergebung der Sünden gespendet und so sollen auch die Getauften durch Christus von der Sünde gereinigt und geheiligt

⁸⁰ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 2 in *DwÜ*, 1,550.

⁸¹ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 1 in *DwÜ*, 1,549.

werden. Trotz dieser Parallelen werden die christliche Taufe und die Johannestaufe nicht gleichgestellt. Die Johannestaufe gehört der Vergangenheit an, während die christliche Taufe eine gegenwärtige Wirklichkeit ist.⁸²

Bezüglich des pneumatischen Aspekts der Taufe wird betont, dass der Heilige Geist „im Leben der Menschen vor, bei und nach ihrer Taufe“⁸³ am Werk ist. Man vermeidet es, die Gabe des Geistes punktuell einem bestimmten Moment oder Taufritus zuzuschreiben. Im Kapitel über die Taufpraxis wird dann erwähnt, dass einige Traditionen mit dem Wasserritus, andere mit der Chrismasalbung und/oder Handauflegung, schließlich andere mit all diesen drei Riten das Geben des Heiligen Geistes verbunden sehen. In ihrer vollen Bedeutung ist die Taufe sowohl Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung, als auch Empfang des Heiligen Geistes. Christologischer und pneumatologischer Aspekt sind in der Taufe untrennbar verbunden. Eine Zuordnung des christologischen Aspekts zur Wassertaufe und des pneumatologischen Aspekts zu der Salbung kann in Analogie mit dem Ostergeheimnis und dem Pfingstgeheimnis gesehen werden. Es stellt sich auch die Frage, wie sich der Ritus der Geistgabe zur Taufe und Eucharistie verhält, wenn man in Betracht zieht, dass die Taufe von ihrem Wesen her auf die Eucharistie hinweist.

Gott verleiht die Salbung und die Verheißung des Heiligen Geistes jedem Menschen. Dieser Heilige Geist offenbart bei der Taufe Christi im Jordan Jesus als den Sohn Gottes (Mk 1,10-11) und verleiht zu Pfingsten den Jüngern Christi die Kraft aus dem Glauben zu leben und die Einheit zu bewahren (Apg 2). Damit wird auf zwei zentralen biblischen Stellen hingewiesen, wo die Wirkung des Heiligen Geistes im Bezug auf die Sendung Christi und auf die Sendung der Jünger zum Vorschein kommt. Gesendet zu sein, bedeutet auf dem Weg zu einem Ziel zu sein. Dadurch kommt die Öffnung der Taufe auf die Eschatologie hin zum Vorschein. Sie ist kein einmaliges, punktuelles Ereignis im Leben der Menschen, sondern besitzt eine eschatologische Dynamik. Unser Ziel erreichen wir durch die endgültige Erlösung, im Reich Gottes. Dann werden wir in vollkommener Weise an die Gaben des Geistes teilhaben und das ewige Leben erlangen. (2 Kor 1,21-22; Eph 1,13-14).⁸⁴

Die Taufe vereint die Glaubenden mit Christus und untereinander. Daraus ergibt sich der ekklesiologische Charakter der Taufe. Um den gemeinschaftlichen Aspekt der Taufe hervorzuheben, sollte diese im Rahmen des Gottesdienstes, in der Gemeinde von einem ordinierten Amtsträger gespendet werden. Unabhängig davon können unter Umständen jedoch auch andere

⁸² „Taufe, Eucharistie und Amt“, 3–4 in *DwÜ*, 1,550–551.

⁸³ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 5 in *DwÜ*, 1,551.

⁸⁴ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 5; 14 in *DwÜ*, 1,551.

taufen. Als ein grundlegendes Band der Einheit (Eph 4,3-6) stellt die Taufe die Aufforderung an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und so als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche für die Liebe Gottes ein echtes christliches Zeugnis abzulegen. Die wahre Einheit der christlichen Gemeinschaft ist in der Taufe zwar gegeben (Gal 3,27-28), wird aber durch die Spaltungen in Frage gestellt. Dadurch wird auch das Zeugnis der Christen geschwächt. Deswegen ist es Zentrum der ökumenischen Aufgabe, die in der Taufe begründete Einheit wiederzugewinnen.⁸⁵

In der Taufe kommen zwei Aspekte zusammen: Taufe ist Gabe Gottes und zugleich menschliche Antwort auf diese Gabe. Das Heil „wie es in der Taufe verkörpert und dargestellt ist“⁸⁶ kann nur erlangt werden, wenn man es im Glauben annimmt. Nur durch persönliche Verpflichtung wird man ein verantwortliches Mitglied im Leibe Christi. Die Verantwortung der Christen besteht darin, dass sie vom Evangelium Christi Zeugnis im Kontext der Kirche und der Welt ablegen. In diesem Kontext ist auch die Praxis der Kindertaufe bzw. der Erwachsenentaufe zu sehen. Die Kirchen, die nur mündige Personen taufen, wollen damit die Wichtigkeit des persönlichen Glaubensbekenntnisses unterstreichen. Bei der Kindertaufe werden der gemeinschaftliche Aspekt des Glaubens und die Taufe als Geschenk Gottes sichtbar. Allerdings sollte man darauf achten, die Kindertaufe nicht unterschiedslos zu praktizieren und dadurch die Bedeutung des persönlichen Glaubens herunterzustellen. Alle Gläubigen, ob Kinder oder Erwachsene, sollen im Glauben wachsen. Die christliche Initiation ist ein Prozeß und kann nicht als abgeschlossen gesehen werden, da die persönliche Antwort im Glauben immer weiter vertieft werden soll. Der Glaube des Einzelnen entfaltet sich im Rahmen der Gemeinschaft der Glaubenden, wird von dieser unterstützt und genährt.⁸⁷

Entschieden wird die Praxis einiger Kirchen bezüglich der Wiedertaufe abgelehnt: „Die Taufe ist eine unwiederholbare Handlung. Jegliche Praxis, die als ‚Wieder-Taufe‘ ausgelegt werden könnte, muss vermieden werden.“⁸⁸ Das gegenseitige Verständnis und die engere Beziehung der Kirchen im Zeugnis und Dienst sollten helfen, die Unwiederholbarkeit der Taufe und die sakramentale Integrität anderer Kirchen zu beachten. Auf dem Weg der zunehmenden gegenseitigen Anerkennung der Taufe kann es hilfreich sein, wenn Kirchen diese gegenseitige Anerkennung auch ausdrücklich bestätigen.⁸⁹

⁸⁵ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 6–7 in *DwÜ*, 1,551–552.

⁸⁶ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 8 in *DwÜ*, 1,552.

⁸⁷ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 8–12,22–23 in *DwÜ*, 1,552–554.

⁸⁸ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 13 in *DwÜ*, 1,554.

⁸⁹ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 8–12; 15 in *DwÜ*, 1,554–555.

Bedingung für die Anerkennung ist, dass man bei der Feier der Taufe die wesentlichen Elemente beibehält: „Die Taufe wird mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen.“⁹⁰ Wichtige Elemente, die bei der Taufe nicht fehlen sollten, sind Verkündigung der Frohbotschaft der Heiligen Schrift, dass die Getauften Kinder Gottes und Glieder der Kirche geworden sind, die Herabrufung des Heiligen Geistes, die Absage an das Böse, das Bekenntnis des Glaubens an Christus und die Heilige Dreieinigkeit sowie Verwendung von Wasser. Einige Kirchen betonen, dass die christliche Initiation nur nach der Versiegelung mit der Gabe des Geistes und dem Empfang der Kommunion vollständig ist.⁹¹

2.2.3 Auf dem Weg von Konvergenz zum Konsens

Grundvoraussetzung für den Beginn eines interkonfessionellen Dialoges über die Taufe ist die Realexistenz der Taufe in den am Dialog teilnehmenden christlichen Gemeinschaften.⁹² Wenn in diesen Gemeinschaften die Praxis zu taufen existiert, kann man anfangen, die Bedeutung der Taufe innerhalb dieser einzelnen Gemeinschaften zu untersuchen, um sie miteinander zu vergleichen. Dabei kommen sicher viele Gemeinsamkeiten zum Vorschein. Andererseits ergeben sich aus der unterschiedlichen biblischen Deutung der Taufe und aus der historischen Entwicklung der Taufpraxis auch verschiedene Akzentsetzungen und unterschiedliche Sichtweisen bezüglich der Taufe.⁹³ Als Konvergenzdokument nimmt der BEM die Aufgabe wahr das Gemeinsame herauszustellen und zusammenzufassen. Dadurch will der Rahmen für die weitere Verständigung und Annäherung geschaffen werden.⁹⁴ Es stellt sich die Frage, ob dann die gebliebenen Unterschiede tatsächlich geklärt und aufgehoben werden können und so ein Konsens möglich wird. Die überwiegend positive Rückmeldung seitens der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bezeugt die Konvergenz, und eröffnet den Weg für die gegenseitige Anerkennung der

⁹⁰ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 17 in *DwÜ*, 1,556.

⁹¹ „Taufe, Eucharistie und Amt“, 17–21 in *DwÜ*, 1,556–555.

⁹² RAISER, „Gegenseitige Anerkennung“, 311: „Nur mit den kirchlichen Gemeinschaften, die die Taufe praktizieren, kann ein Dialog über die mögliche Vereinigung geführt werden. Dabei konnte dann zwischen der ‚Realexistenz‘ der Taufe und ihrer sakramentalen Gültigkeit die unlösbar mit dem Sakrament der Salbung oder Chrismation verbunden ist, unterschieden werden.“

⁹³ P. NEUNER, „Ekklesiologische Implikationen der Taufe“, in *Cath(M)*, 62 (2008), 18–38, 28.

⁹⁴ G. VOSS, „Das Lima-Dokument ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ in katholischer Sicht“, in *Cath(M)*, 36 (1982), 181–194, 182: „[Das Lima-Dokument ist] ein Rahmen, von dem man ausgehen kann, ja ausgehen muß, wenn wachsende Verständigung mit dem einen Partner nicht zur Entfremdung mit anderen führen soll.“

Taufe, was aber nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass der Konsens noch nicht erreicht ist.⁹⁵

Einige Autoren regen an, das Lima-Dokument nicht als Konvergenzerklärung, sondern als differenzierten Konsens zu lesen. Das würde bedeuten, in der Position des Gesprächspartners einerseits den Aspekt der Wahrheit zu erblicken, den dieser hervorheben und bewahren möchte, andererseits zu überprüfen, ob vielleicht die verschiedenen Positionen sich gar nicht ausschließen, sondern dieselbe Wahrheit einfach von einem anderen Aspekt her beleuchten.

Sind die Anliegen und Auslegungsschwerpunkte, die in der Lehre des Partners vordringlich sind, in der Lehre des anderen immerhin so deutlich gewahrt, dass man sie weder übersehen noch missverstehen kann? Wenn ja, dann braucht eine Verurteilung heute nicht mehr aufrechterhalten zu werden, vielmehr können die unterschiedlichen kirchlichen Lehrbildungen als sich gegenseitig ergänzend aufgefasst werden. Verbleibende Probleme können der wissenschaftlich-theologischen Auseinandersetzung überlassen werden.⁹⁶

Eine solche Vorgehensweise ist allerdings nur dann möglich, wenn man die Vorurteile beiseite legt und bereit ist, aufrichtig und verständnisvoll der Lehre anderer Konfessionen entgegenzukommen.⁹⁷ Auch wenn so ein Dialog zustande kommt, bestehen weiterhin zwei Probleme: Einerseits wird der erreichte Konsens nicht von der gesamten Konfession oder christlichen Gemeinschaft mitgetragen, sondern scheint Privatangelegenheit derer zu sein, die an der Erarbeitung des Konsenses teilgenommen haben.⁹⁸ Die Teilnehmer an den ökumenischen Gesprächen werden oft in ihrer eigenen Kirche mehr oder weniger ausdrücklich unter Verdacht gestellt, Kompromisse geschlossen und die eigene Tradition aufgegeben zu haben. So entdecken die Freikirchen in dem Text des BEM *Sakramentalismus* und die evangelischen Gemeinschaften stehen der Forderung der orthodoxen und katholischen Kirche, die ekklesiale Dimension der Taufe stärker hervorzuheben, mißtrauisch gegenüber.⁹⁹

⁹⁵ G. WAINWRIGHT, „Any Advance on ‚BEM‘? The Lima Text at Twenty-Five“, in *StLi*, 37 (2007), 1–29, 19–20.

⁹⁶ URBAN, 188.

⁹⁷ P. NEUNER, „Impulse und ihre Folgen: Eine systematisch-theologische Bilanz zur Wirkungsgeschichte der Lima-Dokumente“, in *ÖR*, 51 (2002), 403–423, 423; URBAN, 189.

⁹⁸ VOSS, 181: „Eine Stellungnahme durch die kirchlichen Autoritäten ist freilich selbst dann, wenn diese sich die Aussagen des Textes zu eigen machen würden, noch keineswegs gleichbedeutend mit dem notwendigen geistlichen Prozeß der Rezeption durch die Kirche als ganze, das Volk Gottes.“; LOTHAR, 710.

⁹⁹ URBAN, 187.

Andererseits scheinen die einzelnen Konfessionen nicht wirklich bereit zu sein, ihre Praxis zu hinterfragen und in einen Lernprozeß einzugehen, obwohl die Antworten auf das BEM mehrheitlich die Zustimmung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften bezeugen. Eine Art Trägheit scheint sich bemerkbar zu machen, vor allem in den Kreisen, die die ökumenischen Gespräche nicht mitbekommen. Auch greift man in den neueren ökumenischen Gesprächen auf das Lima-Dokument eher selten zurück und betrachtet es damit de facto als nicht normativ.¹⁰⁰ Die römisch-katholische Kirche und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel zum Beispiel würdigen das BEM Dokument, indem sie lobend die Aspekte hervorheben, die ihrer eigenen Lehre und Praxis entsprechen und fordern für die restlichen Punkte die Fortsetzung des Dialogs.

Welchen Wert, so muss man kritisch fragen, haben Stellungnahmen, die mit freundlichen Worten genau das akzeptieren, was der eigenen Tradition entspricht, und in allen anderen Fragen eine Korrektur im Sinne der eigenen Lehrtradition fordern?¹⁰¹

Man kann sich angesichts dieses Festhaltens an den eigenen Traditionen fragen, ob tatsächlich alle Gegensätze miteinander versöhnt werden können, um zu einem vollen Konsens zu gelangen. Sollte man anstelle der Theologen und Fachleuten die Ökumene den Gemeinden überlassen um den Ökumenismus nicht eine rein theoretische Angelegenheit werden zu lassen? Oder sollte der Pluralismus einfach als das berechtigte Anderssein des anderen angenommen werden, ohne einen Konsens erstreben zu wollen? Einen Konsens nur auf sprachlicher Ebene erreichen zu wollen, oder sogar als unnötig aufzugeben, erscheint als oberflächlich. Die Schwierigkeiten, denen man im ökumenischen Gespräch begegnet, können uns nicht berechtigen, unseren Einsatz für die Einheit der Christen und die Herausforderung, den einen Glauben zu versprachlichen und kommunizierbar zu machen, aufzugeben.¹⁰² Wird man tatsächlich dem eigenen Glauben und kirchlichen Tradition und schließlich auch dem Gesprächspartner gerecht, wenn man Probleme einfach beiseite schiebt, um Konfrontationen zu vermeiden und eine Scheinversöhnung des Lächelns aufzeigen zu können?

Luther war zutiefst überzeugt, dass in der römischen Kirche den Menschen das Evangelium und damit das Heil verschlossen werde, dass sie die Menschen geradewegs ins Verderben führt. Das ist der Ernst der Reformation. Der ‚status confessionis‘ stellt sich nur in der Frage nach

¹⁰⁰ NEUNER, „Impulse und ihre Folgen“, 415–416.

¹⁰¹ NEUNER, „Impulse und ihre Folgen“, 410.

¹⁰² NEUNER, „Impulse und ihre Folgen“, 416–419.

dem Heil. [...] Die Verwerfungen der Bekenntnisschriften und des Konzils von Trient sind von diesem Ernst getragen. Darum müssen die darin aufgeworfenen Probleme gelöst werden. Sie einfach auf sich beruhen zu lassen, würde Luther und die Väter des Konzils von Trient als unerleuchtete Fanatiker hinstellen, die sich noch um Probleme stritten, über die wir heute weit hinaus sind.¹⁰³

Auch wenn die oben angeführte Kritik berechtigt erscheint, muss man nicht vergessen, dass das BEM vor allem ein Konvergenzdokument ist, das die Lehre über einige zentrale Aspekte des Glaubens in den verschiedenen kirchlichen Traditionen sondieren, und dadurch ein gegenseitiges Kennenlernen fördern möchte. Die Stellungnahmen der Kirchen sind von diesem Ansatz des BEM her zu beurteilen.¹⁰⁴ Im Folgenden gilt es die größten Schwierigkeiten im Wege einer Konsensbildung über die Taufe, sowie die positiven Entwicklungen zu schildern. Die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Säuglingstaufe und Erwachsenentaufe (baptistische Gemeinden), die Praxis der *Wiedertaufe* (orthodoxe Kirchen)¹⁰⁵ und die Fragestellung um die Firmung (protestantische Gemeinschaften)¹⁰⁶ erscheinen als die größten Hindernisse auf dem Wege der Konsensbildung. In der Frage der Säuglings- oder Erwachsenentaufe geht es grundsätzlich um das Verhältnis des bezeugten Glaubens zum Taufakt. Eine Annäherung der gegensätzlichen Positionen brachte einerseits die Feststellung seitens der Großkirchen, dass die Taufe mehr und mehr zu einem äußerlichen Ritual geworden ist, dessen Bedeutung und Folgen von der Mehrheit der Christen nicht mehr erfasst werden.¹⁰⁷ Andererseits war es hilfreich herauszustellen, dass das Christwerden ein nie abgeschlossener Prozeß ist. Sowohl das Kind als auch der Erwachsene muss im Glauben und in der Erkenntnis Gottes fortdauernd wachsen (vgl. Eph 4,15; Kol 1,10). Diese Aussage erhielt Zustimmung sowohl von baptistischen Vertretern¹⁰⁸ als auch

¹⁰³ NEUNER, „Impulse und ihre Folgen“, 420.

¹⁰⁴ NEUNER, „Impulse und ihre Folgen“, 410.

¹⁰⁵ RAISER, „Gegenseitige Anerkennung“, 299–300.

¹⁰⁶ VOSS, 186.

¹⁰⁷ R. STUHLMANN, „Aufbrüche aus einer tief unordentlichen Taufpraxis. Ansätze der Erneuerung in der Volkskirche“, in *ÖR*, 53 (2004), 348–359, 349: „Dass das Sakrament der Taufe unter volkscirchlichen Bedingungen mehr und mehr zu einem folgenlosen Initiationsritus verkommen war, mussten auch die engagiertesten Verfechter der Säuglingstaufe einräumen, wie sie ebenso zugestehen mussten, dass ihre verzweifelten Appelle an entkirchlichte Eltern, ihr Taufversprechen zu erfüllen, so gut wie wirkungslos blieben.“; A. BERLIS, „Heute leben aus der Taufe“, in *ÖR*, 53 (2004), 282–295, 282–283.

¹⁰⁸ Man kann von keiner einheitlichen baptistischen Stellungnahme sprechen, da die baptistischen Gemeinden ein Magisterium im Sinne der katholischen Kirche nicht haben.

von der katholischen Kirche.¹⁰⁹ In diesem Zusammenhang versucht man dem Taufgedächtnis einen größeren Wert zuzumessen, indem man Taufgedächtnisgottesdienste hält oder etwa die bewußte Verwendung der Taufkerzen anregt. Die Taufe aus pragmatischen Gründen weiterhin „kundenorientiert“ zu spenden, ohne zu versuchen, sie in das Leben der Gemeinde einzubinden, kann für das Christentum selbstdestruktiv werden.¹¹⁰

Die Einwände der orthodoxen Kirchen gegen die Anerkennung einer gemeinsamen Taufe und der protestantischen Gemeinschaften gegen die Annahme der Firmung als Sakrament wurden weiter oben ausführlich dargestellt. Man kann immerhin in den vergangenen Jahrzehnten eine zunehmende Bereitschaft feststellen, die Taufe als gemeinsame Grundlage des Christseins zu sehen und implizit die Taufe im Falle von Konversionen nicht zu wiederholen. Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 spricht dies bezüglich von der einen Taufe Christi und von einer wirklichen, aber noch unvollständigen Gemeinschaft der verschiedenen Kirchen (eine Formulierung die auch im Ökumenischen Direktorium der katholischen Kirche von 1993 erscheint).¹¹¹ Die Praxis der Kirchen und Gemeinschaften, die Taufe zu spenden, ist jedoch weiterhin zum Großteil unverändert geblieben.¹¹²

Um herauszufinden, wie diese gegenseitige Anerkennung der Taufe konkret verläuft, stellte der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit eine Umfrage an die katholischen Bischofskonferenzen und Bischofssynoden. Dabei stellten sich vier Modelle der Anerkennung heraus:

- implizite Anerkennung (bei der Aufnahme eines nichtkatholischen Christen in die katholische Kirche, wenn dieser ordnungsgemäß getauft wurde),
- einseitige Anerkennung (der Taufe in einer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft),

An dieser Stelle beziehe ich mich auf die Aussage von Paul Fiddes, Principal des alten baptistischen Colleges an der Universität Oxford, der die Taufe als Moment eines Initiationsprozesses herausstellt (vgl. RAISER, „Gegenseitige Anerkennung“, 307–308).

¹⁰⁹ NEUNER, „Ekklesiologische Implikationen der Taufe“, 29: „Diese Aussagen wurden in der vatikanischen Antwort auf das Lima-Papier nachdrücklich als rechtläubig bestätigt, wenn es heißt, dass die Tauflehre von Lima nach Form und Inhalt den entsprechenden Aussagen des Konzils sehr ähnlich ist.“

¹¹⁰ STUHLMANN, 349–359.

¹¹¹ RAISER, „Gegenseitige Anerkennung“, 301–302.

¹¹² URBAN, 183.

- wechselseitige Anerkennung durch gemeinsame Erklärung,
- Vertrag (neben der wechselseitigen Anerkennung impliziert er weitere pastorale Beziehungen).¹¹³

Viele Stellungnahmen zum BEM legen eine Weiterarbeit in den Themen des Verhältnisses von Schrift und Tradition als normative Elemente des christlichen Glaubens, und damit verbunden eine Studie über die Kirche nahe. Der Dialog über die Taufe, Eucharistie und Amt weist auf die Notwendigkeit einer klar formulierten ekklesiologischen Grundlage hin.¹¹⁴ Wenn man von der Taufe her Aussagen zur Ekklesiologie treffen kann, so wäre für die Sakramente Eucharistie und Amt eher eine Argumentation in die andere Richtung zu versuchen, d.h., von der Kirche zum Sakrament. Jedenfalls stellt sich auch bezüglich der gegenseitigen Anerkennung der Taufe die Frage, welche ekklesiologischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Das Paradoxe, von *einer* Taufe zu sprechen und gleichzeitig die Spaltung der Kirche nicht als aufgehoben zu wissen, wird von vielen mit Unverständnis gesehen. Welche Folgen hat das Bekennen einer Taufe für unser ekklesiales Selbstverständnis?¹¹⁵

2.2.4 Die ekklesiologischen Folgen der gegenseitigen Anerkennung der Taufe

Um den erreichten Konsens bezüglich der Taufe auszudrücken, haben 2007 in Deutschland elf Kirchen und kirchliche Gemeinschaften einen konkreten Schritt getan und eine Erklärung über die gegenseitige Anerkennung der in diesen Gemeinschaften gespendeten Taufe unterzeichnet. Nur die mennonitische Gemeinde, die koptisch-orthodoxe und die syrisch-orthodoxe Kirchen unterzeichneten die Erklärung nicht. Die Mennoniten hatten Vorbehalte gegenüber der Kindertaufe, während die zwei orthodoxen Kirchen nicht unterzeichneten, weil die Frage nach der Gültigkeit der Taufe außerhalb ihrer Gemeinschaft nicht geklärt ist.¹¹⁶ Trotz dieser (wenigen) Ausnahmen ist es bemerkenswert, dass auf lokaler Ebene eine gegenseitige Anerkennung der Taufe tatsächlich verwirklicht

¹¹³ W. THÖNISSEN, „Taufanerkennung – Ein ökumenisches Projekt aus katholischer Sicht“, in *ÖR*, 53 (2004) 337–347, 337–338.

¹¹⁴ W. THÖNISSEN, „Kirche“, in *LÖK*, 639–641: „Die Notwendigkeit, einen umfassenden Themenbereich der Ekklesiologie ökumenisch auszuarbeiten, ergab sich aus dem Verlauf des Dialogs um die zentralen ökumenischen Themen ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ (Lima-Dokumente). Somit mündete die von der Kommission für Glauben und K.-Verfassung des ÖRK ausgearbeitete umfassende Thematik der ökumenischen Theologie konsequent in die ekklesiologische Problematik.“

¹¹⁵ NEUNER, „Impulse und ihre Folgen“, 413; PHIDAS, 362–363.

¹¹⁶ NEUNER, „Ekklesiologische Implikationen der Taufe“, 18.

wurde. Die Anerkennung der *einen* Taufe impliziert unweigerlich die Frage um die Anerkennung der *einen* Kirche Christi:

Taufe und Vereint-Sein mit Christus *und* mit seinem Volk sind untrennbar miteinander verbunden. Das heißt: Die Anerkennung einer in diesem Sinne *rite* gespendeten Taufe impliziert auch die Anerkennung der Zugehörigkeit zu dem einen Volk Gottes aller Zeiten und Orte. [...] Folglich besteht Einigkeit darin, dass die im Rahmen der unterzeichnenden Kirchen (Plural!) gespendeten Taufen (Plural!) die *eine* Taufe sind, die in die *eine* Kirche Jesu Christi eingliedert [...] ¹¹⁷

Das soll jedoch darüber nicht hinwegtäuschen, dass es die „eine Kirche Jesu Christi“ immer in einem konkreten ekklesialen Gefüge zum Vorschein tritt. Die Taufe bleibt immer konfessionsgebunden.¹¹⁸ Um so mehr wird das deutlich, wenn man in Betracht zieht, dass trotz der *einen* Taufe die Differenzen in der Taufpraxis bestehen blieben. Diese weisen jedoch auf unterschiedliche Grundverständnisse von Kirche hin.¹¹⁹ Somit stellt sich die Frage, inwiefern die verschiedenen ekklesiologischen Modelle untereinander kompatibel sind.

Vor allem seitens der Protestanten wird immer wieder die Frage laut, was denn noch fehlen würde, um die volle Einheit zu erlangen, wenn eine „gewisse Einheit“ (vgl. UR 3) in der Taufe schon gegeben ist. Sie wären grundsätzlich bereit, die Ekklesialität der katholischen und orthodoxen Kirchen anzuerkennen, erwarten jedoch dafür die Anerkennung ihrer eigenen ekklesiologischen Identität. Tatsächlich erscheint es widersprüchlich, die Taufe anzuerkennen, dann aber den Gemeinden, in die hinein die Initiation erfolgt, eine grundlegende Kirchlichkeit gegenseitig abzusprechen. Wie verhält sich die Anerkennung der Taufe in den protestantischen Konfessionen katholischerseits etwa mit der Aussage aus *Dominus Iesus*, dass protestantische Gemeinschaften

¹¹⁷ M. HEIN, „Ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die ‚wechselseitige Taufanerkennung‘ von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis von Kirche“, in *Cath(M)*, 62 (2008), 39–46, 42.

¹¹⁸ CONGAR, „Uniti nel battesimo, disuniti nell’Eucaristia?“, 220–221: „È vero che esiste un solo battesimo. Non si è battezzati ‚protestanti‘, ma ‚cristiani‘. Tuttavia, un bambino battezzato da un ministro protestante è ugualmente, sotto certi aspetti, battezzato protestante [...] Il riconoscimento del suo battesimo implica il riconoscimento di una certa eclesialità della Comunione in cui il battesimo è conferito da un ministro ordinato e in vista dell’ingresso in una comunità cristiana.“; HEIN, 43–44; RATSCHOW, *Die eine christliche Taufe*, 102–103.

¹¹⁹ NEUNER, „Ekklesiologische Implikationen der Taufe“, 30.

„nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“¹²⁰ genannt werden können?¹²¹ Da scheint die Stellungnahme der Orthodoxen, die sich weigern, die Taufe anderer Konfessionen anzuerkennen, weil sie den ekklesialen Charakter dieser Konfessionen in Frage stellen, wenigstens konsequenter zu sein.¹²²

Die Vorbehalte, einen vollen ekklesialen Status der Protestanten anzuerkennen, werten diese als Zeichen, dass sie in den Augen der Katholiken und Orthodoxen als Christen „zweiter Klasse“ gelten, deren Glauben und/oder kirchliche Strukturen Mängel aufweisen.¹²³ Die Bezeichnungen „Häretiker“ und „Schismatiker“ die in der Vergangenheit den Protestanten gegenüber verwendet wurden¹²⁴, bringen zwei Aspekte zum Vorschein. Einerseits weisen sie auf bestehende ekklesiologische Mängel hin, die der vollen Einheit im Wege stehen. Andererseits sind sie auch als Einladung zu verstehen, eben keine Häretiker und Schismatiker zu bleiben. Diese Einladung ergeht jedoch nur an jene, die in gewisser Weise doch zur Kirche gehören. Paradoxerweise ist gerade die Bezeichnung „Häretiker“ oder „Schismatiker“ Zeichen dafür, dass die Protestanten zu der Kirche gehörend betrachtet werden, auch wenn diese Kirche eine gespaltene ist.¹²⁵ Ökumenische Gespräche führt man bekanntlich nur mit Christen und nicht mit Vertretern anderer Religionen. Das kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass in Abgrenzung zu dem ökumenischen Dialog die

¹²⁰ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Erklärung „Dominus Iesus“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, Bonn, 2000, 17.

¹²¹ NEUNER, „Ekklesiologische Implikationen der Taufe“, 36–37.

¹²² RAISER, „Gegenseitige Anerkennung“, 309: „[...] mit der Anerkennung der Taufe würde zugleich die ekklesiale Identität der Gemeinschaft anerkannt, in welcher die Taufe vollzogen wurde. [...] So wirft die Frage der möglichen gegenseitigen Anerkennung der Taufe das viel weiterreichende Problem auf, wie die orthodoxen Kirchen den ekklesialen Charakter der anderen christlichen Kirchen einschätzen [...]“

¹²³ WAINWRIGHT, 21: „What is it, then, that keeps me – precisely as a Methodist (bred, born, and baptized) – from full communion with the (Roman) Catholic Church? It must be differences in ‚faith and order‘ – whether by contradiction or by defect – between the Methodist Church(es) and the Roman Catholic Church, in which ‚the one Church of Christ subsists‘ (Lumen Gentium, 8; cf. Unitatis Redintegratio, 4).“

¹²⁴ Von der (unveränderten) Sachlage her treffen diese Bezeichnungen heute wie früher zu. Wenn man sie trotzdem meidet, so deswegen, weil sie mit einer pejorativen Konnotation beladen sind und das in einem aufrichtigem Dialog nicht seinen Platz haben kann.

¹²⁵ PHIDAS, 368: „Sowohl die Begriffe Häresie und Schisma, oder auch der Begriff Konventikel bezeichnen die ekklesiale Identität dieser Institutionen gegenüber der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und sind eine ständige Einladung, in die Einheit der kirchlichen Organisation zurückzukehren.“

katholische Kirche ihre Beziehungen zu anderen Religionen als interreligiösen Dialog bezeichnet (vgl. UR 4; NA 1).

Angesichts dieser Fragestellung wird immer mehr hervorgehoben, dass es der Wirklichkeit mehr entspricht, von einer „gestuften Kirchengemeinschaft“ zu sprechen, als eine vereinfachende Sicht des Drinnen- oder Draußenseins zu vertreten. Im Sinne der gestuften Kirchengemeinschaft stellt die Taufe eine Mindestbedingung dar. Aus katholischer Sicht ist die volle Gemeinschaft erreicht, wenn man das dreifache Band des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der Anerkennung der Hierarchie annimmt.¹²⁶ Die Taufe ist nicht nur Ausgangspunkt der christlichen Initiation sondern zugleich auch Anfang eines Wachsens auf die volle Kirchengemeinschaft zu. Wenn man das paulinische Bild von der Kirche als Leib Christi aufgreift, dann sollte man nicht vergessen, dass Entfaltung und Wachstum für einen Leib Zeichen des Lebens sind. Oft hat man die christliche Initiation wie auch die Einheit der Kirche als statische Wirklichkeiten betrachtet. Im aufmerksamen Zuhören auf die Stimme des Heiligen Geistes, der die Einheit der Kirche bewirkt¹²⁷, kann man jedoch erkennen, dass die Einheit durch einen dynamischen Wachstumsprozeß, als Ziel eines Pilgerweges zu erreichen ist.¹²⁸

Zusammenfassung

Wenn nun (die meisten) Orthodoxen und Protestanten die katholische Taufe auch anerkennen, so könnte man glauben, dass die Begründung dieselbe sei wie die katholische. Das stimmt aber nicht ganz. Für die Orthodoxen ist nach den Regeln der *Akribie* (buchstäbliche Anwendung der Norm) jede nichtorthodoxe Taufe grundsätzlich ungültig. Wenn sie nichtorthodoxe Taufen trotzdem als gültig anerkennen, so wenden sie damit die Regel der *Oikonomie* (in der Anwendung der Norm Nachsicht walten zu lassen) an, um das Heil der Seelen zu fördern.

Die Protestanten dagegen merken gewöhnlich den Unterschied nicht, dass – im Gegensatz zu den anderen Sakramenten – für die Taufe (und Ehe)

¹²⁶ THÖNISSEN, „Taufanerkennung“, 340–346.

¹²⁷ L. HÖDL, „Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche‘ Zum ökumenischen Verständnis des 3. Glaubensartikels“, in *Cath(M)*, 36 (1982), 195–214, 198: „Die eingangs zitierte Tauffrage in der stadtrömischen Gemeinde zu Beginn des 3. Jahrhunderts lautete: ‚Glaubst du im Heiligen Geist die heilige Kirche und die Auferweckung des Fleisches?‘ Diese Fragestellung macht deutlich, daß auch die Antworten immer nur in diesem Kontext, ‚im Heiligen Geiste‘ zu geben und zu verstehen sind.“

¹²⁸ NEUNER, „Ekklesiologische Implikationen der Taufe“, 37–38.

nicht unbedingt ein ordinierter Amtsträger nötig ist. Aus diesem Grund können sie nicht nachvollziehen, wieso man die protestantische Taufe katholischerseits anerkennt, sich aber weigert, das Abendmahl als gültiges Sakrament anzuerkennen.

Es wird ersichtlich, dass die Anerkennung der Taufe in den verschiedenen Konfessionen aus ganz unterschiedlichen Gründen geschieht. Es bleibt die Herausforderung bestehen, sich im ökumenischen Gespräch weiterhin mit der theologischen Bedeutung der Taufe auseinanderzusetzen.

Weiterhin ist es von Bedeutung, dass Augustinus zwar die Taufe der Häretiker und Schismatiker als gültig anerkennt, aber ihnen sowohl den Nachlaß der Sünden als auch die Gabe des Heiligen Geistes abspricht. Der Heilige Geist mußte den Häretikern bei dem Eintritt in der Kirche durch die Handauflegung verliehen werden. Ist dann etwa an der Gültigkeit der von den Orthodoxen gespendeten Firmung zu zweifeln? Aus der Sicht Cyprians und Augustins, die den Heiligen Geist der Häretiker und Schismatiker absprechen, wäre das zu bejahen. Die katholische Kirche hält jedoch nicht nur Taufe und Firmung, sondern *alle* Sakramente der orthodoxen Kirche für gültig. Die katholische Kirche spricht deswegen von den orthodoxen Kirchen als von Schwesterkirchen.¹²⁹ Es besteht weiterhin die Herausforderung, nicht nur zu behaupten, dass wir Geschwister sind, sondern diese Wirklichkeit auch zu leben. Christliche Initiation bedeutet zunehmend zu erfassen, dass wir Gott als Vater haben und untereinander Geschwister sind. Als Geschwister werden wir in dem einen Leib Christi gesammelt und durch den Heiligen Geist zur Vielfalt in der Einheit aufgebaut.

¹²⁹ CONGAR, „Da Pio IX a Giovanni XXIII“, 40: „„Chiese sorelle' [...] Che sarà d'ora in avanti il tema di Roma che si dice *Mater et Magistra*? Ho posto la questione svariate volte, ma non c'è ancora una risposta completa. Roma resta *Mater et Magistra* di tutte le Chiese, se vi sono delle Chiese sorelle? C'è un testo ammirabile in argomento, quello di Niceta di Nicomedia, del 1163, in cui egli dialoga con un vescovo tedesco, Anselmo di Havelberg. Vi si dice a un certo punto: ‚Se Roma ci impone delle decisioni sulle quali non ci è stato chiesto di esprimerci, dov'è la fraternità?‘.“

DIE KRISE AN DER WURZEL DER KRITIK

ZOLTÁN ROKAY¹

Zusammenfassung: Bei der Entstehung seines Opus der Kritik hat sich eine Krisis schon ganz früh spürbar gemacht, und Kant vor die Entscheidung gestellt: was soll er retten? – den Kritizismus, oder die kopernikanische Wende? Das folgt aus der Zielsetzung seines Unternehmens. Die Tolerierung der Minimalsubstantialität des psychologischen Begriffes und der intellektuellen Anschauung, worüber dann Fichte und Schelling auf je eigene Weise triumphiert haben. Wichtiger scheint der Umstand zu sein, dass die Krise nicht die kosmologische oder sogar die theologische Idee trifft, sondern die psychologische. Wenn man von einer „Krisis“ im allgemeinen spricht, wäre es ratsam das vor Augen zu halten.

Schlagwörter: Krise, Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Substantialität, Seele.

Für das 20. Jahrhundert war das Wort „Krise“ und „Kritik“, „kritisch“ bestimmend. Hinter diesen Worten stand gewiss eine bedenkliche Wirklichkeit, aber nicht weniger eine bestimmte Popularitätssucht, gewachsen aus dem ohnehin fragwürdigen Geist der Aufklärung.

Man sprach von der Krise der Metaphysik, von der Krise der europäischen Wissenschaften, der Gesellschaft, der Kirche, von einer ökologischen, ökonomischen, politischen Krise, von der Krise des Glaubens.²

Nicht desto weniger wurden das Wort „Kritik“, kritisches Denken zu einem weitverbreiteten „Slogan“.³

¹ Prof. Dr. Zoltán Rokay, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, H-1053 Budapest, Veres Pálné u. 24., tel: +36 1 484-3040, e-mail: rokay@htk.ppke.hu.

² E. HUSSERL, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie“, in *Philosophia*, Belgrad, 1936, 77–176; K. LEESE, *Die Religionskrise des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*, 1948; G. ABEL, J. SALAQUARDA (Hg.), *Krisis der Methaphysik*, Berlin, 1989; V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise*, München, ²1994; V HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München, 1997. Bezeichnend ist, was Luhmann von der „Kirchenkrise“ sagt: „Man spricht von Kirchenkrise, um den Ernst der Situation zu verdeutlichen. Das ist jedoch eine irreführende Darstellung.“ „Von Krise kann man nur sprechen, wenn in absehbarer Zukunft eine Wende – sei es zum Besseren, sei es zum Schlechteren bevorsteht. Eine solche Wende ist jedoch nicht abzusehen“, N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 2000, 317.

³ Unter Kritik versteht Kant im Gegensatz zum System oder zur Doktrin die „Propädeutik“ oder Vorbereitung zum kritischen System, die das Vernunftvermögen in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht. I. KANT, *Kritik der reinen*

Will man bei der Aufdeckung der Wurzeln dieser Erscheinung philosophiegeschichtlich vorgehen, so kann man den Namen Immanuel Kant und seine drei Kritiken nicht umgehen.⁴ Nun bedeutet im Sinne Kants Kritik die Bestimmung des Erkenntnisvermögens der Vernunft – wie weit sie reicht, und zu unterscheiden was dazu nicht gehört (also eine Scheidung).⁵ Implizit ist das Werk Kants eine Kritik der Leibniz-Wolffschen Philosophie, der *metaphysica generalis* und der *metaphysica specialis: theologia naturalis, cosmologia* und *psychologia rationalis*.⁶

Kant geht in seinem – uns bekannten – Opus der Kritik der reinen Vernunft logisch und selbstsicher überzeugend vor, indem er als Bedingungen jeder möglichen Erkenntnis die „noumena“ und „fainomena“ – Begriffe und Anschauungen vorstellt.⁷ – In der transzendenten Dialektik stößt er auf drei Ideen, denen aber keine Anschauung entspricht: eine theologische (Gott), eine kosmologische (die Welt) und eine psychologische (die Seele) – die Gegenstände der drei „Unterarten“ der „*metaphysica specialis*“ von Wolff. Sie haben keine „erkenntniserweiternde“, wohl aber eine „erkenntnisregulierende“ Funktion.⁸

Vernunft: 1. Ausgabe 1781, 869; I. KANT, *Die Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971 [im Folgenden: *KrVnft* MEINER] – Es geht also um eine Abgrenzung, Absonderung, um die Grenzen des Verstands- und Vernunft-Vermögens zu bestimmen, ähnlich wie das schon Locke gewollt, und angekündigt hat.

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*: 1. Ausgabe 1781 [in Folgenden: *KrVnft* A];

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*: 2. Ausgabe 1787 [in Folgenden: *KrVnft* B];

I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788;

I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790. Ganz im Sinne Kants heißt das Erstlingswerk von J. G. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792, zuerst ohne Namen (Hartung, Königsberg), von welcher viele meinten, sie sei die durch Kant angekündigte Religionsphilosophie.

⁵ Die Kritik bestimmt die Grenzen, nicht bloß die Schwanken der Vernunft (*KrVnft* A 789 ff) als deren Gerichtshof (*KrVnft* A 779 f; *KrVnft* MEINER, 810).

⁶ Ch. WOLFF (1679–1754): *Psychologia rationalis*, 1738; *Theologia naturalis*, 1739; *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (sog. „Deutsche Metaphysik“) 1751.

⁷ „Begriffe ohne Anschauungen sind leer“ (*KrVnft* A 75 usw.; *KrVnft* MEINER, 784); „Anschauungen sind ohne Begriffe blind“ (*KrVnft* A 75 usw.; *KrVnft* MEINER, 780).

⁸ „Und dieses ist die transzendente Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, nicht als konstitutiver Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung, sondern als regulativer Prinzipien der systematischen Einheit der empirischen Erkenntnis überhaupt [...]“ (*KrVnft* A 671 f; *KrVnft* MEINER, 626 f).

Sie resultieren nicht aus der Tätigkeit der theoretischen Vernunft, sondern aus den Postulaten der praktischen: Freiheit, Unsterblichkeit, Heiligkeit.⁹ Jede Vermengung der zwei Bereiche ist unerlaubt. Sie sind voneinander getrennt worin ja die „Kritik“ gerade besteht.

So eindrucksvoll und selbstsicher das Lehrgebäude und dessen Vortrag erscheint, so dürfen gewisse „Einzelheiten“ unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen.

Wir konzentrieren uns im gegenwärtigen Zusammenhang nur auf die kosmologische Ideen, und auf die sog. „Paralogismen“ derselben: der Substantialität, der Simplizität, der Personalität und der Idealität.¹⁰

Wir beschränken uns bei unseren Betrachtungen auf den Paralogismus der Substantialität, weil wir dem dort Gesagten Erkenntnisse bezüglich der Krise der Entstehung der Kant'schen Kritik abzugewinnen hoffen.

Zuerst soll der Text der beiden Ausgaben (1781 und 1787) nebeneinander gestellt werden, damit man den Unterschied bemerkt, und nach dessen Grund sachgemäß fragen kann. Dann aber sollen wir die Änderungen Kants bezüglich seinem „geplanten Opus“ und dessen Erscheinen näher unter die Lupe nehmen, um die Kritik der bedrohenden Krise, die auch für das weitere bestimmend geblieben ist besser, sachgemäßer zu begreifen und beurteilen zu können.

1. Ausgabe (1781) (348, 10 – 351, 9)

Erster Paralogism der Substantialität

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Ich als ein denkendes Wesen bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikat irgendeines anderen Dinges gebraucht werden.

Also bin ich als denkendes Wesen (Seele), Substanz.

Kritik des ersten Paralogism der reinen Psychologie.

Wir haben in dem analytischen Teil der transzendentalen Logik gezeigt, dass reine Kategorien (und unter diesem auch die der Substanz) an sich selbst

⁹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967, 151–153, 146f. 155f.

¹⁰ Paralogismus: logischer Paralogismus = Falschheit eines Vernunfturteils bloß der Form nach; transzendenter Paralogismus = ein Fehlschluss, der in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund hat. Sie hypostasieren Gedanken zu Sachen. Bezüglich der rationalen Psychologie, vgl. *KrVnft* A 348; *KrVnft* MEINER, 376 ff.

gar keine objektive Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist auf deren Mannigfaltiges sie, als Funktion der synthetischen Einheit angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Funktionen eines Urteils, ohne Inhalt. Von jedem Ding überhaupt kann ich sagen, es sei Substanz, sofern ich es von bloßen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also muss jedermann sich selbst notwendigerweise als die Substanz, das Denken aber nur als Akzidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.

Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen. Dass ich, als ein denkendes Wesen, für mich fortdauere, natürlicherweise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schließen und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjekts nutzen, ohne welches ich ihm gar wohl entbehren könnte.

Es fehlt so viel, dass man diese Eigenschaften aus der bloßen reinen Kategorie einer Substanz schließen könnte, dass wir viel mehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirisch brauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen. Nun haben wir aber bei unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriff der Beziehung, den alles Denken auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subjekt, hat, dem es inhäriert, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit dartun könnten. Denn das Ich ist zwar in allem Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenstände der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allen Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelnde) wechselten.

Hieraus folgt: dass der erste Vernunftschluss der transzendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem es das beständige logische Subjekt des Denkens, für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindesten Kenntnis haben, noch haben können, weil das Bewusstsein das einzige ist was alle unsere Wahrnehmungen, als dem transzendentalen Subjekt müssen angetroffen werden, und wir außer dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet: dass unser

dieser Begriff nicht im mindesten weiter führte, oder irgendeine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z.B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könnte, dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.¹¹

2. Ausgabe (1787)

In allen Urteilen bin ich nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich als Objekt, ein für mich selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (sofern ich bloß das denkende) als ein solches betrachte mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.¹²

Und weiter:

Ein großer, ja sogar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, dass alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzerrennlich bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewusst sind. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun spreche uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden sein Glückstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen.¹³

Woran wird die „Krise“ greifbar?

Die angeführten Abschnitte sollen dazu dienen, unsere Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung zu lenken. Das erste, was ins Auge springt ist die gutmütige, ja so zu sagen joviale Toleranz Kants, mit welcher er trotz der Strenge seiner Kritik, nebst der Klausel, sich von weitgehenden Schlüssen zu hüten, doch den Gebrauch von Substanz zulässt (1. Ausgabe), und die Tatsache, dass die daraus in etwa entstehende Schlüsse ein „Stein des Anstoßes“ wäre (2. Ausgabe). Was zwang Kant dazu, trotz seiner Kritik der „psychologischen“ Idee, ihre Substantialität – wenn auch unter Bedingung der Respektierung der

¹¹ *KrVnft* A 348; *KrVnft* MEINER, 376 a – 379 a.

¹² *KrVnft* B 407; *KrVnft* MEINER, 379 a – 388 a.

¹³ *KrVnft* B 409; *KrVnft* MEINER, 385 b – 386 a.

Kompetenz der theoretischen und der praktischen Vernunft – „behalten“ zu dürfen? Die Formulierung von A weist irgendwie in die Richtung einer Unabgeschlossenheit, und das im B Gesagte hat den Nebengeschmack eines sich – rechtfertigen – Wollens.¹⁴

Kant hat schon in seinen Briefen aus den Jahren 1777–78 von dem „opus magnum“ (= die Kritik der reinen Vernunft) als von einem fast abgeschlossenem Werk geredet. – Scheinbar hat er sich im letzten Augenblick für die vorliegende Form entschlossen, in der Angst allzu alt zu werden, würde er noch alles deutlicher machen wollen.¹⁵ Das lange Warten zwischen 1777 und 1781 scheint von einer Unsicherheit zu zeugen, was sich auch am fertigen Text festzustellen ist. Das große Unternehmen der Kritik ist also in Krise geraten.

Worin besteht die Krise an der Wurzel der Kritik der reinen Vernunft?

Kant war bekanntlich sehr stolz darauf die „kopernikanische Wende“, bzw. das Umgekehrte davon im Denken durchgeführt zu haben: In das Zentrum rückte anstelle des Objektes der Erkenntnis, das Subjekt derselben.¹⁶ Mit dem Kritizismus¹⁷ und dem transzendentalen Idealismus¹⁸ ist die kopernikanische

¹⁴ Davon zeugen die nicht publizierten Mitschriften. Vgl.: H. SCHMITZ, *Was wollte Kant?*, Bonn, 1989, 191.

¹⁵ So etwa an Marcus Hertz vom 20. VIII. 1777: „Allen Ausfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält ist nichts weiter, als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben, weil ich finde, dass, was man sich selbst geläufig gemacht hat und zur größten Klarheit gebracht zu haben glaubt, doch selbst von Kennern missverstanden werden, wenn es von ihrer gewohnten Denkungsart gänzlich abgeht.“, H.E. FISCHER (Hg.), *Briefwechsel von Immanuel Kant*, München, 1912, I. 180. Sowie (auch an Marcus Herz) von 28. VIII. 1778: „Wenn ich mein Handbuch über diesen Teil der Weltweisheit, als woran ich noch unermüdet arbeite, fertig habe, welches ich jetzt bald imstande zu sein glaube [...]“, FISCHER, I. 202 – „Da ich während dieser Arbeiten schon ziemlich im Alter fortgedrückt bin (in diesem Monat ins vierundsechzigste Jahr) so muss ich mit der Zeit sparsam verfahren [...]“ (Vorrede zur zweiten Auflage, *KrVnft* MEINER, 36).

¹⁶ „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten [...] Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt [...]“ (Vorrede, *KrVnft* B. XVI; *KrVnft* MEINER, 20).

¹⁷ Vgl. Anm. 3.

¹⁸ Transzendental ist für Kant bekanntlich „alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ (*KrVnft* A 12; *KrVnft* B 25; *KrVnft* MEINER, 55).

Wende die tragende These des „Systems“ von Kant. Während aber Kritizismus ganz, der transzendente Idealismus in der Hauptsache negativ ist, ist die kopernikanische Wende die einzig affirmative. Durch die konsequente Anwendung des Kritizismus „vereitelt Kant die kopernikanische Wende“.¹⁹ Es stellt sich nämlich von dem Subjekt der Erkenntnis heraus, dass es keine Substanz ist. – Erkennt man ihm die Substantialität an, so wird der „Kritizismus“, die Kritik der reinen Vernunft, und die Kritik der „psychologia rationalis“ von Wolff nicht konsequent durchgeführt. – Kant ist sich der kritischen Lage durchaus bewusst. Das beweisen alle seine Äußerungen diesbezüglich.

Er gibt vor allem zu, dass

der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch die Sinne kennt, erkennt sich selbst durchaus auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen dieses Vermögen Verstand und Vernunft [...]²⁰

Dann weiter:

Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erste Subjekt anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem ich entlehnt.²¹

sagt Kant in einer Vorlesung noch im 1775. Es ist natürlich die Frage, ob das Subjekt auch ein „Ding an sich“ ist, und mit ihm auch so umzugehen ist.

Während noch vor der Drucklegung der Kritik der reinen Vernunft scheinbar Kant dazu neigte, die Substantialität des „Ich“, der Seele, des denkenden Subjekts, die „intellektuelle Anschauung“ zuzugeben, um die „kopernikanische Wende“ zu retten, wurde die Lage scheinbar immer

¹⁹ SCHMITZ, 186.

²⁰ *KrVnft* A 546; *KrVnft* B 401. Fichte war das Schicksal des ersten Paralogismus bekannt, er hat jedoch das Endergebnis, dahingehend interpretiert, dass Kant nur die sinnliche intellektuelle Anschauung leugnete. Vgl. die *Wissenschaftslehre nova methodo*, in J. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1796–1804*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften IV. 2. 1978, Stuttgart – Bad-Canstatt, 1978, 39f.

²¹ SCHMITZ, 191.

kritischer, die „Krisis“ immer „akuter“, denn es drohte der Zusammenbruch des Kritizismus, wollte sich Kant in der gedruckten Form der Kritik lieber für die konsequente Durchführung desselben einsetzen. – Die Krise macht sich aber auch darin spürbar, dass die „Substantialität“ als – um uns mit Worten Kants auszudrücken – „Bedingung der Möglichkeit“ der Geltung der kopernikanischen Wende, geistert auch dort herum.

Abschluss

Es hat sich erwiesen, dass schon ganz früh, bei der Entstehung der Kritik sich eine Krisis spürbar gemacht, und Kant vor die Entscheidung gestellt hat: was soll er retten? – den Kritizismus, oder die kopernikanische Wende? Das folgt aus der Zielsetzung seines Unternehmens. Die Tolerierung der Minimalsubstantialität des psychologischen Begriffes und der intellektuellen Anschauung, worüber dann Fichte und Schelling auf je eigene Weise triumphiert haben (als einzige legitime Interpreten von Kant). Wichtiger scheint der Umstand zu sein, dass die Krise nicht die kosmologische oder sogar die theologische Idee trifft, sondern die psychologische. Wenn man von einer „Krisis“ im allgemeinen spricht, wäre es ratsam das vor Augen zu halten.

PROJECT “LIFE IN ABUNDANCE” – IN SERVICE OF A MULTIDIMENSIONAL VISION ON THE HUMAN PERSON

ILDIKÓ HOMA¹

Abstract: “*Life in Abundance*” is a mental health pilot project for catholic nuns in Romania. We believe that man is body (soma), mind (psyche) and spirit (nous) and that suffering affects the person as a whole. Healing must therefore involve the whole person, the person who is a bio-psycho-spiritual unity. Religious vocation is based on two elements: the divine call and human freedom. Precisely because of this interlacing between grace and nature it is very important that the consecrated persons be assisted in all these aspects, in order to be able to live their vocation as fully as possible. Healing involves the whole person. Therefore teamwork is needed: the psychotherapist, the spiritual director, the group therapist and the physical therapist must work together. This article aims to present, based on case studies, the importance of what Viktor E. Frankl observed: genuine religiosity can lead to the healing of the soul and the healing of the soul leads to genuine religiosity.

Keywords: existential analysis, spiritual companionship, encounter, person, dignity, authenticity, freedom, responsibility

Who takes care of those who take care of others? It is the question that arises spontaneously in us, when in our offices we encounter people devoted to serving other people – priests, religious – who are blocked in their mission by a *spiritual pain*.

In this situation I see many doctors, psychologists, lawyers, craftsmen, clerks, workers who have professional experience and knowledge, but are lacking what is necessary to life: the cultivation of their own soul. They are dull, rigid, not able to resonate emotionally. Due to their black and white perception, which lacks depth, they are blinded by stress and prone to heart attack, burnout syndrome, or middle age depression.²

In addition to the two causes of this “blockage” phenomenon identified by Längle – *lack of the cultivation of their own soul* and *solitude* – in the

¹ Lázár & Homa Societate Civilă Profesională de Psihologie, (Psycho-logos), str. Marureșului nr. 23, 400246 Cluj Napoca, Romania, ildiko.homa@gmail.com.

² A. LÄNGLE, “Cultura vieții – Viața culturii. Arta de a întâlni ceea ce te mișcă”, in *Analiza Existențială* 1, 2, 1999, 20–26 (24).

category of consecrated people, we see a third possible cause: that of *fragmentation*.

We live in a world that is specializing, or even over-specializing. What is normally a prerequisite for development also carries the risk of losing an overall vision. Holistic medicine for example was created to combat this risk. Frankl says that neither specializing nor lack of universality represent a danger, but rather the appearance of totality showed by science. Reductionist guidelines present man as “*just ...*” or “*only ...*” something.³

Frankl defines man as a unity despite diversity. Quoting Thomas Aquinas he says that man is “*unitas multiplex*”. There is an anthropological unity, despite ontological differences, contrary to the difference between the various modes of existence.⁴ To prove this thesis Frankl uses the familiar analogy of the three-dimensional cylinder projected in two plans.

Man is at the intersection of three dimensions: somatic, psychic and noetic, and according to the rules of dimensional ontology we can not totally grasp him in any of these dimensions.⁵

Above we identified *fragmentation* as a possible cause of the problems encountered in consecrated life, a fragmentation which occurs when one is seen or sees oneself “*only as ...*” or as being “*just ...*” something. Due to the lack of an integrated vision or to the missed implementation of this anthropological model presented by Frankl, one often acquires a one-dimensional vision.

5. Formative Shortcomings

In a recent study⁶ on the quality of permanent formation in religious life we found that there is a discrepancy between what consecrated life is aiming at and what it is achieving. Although many Church documents emphasize the importance of forming of the whole person in all its dimensions, the formation remains essentially an intellectual and doctrinal one. Most often, what is missing from the formation process is the bonding agent that could lead to a unified religious life – with “*one body, mind and soul*”.

Without this bonding agent consecrated persons’ lives become fragmented and we are noticing the manifestation of this division in concrete

³ V. E. FRANKL, *Orvosi lélekgondozás [The doctor and the soul]*, Budapest, 1997.

⁴ V. E. FRANKL, *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben [Man's search for meaning]*, Budapest, 1996.

⁵ FRANKL, *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*.

⁶ I. HOMA, *Studiu asupra formării permanente inter-congregaționale și congregaționale în comunitățile de viață consacrată din România*, 2010, unpublished (www.psychologos.ro).

cases, daily. This fragmentation is observed particularly in the area of affectivity and sexuality. Participating in the psycho-educational workshops offered by our "Life in Abundance" Project (that will be presented in detail later), the religious come to discover that it is possible to live the feminine vocation with a religious heart and the religious calling with a feminine spirit, meaning that it is possible to live an integrated life. A 30 years old nun shared the following:⁷

I am enjoying a wonderful inner freedom which never abandons me. I might add that I am not at all a "piece of wood", because I feel, I feel with intensity, as every normal woman feels. I'm not surprised and I do not have regrets, because even if living religious vocation "as a woman" is so difficult, it is also beautiful.

5.1. Fragmentation of dimensions

The expression "God alone is enough" (an often used and misinterpreted principle) can not be understood as an exclusion of everything that is human. This defensive attitude towards all that is human (body, joy, love, interpersonal relationships) can lead consecrated life style towards dehumanization and towards the denial of one's self and of one's presence in society.

The words of John the Baptist: "He must increase and I must decrease" (John 3,30), if misinterpreted, can lead to the belief that human nature must be humiliated and annihilated so that the Glory of God extends. Irenaeus says: "The glory of God is the living man". God is asking us to become upright and whole human beings.

Vatican II states that "he who follows Christ, the perfect man, becomes himself more human" (*Gaudium et Spes* 41). The fragmentation which occurred between the three dimensions of the human person created a confusion between the idea of virtuous behavior and the person's concrete psychological attitude.

Hence the use of terms that can lead to misinterpretations, such as: obedience, humble life, self-abnegation, self-forgetting, self-contempt, renunciation etc. These terms, sometimes used ambiguously or reductively often led to attitudes of repression or denial of the human component in the religious formation and in consecrated life. It's good to remember that holiness consists in the deification of man and in the humanization of the divine.⁸

How deeply rooted is this thinking is confirmed by a 30 years old nun:

⁷ Case taken from B. GIORDANI, *La donna nella vita religiosa. Aspetti psicologici*, Milano, 1993. All other case examples are taken from real life, but the biographical data and context are modified so that no specific person can be identified; any resemblance to a living or deceased person is purely coincidental.

⁸ GIORDANI.

I wondered if there is any point in crying any longer in front of so much suffering that I have accumulated over the years, or in continuing to waste so much energy for nothing. Certainly it's useless; but I realized how hard it is to spent time with myself, to think more about me, about my needs, my wishes. [...] I realized that it's good for me to take care of myself, to be attentive to my needs, to abandon the standard patterns that I have built, both for myself and for others. That will require a lot of practice.

In a letter to the spiritual companion another nun expressed herself this way:

You'll probably tell me that the Lord is everything to us. Yes, it's true, but You also know that man can not live only on a spiritual level, or at least I am not capable to live only through the spirit at this precise moment of my life, I feel a strong need for someone to trust in me.

5.2. Emotion-reason-behavior (impression-attitude-expression) fragmentation:

Another fragmentation which we noticed in consecrated life, in addition to the body-mind-soul unity, is the fragmentation of the unity of feelings, of the integrated emotion. This is due also to the ignoring of the fact that feelings do not have moral value.

A 25 years old nun came to psychotherapy because of the feelings of sadness that have been upsetting her for some time. During meetings she realized that what made her sad was that she didn't allow herself to feel and express her feelings. She was afraid to feel because her feelings bothered her: jealousy, envy, anger, misunderstanding, and sadness, but also love and attachment to others. She believed she was not allowed to feel these things because it was a sin. This fear blocked her in her community life, therefore, most of the time she kept silent when she was supposed to express an opinion or take a stand.

I don't feel free when it comes to talking about myself. And I keep silent, but I do not even know why anymore, maybe out of fear, maybe out of spite, maybe out of indifference. This silence is hurting me. Sometimes, after our sessions, my hands hurt very much (when she had to speak she continuously rubbed her hands), as if I had talked with my hands. I'm sorry that I act like that and that I fail to go beyond emotions.

Silence was actually her coping reaction, or "the shell" – as she called it – under which she was hiding when she could not cope. What had blocked her was precisely her desire to be good.

I saw that I did not let the "demon" side of myself to manifest itself and I do not accept it. I would like to always be good with everyone and this costs me a lot because I give up what I feel, what I want or what I think.

Another nun, 35 years old, presented me the following problem:

It's been a while since I could master my emotions of fear. They overwhelm me when I have to sing in church or when I have to speak in public. I can not understand why these things happen and I get angry with myself when I think that for so many years I did the same things and I do not remember being blocked like this, even if I was nervous. I try not to think about what happens to me and sometimes I manage to forget, but deep in my thoughts it became like an obsession. I want to work on this balance, to integrate these emotions in me.

I was touched by this dialogue in the film: "Which is the reason you are living for? – To feel". What is important for me in all this is the unity of the three elements – thinking, acting, feeling, since, at times, these elements are separated in my life. Now I understand that it's necessary that all three are present, because whatever I do, it could not be done without my presence, which makes me unique in my way of being, thinking, acting, feeling, even if sometimes I'm more aware and sometimes less.

5.3. *Formative influences remain on the surface: understanding and knowledge without commitment, dedication – impression without expression*

The deficiencies of the process of formation in consecrated life can also be seen in the fact that most of the formative influences remain at the surface, while the part of the process where the person goes deep inside herself is delayed. In the study mentioned above I defined two categories of responses given by respondents on the effectiveness of the formation:

1. In the "*static response*" category we included responses that were referred to self-knowledge deepening. For example: "self-knowledge", "enrichment", "understanding", "knowing my self better", "recognize human features."

2. In the "*dynamic response*" category responses were included which were referred to dynamic aspects as development, growth. For example: "inner healing", "acceptance of personal limits," "a more conscious dedication", "overcoming difficulties", "questioning myself".

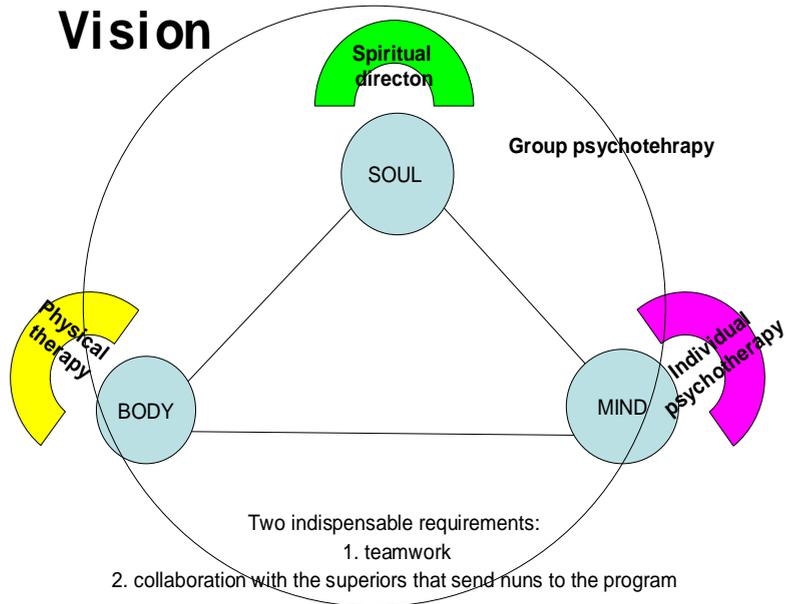
Although this classification carries the risk of being subjective and we could be accused of lack of "scientific validation", however, it shows a general trend: most answers are static, which means that the consecrated persons participating in the study referred more to knowledge than to a dynamic implementation into personal life.

6. Multiple activities

Another responsible factor for the fragmentation in consecrated life, in addition to deficiencies related to formation, is the multiplicity of the activities. In the study mentioned above we showed that most sisters perceive in today's religious life (alongside multiple pastoral and charitable activities carried out with enthusiasm and dedication) a *fatigue* due to too many responsibilities and to relationship issues with the local church. "Too much apostolate, beyond our strength." – said one of the sisters.

Being personally touched by these issues of consecrated life and seeking their solution, along with other persons we initiated within the Conference of Women Major Superiors (a kind of federation of catholic monasteries) a project addressing the issue of mental health of catholic nuns' in Romania: the "*Life in Abundance*" Project (John 10,10) – a *psycho-spiritual therapeutic residential program for religious*.

The Vision of the Project: Its basic principle is the integration of physical, psychological and spiritual aspects in the life of the consecrated person, in order that the religious could respond more deeply to the call and to the mission received from Jesus.



Beneficiaries are of two categories: 1. religious seeking *spiritual renewal and personal development*; 2. religious who encounter *psychological difficulties* (difficulties in interpersonal relationships, emotional problems, problems in the field of sexuality, issues of addiction) or are suffering from burnout syndrome.

The constitutive elements of the program are: participation in the community prayer program of the residents, spiritual direction, participation in the spiritual sharing of the community, retreat days, individual psychotherapy, group psychotherapy, psychiatric consultation (if it the case), psycho-educational workshops, art therapy, physical therapy.

The vision of this project corresponds to the vision of the existential analyses' vision: the consecrated person is located in the world (monastery), she has certain conditions and certain gifts, she is limited and/or supported by her physical existence, by its corporality (MF1); she is moved, touched by the reality that surrounds her and the emotions that arise in her must be integrated in order to understand them (MF2); the person is not alone in the world, she lives in a community (which has its own rules), which causes her to define and delineate her own way of being (MF3); the person is oriented towards a meaning, a freely chosen life project, but sometimes she loses her orientation towards the horizon of this meaning (MF4).

For this reason the *basic elements* of the program are: spiritual direction, group psychotherapy, individual psychotherapy and physical therapy.

The multidimensional model of the person proposed by the existential analysis requires team work. To achieve this team work it was necessary to clarify from the very beginning the tasks and objectives of each field.

Physical therapy, along with all other auxiliary therapies used in the project (melotherapy, dance therapy, art therapy) aim primarily the body awareness. Physical movements and breathing exercises helped stress decrease and strengthened self-perception.

Spiritual direction is a formation and orientation process, during which Christians receive direction and encouragement in their specific vocation, in order to reach union with God through the graces of the Holy Spirit. The term of *spiritual direction* can lead to a limitation in the interpretation of the concept: spiritual direction deals with the human soul as medicine is dealing with the human body. The spiritual adviser too must consider the whole person. A spiritual man – pneumatikhos – is one that has his whole life impregnated by the action of the Holy Spirit, in all its aspects and dimensions.⁹

⁹ T. MERTON, *Lelkivezetés és elmélkedés [Spiritual Direction and Meditation]*, Budapest, 1989.

The goal of spiritual direction is to penetrate beneath the surface of one's life, to go behind the scenes of behavior and conventional gestures showed to the world and to bring to the surface its inner freedom, its most inner truth, that is what we call the resemblance to Christ in his soul.¹⁰

Every Christian needs spiritual guidance, but consecrated persons in a particular way. Lack of spiritual companionship in monastic life make the difference between mediocrity and sanctity of life.¹¹

Existential analysis aims to lead the man to say YES to his life in the reality of its existence, to say YES to the experience of living with an inner agreement – with himself and the world. Existential analysis as a method of psychotherapy aims to support and empower a person to get to experience spiritual and emotional freedom and to reach to a genuine attitude and to a responsible behavior towards oneself and towards the world.

By using *group psychotherapy* in the project we planned to offer the possibility of rebuilding life situations, especially inter-personal situations, which sisters had faced in their own convents. Coming from different communities, through group therapy and community life (it is a residential project) the sisters had the opportunity on one hand to practice on a “neutral” ground the interpersonal skills they acquired in therapy and on the other hand – the method used is psychodrama – to stage their experiences, conflicts, their traumas, which they can further deepen during the individual psychotherapy, and why not, the other way around too.

The vision of the group therapy, as the one of the individual psychotherapy and of the spiritual direction is based on a common element: RELATIONSHIP, ENCOUNTER. Quoting Moreno:

In the beginning there was existence, but without a thing or a living being there is no existence. In the beginning there was the word, the thought, but action was before. In the beginning there was action, but there is no action without an actor, without an object towards which the actor is oriented, without a “you” which the actor encounters. In the beginning there was the encounter.¹²

The *encounter* is actually essential in any therapeutic intervention; this is how we have access to the person. The person is reflected by another person, but it is ultimately intangible. After all, the person remains a mystery, we should not forget that. This intangibility is what actually constitutes *the dignity*

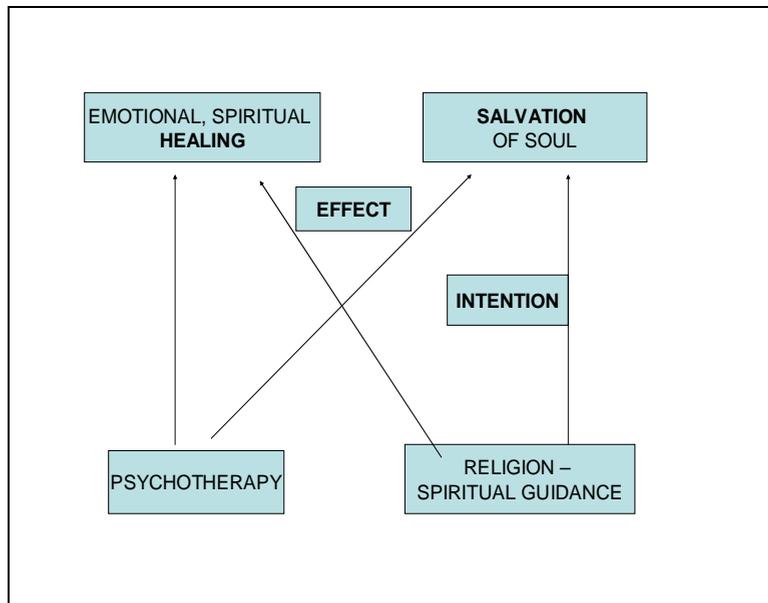
¹⁰ MERTON, 10.

¹¹ MERTON, 17.

¹² <<http://www.pszichodrama.hu/index.php?menu=7&almenu=1>> [10.09.2011].

of man. The person is *free*, which means it can always be otherwise. We are thrown into life and life interrogates us; we have the *responsibility* to respond, to take our lives, our vocation in our hands. In consecrated life authenticity is the basic condition. Authenticity means first of all to take ourselves seriously, to take seriously what is born in us, what belongs to our specific individual being. If there is a psychological authenticity it will certainly lead to the evangelical one.

The person can not be dissected and taken in pieces, it is the force, the energy which elevates, integrates and transcends all human dimensions. "The spiritual person creates the unity and the wholeness of the human being."¹³ Because existential analysis and spiritual direction are centered on the whole person, the psychologist and the spiritual director can easier confuse the boundaries and enter in each others professional space.



Adapted from the scheme of Frankl.¹⁴

Frankl explains the relationship between religion and psychotherapy by the side effect and by the primary purpose or intent. The purpose of psychotherapy is mental health and the purpose of religion is the salvation of the soul. As a result of practicing religiosity, mental healing can occur as a side

¹³ V. E. FRANKL, *A tudattalan Isten* [The Unconscious God], Budapest, 2002, 21.

¹⁴ FRANKL, *A tudattalan Isten*, 66.

effect, as religion has psycho-hygienic features. Similarly, during psychotherapy a person can arrive to uncover the inherent religiosity. The goal of psychotherapy and the purpose of religion are not on the same level of existence, the rank of spiritual health is different from that of psychotherapy. “The dimension in which the religious person progresses is higher and more comprehensive than that in which the psychotherapy occurs. Penetration into the higher dimensions occurs through faith, not through knowledge.”¹⁵

From the following table we can better understand the differences and similarities between spiritual direction and psychotherapy:

Spiritual direction	Counseling/ Psychotherapy
– Experiencing GOD in personal life	– Living with an INNER AGREEMENT
– TO GROW in holy of life	– TO MATURE psychologically
– Knowing one’s personal history of GRACE	– Acceptance of one’s history of LIFE
– The belief that the Holy Spirit is the ADVISER and that spiritual companionship is intended to facilitate the relationship between God and the person	– The capacity of involvement in the THERAPEUTIC RELATIONSHIP: its purpose is to learn new behaviour PATTERNS, regarding both one’s self and others
– A healthy IMAGE OF GOD	– A healthy SELF IMAGE
– Capacity to distinguish between psychological and spiritual issues in one’s personal life	– The ability to distinguish between psychological and spiritual issues in one’s life
– Capacity to deal with theological themes (sin, suffering, grace)	– The capacity to process psychological pain: anxiety, bereavement, relationship problems
– Capacity to bring daily life issues in prayer	– The ability to reflect on everyday personal life from an EMOTIONAL and BEHAVIORAL perspective
– Knowing the Scriptures	– Knowing one’s weaknesses and strengths
– Capacity for spiritual DISCERNMENT	– Capacity to DECIDE upon one’s life

Let’s see now through concrete cases how psychotherapeutic and spiritual interventions go together.

CASE 1: “To whom do I belong?” A 30 years old nun was referred for psychotherapy because she was diagnosed with depression. She

¹⁵ FRANKL, *A tudattalan Isten*, 66.

formulated her problem: "When I see only the negative sides and only what is wrong in me, I feel these negative thoughts suffocate me and do not give me the possibility to see also what is good in my life."

After several months of medication her problems were still not resolved. From the biographical data we find out that her father abandoned her. Her problems began when in the community she began to have conflicts with the authoritarian persons. She criticizes, gets angry, jealous, envious, suspicious, and has difficulty forgiving. She is continually seeking to be accepted and testing others to see whether they are worthy of her trust. She does not ask because she's afraid of rejection, because she is always expecting to be refused.

She is seeking to be seen, appreciated and when this does not happen she gets upset, starts crying. She has several somatic effects (headaches, fever, vomiting). During psychotherapy she passes from the claims directed towards others to the discovery of her own inner being.

Those around you, you can ignore, but not your own person. I have only one possibility: to accept and love it, with the negative parts and with the good ones. [...] I try to convince myself that exterior things can not affect me at all, that everything depends on me. I need to change the way I evaluate my life.

The change she wanted and she fervently prayed for, occurred when she found the answer to the question which caused all her pain: "To whom do I belong?"

I am of God, I am mine, I have to get my life in my own hands and cut my umbilical cord. [...] I understood that what I need to change is my attitude towards myself, to convince myself that with all I have lived and suffered and with all my sins, I am the same person in which God finds joy, the same person he loves.

During the spiritual direction sessions she was encouraged to pray, in her daily meditation, for her specific emotional states and to reflect upon her suffering and upon the struggle against suffering in light of the Gospel.

I thought I could not cope any longer with my depressed state. But I understood and I shall pray God to give me the ability to overcome these moments and not to let them seize me. What I feel should not crush me. I hope, I trust that He will help me.

The image of God is an important aspect that is being clarified during the spiritual direction sessions. In this case, where the client has experienced abandonment by the biological father, this process had an even greater

relevance. Systematic approach of the image of the Heavenly Father helped her build a mental relationship with her father and to accept the unacceptable.

Another aspect which was discussed during the spiritual companionship sessions was the theme of vocation to consecrated life. Because of conflicts and also because of feelings of non-acceptance from others she had doubts about her religious calling. As the psychotherapeutic process progressed the vocational certainty also improved.

In times of crisis she takes her refuge in prayer and this helps her to maintain her balance:

I have a strong desire to become strong and not to be so much concerned by what is being said on the periphery, but my sensibility remains the same. Nevertheless I am trying to recover by withdrawing in the presence of the Lord and writing in my diary ... besides the Lord and my diary I have no one to whom I can open my heart ... here I can tell you what hurts me and also my point of view.

CASE 2: “Somewhere along the way I lose myself” A 40 years old nun is sent by her superior to psychotherapy because she shows signs of burnout syndrome, a fact with which she disagrees. Nevertheless, she undertakes to attend the sessions, during which she realizes, helped also by the therapist, that in reality she has a problem with boundaries and space. She has experienced trouble with breathing for several years.

I didn't take time to enjoy a moment of silence, a walk, something good to taste. I never allowed myself to rest, to have a balanced daily program. I reached rock bottom. I do not know where, when and how to do anything. Mostly I do everything only in desperate situations, when I say I can't anymore. This way, slowly, I lost the boundaries and the natural order. Therefore God has lost his place in my life, and I'm just not myself anymore. I do not know how to make things work for me and for others.

The problem of delimitation and space is generalized in her life: she lost the boundaries in her relationship with others – she does not know how much to give and how much to receive; she lost the boundaries of her senses – “I don't know anymore what is good, beautiful, and biological and what is a sinful desire”; she does not distinguish the voice of the Lord and the one of the wicked one anymore; she feels she has no place in the community, in the church; sometimes she feels suffocated (too little space), other times she feels lost (too much space). Not having an adequate space in herself where to resonate with her own self, to be face to face with herself, she feeds from the emotions and feelings of others:

I lost the right measure... I put my soul into everything, I find my joy both in prayer and work, in dancing and in having a conversation, but I do not know anymore how to find the joy of simply being with myself ... Somewhere along the way I lose myself. I do not turn back, instead I am desperately pulling all the resources and possibilities.

During the spiritual companionship sessions she is encouraged to structure her daily life through meditation and other regular times of prayer, contrary to her unstructured nature and to her life philosophy: "No rules that remind me of structures that I can not keep up with". During the meditations she was taught to use techniques that help her calm down and descend into her depths, so that (through calming and deepening) her capacity to withstand what is unpleasant and to cope with loneliness (being alone with God and with her *self*) might increase.

Sometimes I can calm down by talking to God and saying with simplicity: "I can not continue any longer, it only worked so far. If You want more, You must enlighten me". And it works. But if, in my anger, I stop talking to Him and I stop believing, than it is awfully hard.

Spiritual companionship encourages a contemplative reflection; it encourages to see life with the eyes of God and to not hurry up in order to be able to enter into the depths of the soul:

It helped me understand that I have no patience with myself or with others, that I want everything to be resolved quickly, immediately; but I realize how dangerous this "rushed" road is, because it is a superficial one. I must learn to make small, but secure steps, that have their source in my depths.

CASE 3: "A little girl": A 25 years old nun who lived many traumas in her childhood came to psychotherapy because of her depressive state that made her rigid and closed in the community.

I drew a 10 years little girl, skinny, tidy, in a dark room with only a small opening. This drawing expresses for me the image I have of me, a skinny girl that at that age suffered a painful experience which made me close myself inside, raising walls around me, so no one would come near me, because of my fear of getting hurt again.

In her case, the psychotherapeutic process consisted in processing the loss of childhood spontaneity and of the relationship with her mother.

A feeling of anger aroused in me when I saw that I was asked to do things which were too big for me at that age. I did not have the courage to refuse; even now, when I'm given a responsibility that goes beyond my strength, I do not have this courage, but I fail to ask someone for help. I

think I can handle things alone and often, because of that, I have experienced failure, which caused my self-confidence to lower more and more, and brought me to become physically and mentally exhausted in my attempt to rise up to the expectations of others. This made me raise my own expectations, my desire for perfection, even higher, in order not to deceive others, but I'm tired, and I can not continue like this anymore. It's about time for me to stop...

Fundamental conditions for the second basic motivation are relationships, time and proximity. Längle says that "the mother is the matrix of life" and in terms of psychological development the most important connection with life is the relationship with the mother.¹⁶ In this case, the relationship with the mother, emotionally speaking, was completely absent, even if she was physically present in the client's life. Reflecting on her relationship with her mother she says:

I felt the longing for my mother awake in me: that desire to receive the affection of a mother... there is no one who can give me a motherly hug anymore. Even if we did not have a close relationship, I remember those times when she used to wait for me at the gate, warming up me in her arms when I was returning from school.

As a child she had no time to play, for she was made accountable very early; she always tried to make herself useful, to always serve everybody, not wanting to become a burden for others. The experience of getting closer in a relationship was made impossible for her by a childhood sexual abuse. She was aware of her coping reaction:

Taking my distance and raising walls I am doing nothing else but closing myself more and more inside, losing at the same time many wonderful experiences that I could live with others.

At the end of therapy that girl she drew told her: "Accept, overcome and continue growing". She encouraged herself: "If I do not accept the past I will not be able to continue my every day human and spiritual growth".

In the spiritual direction sessions we worked on guilt and sin issues related to her sexual experiences, as well as on loving herself. She was encouraged to understand that doing something for her self was not selfish or sinful. Her experience: "When I think of myself, and I allow myself something that I like, right there I have the thought that I'm selfish." We also worked with her on forgiveness, on reconciliation with life – as is it – that she was given by

¹⁶ A. LÄNGLE, "Existenzanalyse der Depression. Entstehung, Verständnis und phänomenologische Behandlungszugänge", in *Existenzanalyse* 21, 2, 2004, 4–17.

God, and on becoming aware of God's presence in the painful moments of her life.

Despite the fact that others have forsaken me, the Lord himself always received me, just that I could not see this. Now I'm better, I got a little courage that no matter what happens to me the Lord is always there to receive me...

In closing I would like to quote Frankl again: "The world is not healthy, but it is curable."¹⁷ But in order for this to happen it is necessary to see the human person as it is: unique, free, with dignity, responsible, authentic and to support in all its dimensions: somatic, psychological and spiritual.

¹⁷ FRANKL, *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 15.

THE RELATIONSHIP BETWEEN ADULT ATTACHMENT AND RELIGIOUS DOUBTS

SZABOLCS URBÁN¹, ANIKÓ KÉZDY², TAMÁS MARTOS³

Abstract. The purpose of the study was to explore the relationship between religious doubting and adult attachment style. We aimed at finding out which of the hypotheses explaining the relationship between attachment and religiosity (correspondence and compensation hypotheses) is supported by our data in the case of religious doubting. 712 Hungarian adults participated in the study. Adult attachment was assessed by the Attachment Style Questionnaire⁴, and for measuring religious doubting the Religious Doubt Scale⁵ was used. Results showed that, from the ASQ scales, “discomfort with closeness” and “preoccupation with relationships” correlated positively with religious doubts. The relationship was stronger between doubts and “preoccupation with relationships” in the case of women, and “discomfort with closeness” in the case of men, suggesting that there are gender differences in the nature of doubting.

On the basis of the cluster analysis performed on the five scales of ASQ, we identified three clusters that could be regarded as equivalent to the secure, avoidant, and anxious-ambivalent attachment styles described in Hazan and Shaver’s model⁶. Individuals in the cluster corresponding to secure attachment scored significantly lower on the religious doubts scale than individuals in the two other clusters.

Our study showed that insecure attachment is linked with stronger doubting; this result supports the correspondence hypothesis. However, secure attachment was not related to lower levels of doubting. This might suggest that, in the case of securely attached individuals, religious doubting can be interpreted as a kind of religious explorative behaviour

¹ Pázmány Catholic University, Faculty of Humanities, Institute of Psychology, H-2087 Piliscsaba, Egyetem u. 1. E-mail: urban.szabolcs@btk.ppke.hu

² Sapientia School of Theology, Department of Psychology, H-1052 Budapest, Piarista köz 1. E-mail: kezdy.aniko@sapientia.hu

³ Semmelweis University, Institute of Mental Health, H-1085 Budapest, Üllői út 26. E-mail: martos@mental.usn.hu

⁴ J. FEENEY, P. NOLLER, M. HANRAHAN, “Assessing Adult Attachment”, in M. SPERLING, W. BERMAN (eds.) *Attachment in Adults: Clinical and Developmental Perspectives*, New York, NY, 1994.

⁵ P. C. HILL, R. W. HOOD Jr. (eds.), *Measures of religiosity*, Birmingham, AL, 1999.

⁶ C. HAZAN, P. R. SHAVER, “Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process”, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 1987, 511–524.

(after Bowlby's theory⁷), that is made possible by the experience of the secure base. Further studies are needed to test this assumption.

Keywords: adult attachment, religious doubts, correspondence and compensation hypothesis.

Attachment theory

Attachment theory was first developed by John Bowlby, who in 1950 started studying the effects of insufficient maternal care on early personality development. In his paper 'Maternal care and mental health', published in 1951, he reviewed the research results on the detrimental effects of insufficient care and deprivation on the part of the mother, drew attention to the strong separation anxiety of infants, and proposed ways of avoiding, or at least reducing, the long-term harmful effects⁸. From that paper on, Bowlby continued to explore the factors that can possibly play a role in establishing such a strong bond between the infant and the mother. He found the basis for this bond partly in ethology (e.g. in the phenomenon of imprinting, described by Konrad Lorenz), partly in systems theory, and partly in cognitive developmental psychology. He regarded the attachment between the child and the mother as an innate and distinct biological system that can be distinguished from other behavioural systems such as sexual mating and caregiving.

The attachment system is a psycho-biological regulating structure that aims at searching out a reliable and secure caregiver, that is, the attachment figure, in situations of external or internal stress for the infant. Negative feelings (e.g. anxiety, fear) evoked by the distress are changed due to the infant finding safety near the caregiver who is receptive to the infant's signals. The attachment figure is therefore a haven of safety in times of distress, and, as a secure base, she/he makes it possible for the infant to explore the world confidently, through taking a distance from the caregiver and then returning to her again and again to recharge emotionally.

The functioning of the attachment system can be described as follows⁹. The infant constantly monitors his/her environment to make sure whether a caregiver or attachment figure is sufficiently near, attentive, responsive. If the answer is yes, he/she feels security, love, confidence, which makes it possible

⁷ J. BOWLBY, *A Secure Base. Clinical Application of Attachment Theory*, New York, 1988.

⁸ BOWLBY, 1988.

⁹ P. R. SHAVER, C. HAZAN, "Adult Romantic Attachment: Theory and Evidence", in D. PERLMAN, W. JONES (eds.), *Advances in Personal Relationships*, Vol. 4, London, 1993, 29–70.

for him/her to play creatively, to be less inhibited, smiling, exploration-oriented, and sociable. However, if the answer is no, he/she on the one hand experiences fear and anxiety, and on the other hand is compelled to be defensive. When fear and anxiety increase, a three level hierarchy of attachment behaviours become active: 1. The infant checks and searches visually; 2. He/she signals to re-establish contact, cries, calls or pleads; 3. He/she moves toward the attachment figure to re-establish contact or clings to her/him. The functioning of this hierarchy of behaviours shows the activated state of the attachment system. The infant will feel secure again when he/she finds the 'sufficiently near' (which can also change, for the infant desires greater closeness at the time of distress). Kirkpatrick assumes that the adult caregiver is receptive to these signals of the infant, because of a complementary caregiving system¹⁰. If the search for proximity is repeatedly unsuccessful, the infant might learn to stop the activation of the attachment system. According to Bowlby, one way of doing that is the defensive exclusion of information¹¹. In this case, the outcome of defensiveness is the maintenance of proximity while avoiding close contact.

By the end of the first year, based on the experiences concerning the relationship with his/her caregiver, specific inner representations or mental models are developed in the infant about himself/herself, the caregiver, and the interactions between them. This cognitive structure is the internal working model, and it greatly depends on how the caregiver treats the infant, to what extent he/she is available for the infant, and how receptive he/she is to the infant's signals. If the attachment figure responds reliably and consistently to the infant's signals and is able to provide security, a secure attachment pattern is developed. In this case the infant experiences his/her own self as valuable and lovable. However, if the attachment figure is inconsistently responsive, trust is not developed concerning whether the attachment figure will respond adequately in emergency situations, and this lack of trust might lead to the chronic activation of the attachment system. This pattern of insecure attachment is called anxious/ambivalent or anxious/resistant attachment¹². In the case of this attachment pattern the infant experiences his/her self as rejected and unlovable. If the attachment figure is too neglecting or abusive, or otherwise traumatic for the infant, an attachment pattern determined by defence might be developed, which makes it possible to exclude the painful components of the

¹⁰ L. A. KIRKPATRICK, "Attachment Theory and Religious Experience", in R. W. HOOD Jr. (ed), *Handbook of Religious Experience*, Birmingham, Alabama, 1995, 446–475.

¹¹ J. BOWLBY, *Attachment and Loss. Vol. 1: Attachment*, New York, 1969.

¹² KIRKPATRICK, 1995, 446–475.

relationship, to maintain the illusion of safety, and to continue the search for the attachment figure.

Concerning the empirical research on the infant-mother relationship, pioneering work was carried out by Mary Ainsworth. She created a laboratory situation that made possible the empirical study of attachment behaviour and the internal working models in its background. In the Strange Situation, mothers were separated from their children for a short time, and, on the basis of the answers given to this situation, Ainsworth distinguished three patterns of attachment¹³. Secure infants experienced distress and anxiety when their mother left, but were comforted easily when the mother returned. The anxious/ambivalent infants got very upset and reacted with panic to their mothers' absence, and were not fully comforted even when the mother returned. Avoidant infants seemed to be calm when the mother left and when she returned, but physiological measurement showed a high level of stress. Main and Solomon¹⁴ added a fourth type to Ainsworth's three attachment styles, the so-called disorganized pattern. The atypical and bizarre behaviour of disorganized infants, reminiscent of dissociative states, suggested that the organization of their behaviour collapsed due to the short separation. According to Main and Hesse¹⁵, in the background of the disorganized attachment pattern are unresolved traumas of the parent that lead him/her to occasional frightened/frightening behaviour.

The inner working model functions as a cognitive schema, and determines the growing child's, and, later, the adult's experiences, expectations, thoughts, emotions and behaviour concerning attachment. Several empirical studies have shown that the attachment styles developed by the end of the first year remain during kindergarten and school years, and determine even adult attachment. One of the reasons for the stability and long-term continuance of the attachment style is the self-maintaining nature of the cognitive schema. On the one hand it selects the information concerning attachment, and on the other hand it functions as a self-fulfilling prophecy. A person with anxious/ambivalent

¹³ M. AINSWORTH, M. BLEHAR, E. WATERS, S. WALL, *Patterns of Attachment*, Hillsdale, NY, 1978.

¹⁴ M. MAIN, J. SOLOMON, "Discovery of an insecure-disorganized/disoriented attachment pattern", in T. B. BRAZELTON, M. W. YOGMAN (eds.), *Affective Development in Infancy*, Norwood, NJ, 1986, 95–124.

¹⁵ M. MAIN, E. HESSE, "Parents' Unresolved Traumatic experiences Are Related to Infant Disorganized Attachment Status: Is Frightened and/or Frightening Parental Behaviour the Linking Mechanism?", in M. T. GREENBERG, D. CICHETTI, E. M. CUMMINGS (eds), *Attachment in the Preschool Years: Theory, Research, and Intervention*, Chicago, 1990, 161–182.

attachment style, for example, strongly insists on being close to his/her partner, experiences intense jealousy, and has the tendency to control the other in such a way that his/her behaviour might in the end turn away the partner – the experience of separation will again confirm the existing attachment behaviour. Large-scale longitudinal studies have also shown the stability of attachment representations, however, they have also drawn attention to the fact that the individual's traumatic experiences, radical changes in the quality of one's relationships or in one's environment, might result in the modification of the internal working models¹⁶.

Attachment theory in the psychology of religion

The attachment theory approach in the psychology of religion is based on the observation that for many people God serves as an attachment figure¹⁷. Kirkpatrick¹⁸ presents the attachment theory interpretation of various religious experiences, and his analyses demonstrate the validity of this point of view in the psychology of religion. An overview of his summary is presented below.

Concerning the relationship with God, he draws attention to the fact that experiencing a close and loving relationship with God has a significant importance for Christians. The experience of that bond resembles the experience of romantic love. The deep emotions experienced in the relationship with God are considered as unspeakable as experiences in a romantic relationship; ecstatic emotions concerning God, similarly to human love, can only be expressed in hymns and works of art. In religious language the relationship with God is often described in analogies of romantic love. The parallel between divine and human love is especially clear in the writings of mystics. It is characteristic of the beginnings of the psychology of religion that William James compared conversion to a process similar to falling in love¹⁹.

However, the close relationship to God is basically different from adult romantic love because it lacks sexuality – a factor that plays an important role in the latter. In interpreting this difference Kirkpatrick considers Bowlby's theory decisive, for it distinguishes the attachment system from the sexual mating system. Out of the two, it is only the attachment system that plays a role

¹⁶ K. E. GROSSMANN, K. GROSSMANN, E. WATERS (eds.), *Attachment from infancy to Adulthood. The Major Longitudinal Studies*. London, New York, 2005.

¹⁷ P. GRANQVIST, M. MIKULINCER, P. R. SHAVER, "Religion as Attachment: Normative Processes and Individual Differences", in *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 2010, 49–59.

¹⁸ KIRKPATRICK, 1995, 446–475.

¹⁹ W. JAMES, *Varieties of Religious Experience*, New York, 1994.

in the functioning of the relationship with God. The difference between the love for a romantic partner and for God is further emphasized by the fact that in adult romantic love a third behavioural system, the caregiving system also contributes to functioning²⁰. For these reasons, Kirkpatrick considers divine love to be a more "pure" form of attachment than adult romantic relationships²¹.

In the analysis of individual differences in the experience of God, Kirkpatrick points out that faith in God has more than one factor, which, from the point of view of attachment theory, means that God as an attachment figure has a multidimensional mental model, one of which practically corresponds to a secure attachment dimension. This dimension of faith in God relates positively to self-esteem²². This suggests that, similarly to secure human attachment, individuals who perceive their attachment figure as available and responsive consider themselves worthy of care and love. However, individuals who perceive God as inconsistently supportive and unpredictable, are more likely to be characterised by loneliness, depression, psychosomatic symptoms, and low life satisfaction²³. As in human relationships, secure and insecure attachment styles can be found also in the relationship with God. At the same time, the attachment style to God depends less on the behaviour of the partner, thus it is less determined by the self-fulfilling prophecy common in human attachment: an excessive desire for closeness and controlling of the partner in attachment to God does not lead to the partner's escape, and, for that reason, the mental model of the insecurely attached individual is strengthened. Because of this, the relationship with God can have therapeutic effects for individuals with insecure attachment.

The experience of a haven of safety is also just as valid in the case of God as an attachment figure as it is in the case of human attachment figures. The attachment system is strongly activated when human attachment figures are unavailable as well as in times of distress. Religion has a special role in

²⁰ P. R. SHAVER, C. HAZAN, D. BRADSHAW, "Love as Attachment: The Integration of Three Behavioral Systems", in R. J. STERNBERG, M. L. BARNES (eds), *The Psychology of Love*, New Haven, CT, 1988.

²¹ L. A. KIRKPATRICK, "An Attachment-Theoretical Approach to the Psychology of Religion", in *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 1992, 3–28.

²² P. BENSON, B. SPILKA, "God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 1973, 297–310.

²³ L. A. KIRKPATRICK, P. R. SHAVER, "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief", in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 1992, 266–275.; M. ROBU, "The Relationship Between Religiousness, Attachment, and Psychological Well-Being", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, LI, 1, 2006.

these crises: similarly to human attachment figures, the experience of God as a haven of safety results in a feeling of safety. Soldiers fighting in war are on the one hand far away from their loved ones, and on the other hand are under extreme stress; according to Kirkpatrick this is why “there are no atheists in foxholes”²⁴. Individuals who do not turn to God even in such situations, probably have strong human attachment relationships that can overcome physical distance. In an interview with combat veterans a soldier told Allport that “there were atheists in foxholes, but most of them were in love”²⁵.

Similarly to the human attachment figure in secure attachment, who is present as a secure base that makes it possible for the individual to explore his/her environment with self-confidence, high self-esteem, and without anxiety, devoted religious faith is also linked with lower levels of anxiety²⁶. As a child does from the mother experienced as a secure base, so too religious individuals are able to gain strength and self-confidence from God as an attachment figure.

Interpreting the experience of prayer, Kirkpatrick suggests that prayer can be understood as the believer’s call to make sure that God as an attachment figure is sufficiently near, attentive, responsive and available. Although prayer is especially calming in times of distress²⁷, it plays an important role in religious people’s lives and not only in difficult situations. Infants, using their mother as a secure base when exploring the world, check from time to time whether the contact between the two of them is still alive. This behaviour is called social referencing by Campos and Sternberg²⁸; in this line of thought Kirkpatrick understands prayer as “God referencing”.

The experience of dramatic religious conversion can also be interpreted in the attachment theory framework. Several studies have shown that sudden conversion is more likely to happen among those who had insecure attachment with their parents²⁹. In such cases Kirkpatrick understands God’s role – in

²⁴ KIRKPATRICK, 1995, 446–475.

²⁵ G. W. ALLPORT, *The Individual and His Religion*, New York, 1950, 56.

²⁶ M. BAKER, R. GORSUCH, “Trait Anxiety and Intrinsic-Extrinsic Religiousness”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21, 1982, 119–122.

²⁷ B. SPILKA, R. W. HOOD Jr., R. L. GORSUCH, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Englewood Cliffs, NJ, 1985.

²⁸ J. J. CAMPOS, C. STERNBERG, “Perception, Appraisal, and Emotional: The Onset of Social Referencing”, in M. E. LAMB, L. R. SHERROD (eds.), *Infant Social Cognition: Empirical and Theoretical Considerations*, Hillsdale, NJ, 1981, cited by KIRKPATRICK, 1995, 446–475.

²⁹ L. A. KIRKPATRICK, P. R. SHAVER, “Attachment Theory and Religion: Childhood Attachment, Religious Beliefs, and Conversation”, in *Journal of the Scientific Study of Religion*, 29, 1990, 442–462.

Ainsworth's terms³⁰ – as that of a kind of parent surrogate³¹. Another characteristic background for sudden dramatic conversion is the so-called chronically activated attachment system that can be found in the anxious/ambivalent attachment style. The activation of the attachment system brings with it the search for the attachment figure, and individuals are more likely to find God when human attachment figures are unavailable and in times of distress.

Religious experiences serving as a basis for negative God images are also interpreted by Kirkpatrick from the point of view of attachment theory. Factor analytic measures of God images often contain not only the dimension of a loving God, but also angry, vindictive and controlling aspects³². A punitive and frightening God image does not exclude the possibility of God being an attachment figure, and in some cases it might even strengthen the attachment. Children are often very strongly attached to parents who treat them badly³³. From the point of view of attachment theory this seemingly paradoxical behaviour is not surprising, for bad treatment goes together with distress that activates the attachment system, which results in the child seeking closeness with the primary attachment figure. He/she is expecting safety from the very same person who has been the source of danger. According to Kirkpatrick, faith in frightening and vindictive gods has been strongly present in the history of humankind because of a similar functioning of the attachment system.

Correspondence and Compensation hypothesis in the theory of relationship between adult and religious attachments

On the basis of the above observations and studies it can be assumed that adult attachment is linked with religious experiences and that the relationship with God is one of the manifestations of adult attachment. And because a great amount of evidence proves that adult attachment style has its origins in the early mother (or primary caregiver) - child relationship, it is probable that there are early childhood experiences also in the background of the relationship with God.

According to Kirkpatrick and Shaver³⁴, there are two possible explanations for the relationship between childhood experiences and religious experiences. The first is the correspondence hypothesis which assumes that the relationship

³⁰ M. AINSWORTH, „Attachment Across the Life Span”, in *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 61, 1985, 792–812.

³¹ KIRKPATRICK, 1995, 446–475.

³² BENSON, SPILKA, 297–310.

³³ B. EGELAND, L. A. SROUFE, “Attachment and early maltreatment”, in *Child Development*, 52, 1981, 44–52.

³⁴ KIRKPATRICK, SHAVER, “Attachment Theory and Religion”, 442–462.

with God in adulthood is developed on the basis of the childhood attachment pattern. Infants securely attached to their mothers will later have a comparable image of God as a secure base and a haven of safety, whereas for infants with ambivalent attachment style God will not always be available either, and will be regarded as unpredictable, capricious, and controlling. Those with an avoidant pattern will refuse closeness with God as well. This hypothesis is supported, for example, by observations that infants with insecure attachment, if they became religious adults, tend to change their religion more often; whereas infants with secure attachment and with a religious mother tend to become religious themselves and attached to a loving, available, secure God³⁵.

However, the second hypothesis, the compensational hypothesis is also consistent with certain observations. According to this hypothesis, the individual in adulthood finds compensation for insecure childhood attachment in a loving and accepting God who provides a secure base and haven of safety. This hypothesis is supported, for example, by several studies on religious conversion. A study by Kirkpatrick and Shaver³⁶ proved that a childhood characterized by distress, trauma, and crisis is often followed by a sudden conversion, where the individual develops a secure relationship with God. However, individuals who experienced much distress in their childhood are not always able to turn towards a God who will provide safety. In many cases the consequence of a difficult childhood is either to turn away from religion altogether and from all kinds of gods, or else insecure attachment to a god who is seen as negative (capricious, foreign, punitive). All in all, in some cases it is the correspondence, in other cases it is the compensational, hypothesis that seems to prove correct.

		Attachment to Parent	
		Secure	Insecure
Attachment to Religion	Secure	Positive Correspondence	Religious Compensation
	Insecure	Religious Alienation	Negative Correspondence

Table 1. The relationship between parental and religious attachments³⁷

³⁵ K. HORVÁTH-SZABÓ, *Vallás és emberi magatartás*, Piliscsaba, 2007.

³⁶ KIRKPATRICK, SHAVER, “Attachment Theory and Religion”, 442–462.

³⁷ PARGAMENT, 356.

Moreover, regarding the relationship between childhood attachment and attachment to religion, both secure and insecure childhood attachment can result in secure and insecure relationship with God. Table 1 presents a summary of the possible relationships between attachment to parents and attachment to religion³⁸.

However, the question about the role of correspondence or compensational hypotheses emerges not only in the case of childhood attachment and religiosity, but also in the relationship between adult attachment style and religiosity. Just like with the former, several potential connections may appear. It is possible that the securely attached individual carries a positive image of God, thus is securely attached to him. At the same time, secure attachment also makes it possible for the individual to distance himself/herself from the haven of safety, and to give not only concrete, but more and more abstract meanings to religious contents³⁹. Secure attachment might also allow a more critical attitude towards religious teachings, and leave space for a kind of religious exploration. (A partly alternative explanation for this phenomenon is the distinction between ‘spirituality’ and ‘religiosity’, a distinction that has an increasingly important role in studies in the psychology of religion. The concept of spirituality partly implies that the relationship with God is not based exclusively on religious teachings, and may even contradict them.)

Insecure attachment can also go together with various religious attitudes: it can be linked with the rejection of religion and the transcendent, with an anxious-ambivalent relationship with God characterised by doubts about religious teachings or about the individual’s own worth and acceptability; and, as compensation, it can also result in faith in a benevolent and protecting God.

Regarding studies on the relationship between attachment styles and religiosity, it is clear that further exploration is needed: which factors of the personality, of social relationships, and of the social environment help to develop mechanisms of the correspondence hypothesis, which factors present conditions for the compensation hypothesis, and how the two might be combined.

Religious doubts

In the field of psychology, the term religious doubts is mainly used to refer to uncertainties about, and questioning of religious teachings and beliefs,

³⁸ K. PARGAMENT, *The Psychology of Religion and Coping*, London, 1997.

³⁹ SZ. URBÁN, T. MARTOS, A. KÉZDY, *Adult Attachment Style and the Two Dimensions of Religiosity*, Bari, International Association for the Psychology of Religion, Congress, 2011.

or, in other words, a hesitation about various religious commitments⁴⁰. Religious doubts can appear in reaction to negative life events⁴¹, or as part of identity and/or faith development⁴².

The literature describes several possible origins for religious uncertainties and questioning. According to the psychoanalytic approach to religion, religious doubts mainly appear on the emotional level, and generally two main dynamics are found at their roots: on the one hand the authority conflict implied by the paternal characteristics of the God image, and on the other hand the disappointment caused by the impossibility of attaining immediate security and intimacy, carried by the maternal characteristics of the God image⁴³.

Traumas and suffering can also challenge the individual's beliefs concerning for example God's benevolence, omnipotence, or perceived control over the situation⁴⁴. In some cases the anger towards God about a negative life event is resolved by the decision that God does not exist – resulting in emotional atheism⁴⁵. Apart from suffering, which seems to be the most frequently

⁴⁰ B. HUNSBERGER, S. ALISAT, S. M. PANCER, M. PRATT, "Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections and complexity of thinking", in *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 1996, 201–220; B. HUNSBERGER, M. PRATT, S. M. PANCER, "A Longitudinal Study of Religious Doubts in High School and Beyond: Relationships, Stability, and Searching for Answers", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41:2, 2002, 255–266; R. W. HOOD, B. SPILKA, B. HUNSBERGER, R. GORSUCH, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York, 1996; N. KRAUSE, K. M. WULFF, "Religious doubt and health: exploring the potential dark side of religion", in *Sociology of Religion*, 65:1, 2004, 35–56; K. M. MCCONNELL, K. I. PARGAMENT, C. G. ELLISON, K. J. FLANNELLY, "Examining the Links Between Spiritual Struggles and Symptoms of Psychopathology in a National Sample", in *Journal of Clinical Psychology*, 62, 2006, 1469–1484.

⁴¹ J. J. EXLINE, E. ROSE, "Religious and Spiritual Struggles", in R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York, 2005, 315–330; HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93–96; T. L. GALL, K. GRANT, "Spiritual Disposition and Understanding Illness", in *Pastoral Psychology*, 53, 2005, 515–533.

⁴² A. KÉZDY, V. BOLAND, "Psychological aspects of religious doubts", in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, LIV, 1, 2009, 71–79; K. A. PUFFER, K. G. PENCE, T. M. GRAVESON, M. WOLFE, E. PATE, S. CLEGG, "Religious Doubt and Identity Formation: Salient Predictors of Adolescent Religious Doubt", in *Journal of Psychology and Theology*, 30/4, 2008, 270–284.

⁴³ A. VERGOTE, *Religion, Belief and Unbelief. A Psychological Study*, Leuven, 1997.

⁴⁴ GALL, GRANT, 515–533.

⁴⁵ M. NOVOTNI, R. PETERSEN, *Angry with God*, Colorado Springs, CO, 2001.

described and studied source of religious doubts⁴⁶, other major sources of doubt are uncertainties about the existence of God, the problem of evil, and a critical approach towards institutional religion, religious communities, or the behaviour of members of religious communities⁴⁷. However, Hunsberger and colleagues have also found that religious doubting typically did not involve doubts raised by one or two independent issues only, but several types of doubts that were moderately intercorrelated, which suggests the existence of a doubt syndrome⁴⁸.

Certain characteristics of religious doubts, such as the accompanying negative feelings, seem to suggest that doubts might be linked with questions of attachment to God. Certain studies show that frequent or unresolved anger toward God might be linked with insecure attachment⁴⁹. Moreover, religious doubts have been found to correlate positively with more problematic family environments, less parental warmth and strictness, poor relationship with parents, and negatively with family cohesiveness⁵⁰ – a possible sign of problems in childhood attachment. Regarding links with adult attachment, students with religious and spiritual concerns have been found to have more problematic relationships with peers, and tended to have distress about the loss of a relationship⁵¹. In general, doubts often go together with negative feelings such as anger and confusion⁵², tension, distress, conflicts⁵³, shame and guilt, causing depressive symptoms, and a decrease in self-esteem, life satisfaction, and adjustment⁵⁴.

⁴⁶ EXLINE, ROSE, 315–330; HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93–96; S. W. KRAUSS, R. W. FLAHERTY, “The Effects of Tragedies and Contradictions on Religion as a Quest”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 2001, 113–122.

⁴⁷ HUNSBERGER, ALISAT, PANCER, PRATT, 201–220; HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 255–266; EXLINE, ROSE, 315–330.

⁴⁸ HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93–96.

⁴⁹ EXLINE, ROSE, 315–330.

⁵⁰ HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 255–266; HUNSBERGER, ALISAT, PANCER, PRATT, 201–220

⁵¹ C. V. JOHNSON, J. A. HAYES, “Troubled Spirits: Prevalence and predictors of religious and spiritual concerns among university students and counseling center clients”, in *Journal of Counseling Psychology*, 50(4), 2003, 409–419.

⁵² GALL, GRANT, 515–533.

⁵³ HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93–96.

⁵⁴ HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 255–266; N. KRAUSE, “Religious Doubt and Psychological Well-Being: A Longitudinal Investigation”, in *Review of Religious Research*, 47(3), 2006, 287–302; KRAUSE, WULFF, 35–56.

Hypothesis

The purpose of the study was to explore the relationship between adult attachment and religious doubts. Furthermore, we aimed to test the functioning of the correspondence and compensation hypothesis in explaining the link between attachment and doubts. For this reason we examined two possibilities. First, on the basis of the correspondence hypothesis, we tested whether individuals with insecure attachment are attached to God or to religion insecurely, that is, partly with avoidant, partly with anxious-ambivalent style – insecure attachment being indicated by higher levels of doubts. Second, on the basis of the compensation hypothesis, we tested whether individuals with insecure attachment tend to be securely attached to God, and have less doubts about him than those with secure attachment. This hypothesis is also supported by the idea that individuals with secure attachment, experiencing God as a secure base, would dare to go further away from God and from religious teachings in exploring the approaches and attitudes towards religion in the world. This would mean living in an autonomous relationship with God, which is also characterised by doubts about issues in traditional religiosity⁵⁵.

Method

Participants

The sample consisted of 718 Hungarian adults (18 years and older); 226 men (mean age: 25.4; SD: 9.1), 492 women (mean age: 26.0; SD: 9.9). 69% of the sample was Catholic, 20% belonged to Protestant denominations; 4% declared themselves religious but not belonging to any denomination; and 7% was not religious.

Procedure

The Attachment Style Questionnaire (ASQ)⁵⁶ was utilized to measure the three ‘classical’ attachment styles: security, avoidance, and anxiety⁵⁷. The items of this widely used instrument have a five-factor structure (Table 2).

⁵⁵ In this case the relationship with God is not identical with the relationship with religion, in the same way as spirituality and religiosity are also different.

⁵⁶ FEENEY, NOLLER, HANRAHAN.

⁵⁷ HAZAN, SHAVER, “Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process”, 511–524.

Factors	Items
Confidence	I am confident that other people will like and respect me. I find it relatively easy to get to other people. I feel confident that other people will be there for me when I need them.
Discomfort with closeness	I find difficult to depend on others. I find it hard to trust other people. While I want to get close to others, I feel uneasy about it.
Need for approval	It's very important to me to avoid doing things that others won't like. I worry that I won't measure up to other people. It's important to me that others like me.
Preoccupation with relationships	I worry a lot about my relationships. I wonder how I would cope without someone to love me. I worry that others won't care about me as much as I care about them.
Relationships as secondary	Achieving things is more important than building relationships. Doing your best is more important than getting on with others. I am too busy with other activities to put much time into relationships.

Table 2. Sample items from five factors of ASQ⁵⁸

“Confidence in relating to others” represents secure attachment (“Security”), whereas the other four factors represent insecure attachment. The “Relationships as secondary” and „Discomfort with closeness” factors constitute the “Avoidance” dimension, and the „Need for approval” and “Preoccupation with relationships” factors are part of the “Anxiety” dimension (Table 3).

⁵⁸ FEENEY, NOLLER, HANRAHAN.

	Constructs in Hazan & Shaver’s model		
	Security	Avoidance	Anxiety
The five factors of ASQ	Confidence	Discomfort with closeness Relationships as secondary	Preoccupation with relationships Need for approval

Table 3. Relationships between the five ASQ-scales and the three constructs central to Hazan and Shaver’s model of adult attachment

Religious doubts were assessed by the Religious Doubts Scale, a 5-point Likert scale developed by Altemeyer to measure the degree to which people experience doubts about traditional religious beliefs⁵⁹. The 10 areas of doubt listed in the scale include both intellectual (e.g., experiencing “the feeling that the overall religious teachings are contradictory or that they don’t make very much sense”) and experience-based doubts (e.g., experiencing “doubts about the existence of a benevolent, good God, caused by the suffering or death of someone I knew”). Answer options ranged from 1 (never experienced) to 5 (very often experienced), higher points indicating stronger religious doubts.

Religiosity was also assessed by three independent items: subjective level of religiosity (1=not religious, 7=very religious), frequency of church attendance (1=almost never or never, 2=on special occasions, 3=once a week or more often), and importance of the relationship with God (1=not important, 7=very important).

Results

On the 7-point scale of subjective religiosity the median was 5, on the 3-point scale of frequency of church attendance it was 2, and on the 7-point scale of importance of the relationship with God the average value was 6.

Religious doubts were strongly negatively associated with all three indicators of religiosity ($r = -0.56$ for subjective religiosity, $r = -0.56$ for frequency of church attendance, and $r = -0.52$ for importance of relationship with God; $p < 0.01$ in each case). In the data analysis these items were considered indicators of the level of religiosity.

Cronbach alphas indicated acceptable reliability of the ASQ and the doubts scales (Table 4).

⁵⁹ HILL, HOOD.

Scale		Cronbach's alpha
Attachment-scales	relationships as secondary	.656
	need for approval	.745
	discomfort with closeness	.727
	preoccupation with relationships	.746
	confidence in relating to others	.721
	Religious Doubt	.855

Table 4. Reliability of the ASQ and the Doubts Scales

Gender differences

Gender differences were found regarding the attachment scales, the doubts scale (Figure 1), as well as the indicators of religiosity (Figure 2). Men showed a higher level on the ‘relationships as secondary’ scale ($t = 5.74$, $p < 0.000$), and on the ‘need for approval’ scale ($t = 2.01$, $p = 0.045$). On the basis of the Religious Doubts Scale, men proved to be more doubting than women ($t = 2.08$; $p = 0.038$), and, on the basis of religiosity indicators, less religious (subjective religiosity: $t = -3.33$, $p = 0.001$; importance of the relationship with God: $t = -4.08$, $p < 0.000$). This means that, in our sample, men are less securely attached (show more avoidance), have stronger religious doubts, and are less religious than women.

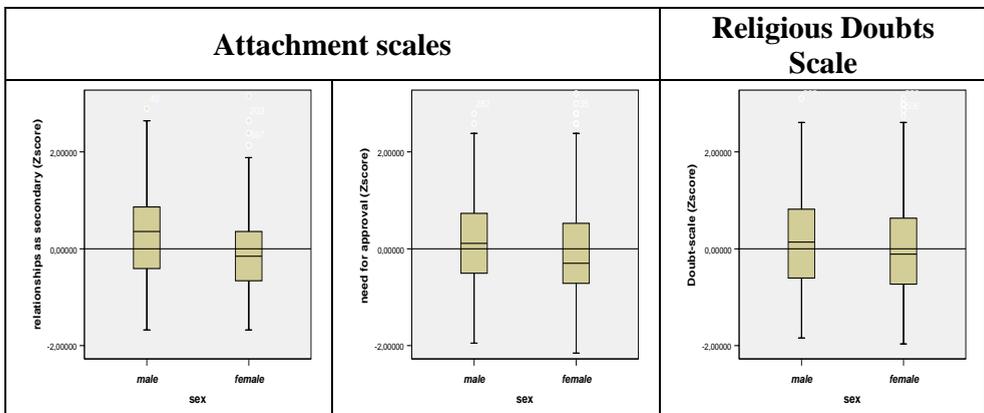


Figure 1. Gender differences on the attachment scales and Religious Doubts Scale

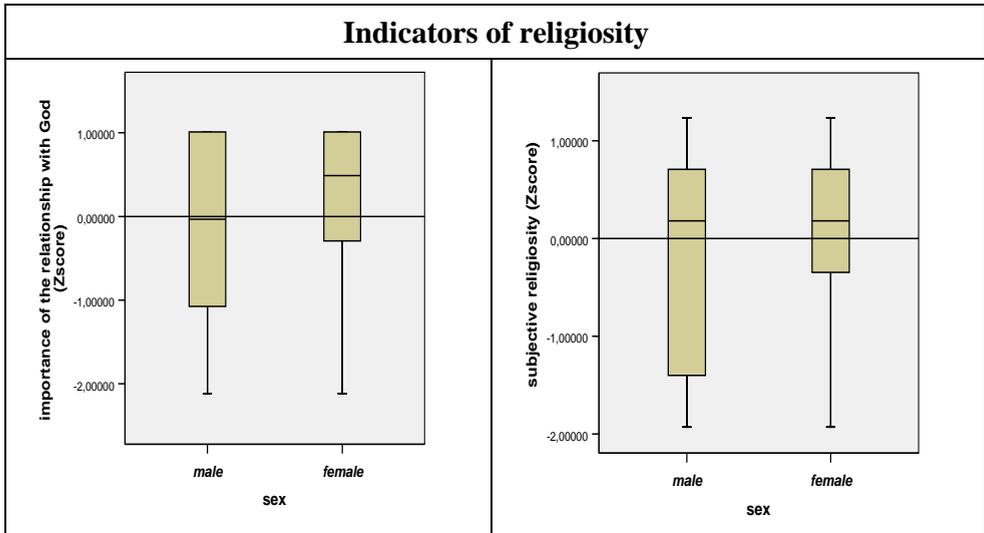


Figure 2. Gender differences in indicators of religiosity

Correlation analysis

For calculating the correlations between the ASQ scales and the Religious Doubts Scale, the scales were standardised. The results of Pearson’s correlation analysis are presented in Table 5. There was a significant correlation between the Doubts Scale and the ASQ scales, with the exception of ‘need for approval’ and ‘confidence in relating to others’.

		Religious Doubts		
		N=718	men (N=226)	women (N=492)
Attachment- scales	relationships as secondary	.120**	.178*	.069
	need for approval	.074	.083	.064
	discomfort with closeness	.168**	.253**	.120*
	preoccupation with relationships	.192**	.140*	.226**
	confidence in relating to others / ASQ-security	-.065	-.024	-.076

*: p<0.05

** : p<0.01

Table 5. Pearson’s correlations between ASQ and Religious Doubts Scale (standardised values for the scales)

Examining the relationship between the ASQ scales and the three religiosity measures, a significant negative correlation was found only between the ‘discomfort with closeness’ scale and frequency of church attendance, and only in the case of men ($r = -0.15$, $p < 0.05$).

Cluster analysis

With the help of K-Means cluster analysis, three clusters were created from the ASQ scales. The centres of the various clusters on the standardised ASQ scales are presented in Table 6.

	Cluster		
	1	2	3
Z score: relationships as secondary	.52476	-.56830	.49349
Z score: need for approval	-.12537	-.48012	1.30884
Z score: discomfort with closeness	.61946	-.68286	.61035
Z score: preoccupation with relationships	-.18581	-.39157	1.19850
Z score: confidence in relating to others	-.26338	.54392	-.84694

Table 6. Final Cluster Centres of the ASQ scales

The three clusters can be interpreted on the basis of attachment styles. In the first cluster the values are highest in the two avoidance scales, are relatively low in the anxiety scales, and are lowest in the secure attachment scale. This cluster was named ‘*avoidant attachment cluster*’ after the scales with the highest values. In the second cluster the highest values can be found in the secure attachment scale, and the lowest in the avoidance attachment scale. This cluster was named ‘*secure attachment cluster*’. In the third cluster the highest values are found in the anxiety attachment scales (more than one SD from the mean), values for avoidance attachment were approximately equal to those in the first cluster, and values for secure attachment were lowest in this cluster. This third cluster was named ‘*anxiety attachment cluster*’.

We examined whether individuals in the three clusters differ regarding the indicators of interest in the study. The clusters did not differ regarding indicators of religiosity. Differences in age and gender are presented in Table 7.

	Insecure attachment		Secure Attachment Cluster
	Avoidant Attachment Cluster	Anxiety Attachment Cluster	
N	218	139	322
mean age	27.0	24.3	26
gender	male: 38% female: 62%	male: 29.9% female: 70.1%	male: 26.3% female: 73.7%

Table 7. Age and gender according to attachment clusters

Regarding mean age, there is a significant difference between the two insecure attachment clusters: anxiously attached individuals tend to be younger than those with avoidant attachment ($t = 2.54, p = 0.011$). As regards gender, the ratio of men is significantly higher among avoidant individuals than among those with secure attachment ($t = 2.85, p = 0.005$).

Religious doubts were significantly weaker among securely attached individuals than among avoidant ($t = 1.96, p = 0.05$), and than among anxiously attached people ($t = 3.42, p = 0,001$). Doubting was stronger in the anxiously attached cluster than in the avoidant cluster, but the difference was not significant (Figure 3).

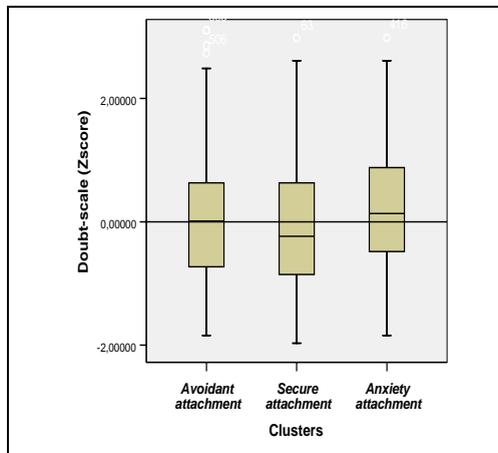


Figure 3. Religious Doubts in the attachment clusters

Discussion

The purpose of the study was to explore the relationship between adult attachment and religious doubts, and to test the functioning of the correspondence and compensation hypothesis in explaining the link between these two factors.

Results of the correlation analyses

Insecure attachment and religious doubts

The correspondence hypothesis seems to work in the case of those who score high on the insecure attachment scales of ASQ: religious doubts were positively correlated to the ‘discomfort with closeness’ and the ‘preoccupation with relationships’ scales. This result suggests that those who have insecure attachment in their adult relationships are also insecurely attached to religion or to God, if doubting is considered an indicator of insecure attachment and not of religious exploration. The ‘relationships as secondary’ scale showed a similar link with doubts, but only in the case of men; similar to others findings.⁶⁰

Secure attachment and religious doubts

Results of the correlation analysis showed that there was no relationship between religious doubts and the secure attachment scale of ASQ, not even when gender was taken into account. This means that among the people scoring high in secure attachment we are as likely to find individuals with weak doubts as individuals with strong doubts. Thus the correspondence hypothesis – meaning, in our case, that those who are securely attached in human relationships, because of similar inner working models, would have fewer doubts about religion – seems to be only partially correct regarding the relationship between secure attachment and doubts. However, if we interpret religious doubts as an indicator of religious exploration, we can suppose that for the religious individual the relationship with God can show signs of secure attachment where God as an attachment figure is a ‘haven of safety’ and ‘secure base’ for exploring even distant places, and this is possible because secure attachment makes specific exploration and detachment possible.⁶¹

To sum it up: those who score high on the secure attachment scale might have, on the one hand, weak doubts, supporting the correspondence hypothesis (meaning that secure adult attachment goes together with secure attachment to God), or, on the other hand, strong doubts, where religious doubting can be

⁶⁰ R. BECK, A. McDONALD, “Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences”, in *Journal of Psychology and Theology*, 32/2, 2004, 92–103; EXLINE, ROSE, 315–330.

⁶¹ BOWLBY, 1969.

interpreted as religious exploration, maybe as a part of identity or faith development⁶².

Gender differences regarding religious doubts

Some gender differences were also found in the relationship between attachment and religious doubts. Doubts were more strongly associated with ‘discomfort with closeness’ in the case of men, and with ‘preoccupation with relationships’ in the case of women. A possible explanation for this would be to assume that for men keeping a distance from God or from religion plays a more important role in doubting, whereas for women anxiety is the more emphatic component in the complex phenomenon of doubting. Thus, in this case, the theory of the correspondence hypothesis, namely, that adult attachment patterns are manifested in religion, seems true for both men and women; however, this is valid more for avoidant attachment in the case of men, and for anxiety attachment in the case of women.

This might mean that in some ways men and women doubt differently. It is possible that avoidant men are less capable of believing, or of letting God close to them, and of compensating as regards attachment through these processes. For this reason religion has less relationship-healing potential for them. Avoidant women are more likely to let religion close to them, but start doubting in case of anxious attachment – this would mean that they are anxious in religion in the correspondence way. Probably they let religion and God closer to themselves, but experience discomfort with this closeness. It seems that for them doubting means the activation of the attachment system, that is, a kind of search. In the case of men, attachment anxiety is less manifested in religiosity, as if they would not expect to be comforted by it. Men’s religious doubting seems more like distance keeping.

Regarding gender differences, it is also interesting to note that the general indicators of religiousness were not associated with attachment styles in the case of women. In this respect neither the correspondence, nor the compensation hypothesis was confirmed. Although associations were also weak in the case of men, they differ from women in so far as they attend church less frequently in the case of avoidant attachment. This means that women with avoidant attachment tend to avoid church and community less than men with the same attachment style. This might be one of the many reasons why women in general attend church more regularly than men⁶³.

⁶² KEZDY, BOLAND, 71–79; PUFFER et al., 270–284.

⁶³ C. BATSON, P. SCHOENRADE, W. L. VENTIS, *Religion and the Individual*, New York, 1993.

Results of the cluster analysis

The results of the *cluster analysis* provide a more detailed picture about the relationship between attachment styles and religious doubts. With the help of cluster analysis performed on the ASQ scales, it was possible to identify three clusters that correspond to secure, avoidant, and anxiety attachment styles.

Attachment styles and religious doubt

The cluster of securely attached individuals had lower scores on the religious doubts scale than the two insecurely attached groups. This result can be interpreted again as a proof supporting the correspondence hypothesis.⁶⁴

Both groups with insecure attachment were found to have stronger religious doubts than the secure attachment group. However, it might be hypothesised that the meaning of doubting is probably different in the anxious and in the avoidant group. Avoidant individuals might express their rejection through doubting, and, although they do not regard the relationship with God as safe, they settle down in a conveniently calibrated distance. (Nevertheless, this does not mean it is comfortable for them, just as adult avoidant attachment does not mean being comfortable in relationships, but it serves as an inhibition in activating the attachment system.) However, in the case of the anxiously attached individuals, in accordance with the correspondence hypothesis, doubts concerning God might be more dynamic, and perhaps more intense, because they are a sign not only of the distance from him, but also of the renewed need for proximity, and of the hope that the relationship with him would become more controllable and, thus, more secure. Moreover, the religious doubts can be also a sign of the constant frustration of this latter need, that is, the lack of a secure relationship with God, which is in itself a source of anxiety. However, the above suggestions concerning the meaning of doubting for avoidant and anxious individuals cannot be proved in the framework of this study, and further research is needed to explore the field.

Differences between the two clusters of insecure attachment

It is interesting to note that the two insecurely attached groups had equal values regarding the avoidant attachment scales. The difference between the two groups is given, first, by the different results on the secure attachment scale (which is very low in the case of the anxiety attachment cluster), and secondly, by the different results on the anxiety attachment scale (which is very high in the anxiety attachment cluster). The difference can be interpreted according to

⁶⁴ L. A. KIRKPATRICK, *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*, New York, London, 2005.

the original description of the two insecure attachment styles.⁶⁵ Both the anxious and the avoidant persons are characterised by keeping a certain distance from the attachment figure, but in the case of anxious attachment this alternates with a strong seeking of proximity. The person tries again and again to get in touch with the attachment figure, sometimes with success, and sometimes with repeated frustration (which comes partly from the fact that, sometimes but not always, the anxiously attached individual perceives the attachment figure's answer as rejecting, unpredictable, and capricious, and perceives their relationship as insecure). At the same time, the attachment figure's capriciousness also means that he/she is not completely unavailable; she/he sometimes answers positively, so it is not always worth it to avoid him/her. The anxious person seeks proximity and also keeps a distance, has both positive experiences and frustrations. It may be because of the experience of the accumulated experiences of frustrated attachment that the anxiously attached individuals regard the relationship with the attachment figure as less secure than those with avoidant attachment. It may be that, because of the lower level of ambivalence, individuals with avoidant attachment seek proximity less often, and thus experience less frustration; whereas individuals with anxious attachment experience the distress caused by frustration again and again, leading to the chronic activated state of the attachment system. The activated state of the attachment system, in turn, leads to attachment behaviour, that is, the seeking of proximity. In such situations the attachment figure means distress and comfort for the individual at the same time.⁶⁶ From this perspective it is understandable why this group proved to have the strongest religious doubts (although the difference was not significant between the avoidant and the anxious groups).

Summary and further directions

The results of the study showed that individuals with different attachment styles experience different levels of religious doubting. The results were independent from the frequency of church attendance or from the extent to which participants rated their own religiosity. The relationship between attachment styles and religious doubting seems to be best explained by the correspondence hypothesis. The lowest level of religious doubts was shown by individuals who have secure attachment style, turn towards their attachment figures with confidence, and regard them as available, reliable, and as someone

⁶⁵ AINSWORTH, BLEHAR, WATERS, WALL.

⁶⁶ In line with B. EGELAND, L. A. STROUFE, "Attachment and Early Maltreatment", in *Child Development*, 52, 1981, 44–52.

who loves them. Individuals with insecure attachment (both anxious and avoidant) proved to have stronger doubts: just as they do not perceive their relationships with the adult attachment figures as secure, they experience stronger doubts and greater insecurity in religion. Moreover, on the basis of analysing the attachment patterns that characterise the different attachment style clusters, we suggest that doubting is more dynamic and intense, and takes a more central position for individuals with anxious attachment than for those with avoidant attachment style.

Further studies should investigate this suggestion, exploring whether doubting really plays a more central role in the religious experiences of individuals with anxious attachment style. Attachment styles could also be tested by different assessment tools, such as the Adult Attachment Interview and Attachment to God Scale. The level of spirituality might also moderate the relationship between attachment and religious doubting.

The authors would like to thank Vivian Boland OP for his helpful comments on an earlier version of this paper.

THE SCIENCE-BASED CIVILIZATION AND THE DIFFERENT CULTURES OF THE WORLD

DÉNES BERÉNYI¹

Inaugural speech at Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca
(Romania) March 26, 2010

First of all, I should like to thank the Babeș-Bolyai University the great honour of Doctor Honoris Causa. May I confess here, I received similar recognitions already from other universities but my secret wish was always to receive it from the Babeș-Bolyai University. Now, further on let us look at the topic of my talk.

Basic concepts and considerations

There are many different definitions for culture. Two German authors (Kluckholm and Kroeber)² e.g. enumerated two hundreds various definitions. At any rate, in the centre of *culture* there are fundamental values and a world-view based on these values expressed first of all in art, religion and science.³ So it is quite clear that science is an integral part of culture with a vital and essential connection with its profound basis.⁴

What about civilization? This word is used frequently in the same meaning as the culture without any differentiation. However, if we want to follow the present day cultural/civilization processes in the world it is quite

¹ Prof. Dr. Dénes Berényi, Magyar Tudományos Akadémia, Atommagkutató Intézet, H-4026 Debrecen, Bem tér 18/c, Phone: +36 52/509-200, E-mail: berenyi@atomki.hu.

² JELENITS I., “Kultúra és kereszténység – kereszténység és kultúra” [Culture and christianity – christianity and culture], in *Vigilia*, 74, 2010/3, 185–190.

³ H. PIETSCHMAN, “How to teach Physics in an Antiscientific Society”, in G. Marx (ed.), *Creativity in Physics Education*, Proceedings Vol. Eötvös Phys. Soc., Budapest, 1998, 56–62; S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Tauschstone Books, 1998; J. C. POLANYI, *Peace and Human Right*, Int. Conf. on Peace, Human Right and the Responsibility of Intellectuals. Sept. 30 – Okt. 1., 1994, Opatia, Croatia.

⁴ D. BERÉNYI, “My Views on Physics and Atomic Physics and on Human Life”, in *Nucl. Instr. Meth.*, B 154, 1999, 10–12; D. BERÉNYI, “Scientific Approach to Reality”, in *Annale Universităţii din Oradea, Fasc. Electrotechnica*, 2001, 11–15.

important to differentiate between the two concepts as it was done by Kant centuries ago.⁵

After all it can be said that *civilization* is the „every day” practice, the style of life of the people of a given society in the different sectors of their activities based on their culture.

Shortly approximative: the culture is the “depth” and civilization is the “surface”.

The present Western (or European or North-Atlantic) civilization was born in Europe (from the XVI. Century) and is based on the modern science (first of all natural sciences) which is the organic part of the European culture having that time already a long history when this process started.⁶

All this is a fact. Why is it so? It is a debated issue. Probably, it is the result of the joint impact of different factors not giving more details of them here.

The present cultural pictures of the world

Nowadays there are different cultures in the world,⁷ e.g. the Western, the Chinese, the Indian, the Muslim etc. How many are they? It is again an issue of debate. E.g. there are opinions according to which the Russian culture is a separated one. Others regard it only a variation of the Western culture. The situation is similar e.g. in the case of the present South-American culture. However, the existence of *different* cultures in the world is an undeniable fact.

Every culture has its own – sometimes more thousands years old – civilization. At the same time, however, there is now undeniably a *world civilization* based on the modern science and the last is – as we know – an integral part of the European culture. It is a fact to be emphasized here.

There are many signs of the existence of such a world civilization. We cannot enumerate – of course – all of them. I only mention here e.g. the computers and informatics in general, the radio and TV, the modern communication devices used everywhere, spreading the Western calendar and

⁵ B. MEZEI, “Kereszténység, kultúra, vallás” [Christianity, culture, religion], in *Vigilia*, 74, 2010/3, 177–184.

⁶ H. MARKL, “Challenges of Globalization for Science and Research”, in *European Review*, 17, 2009, 499–509; B. PAREKH, “Promoting a Global Culture of Science”, in *European Review*, 17, 2009, 477–486; Z. KAI-HUA, “Chinese Culture, Science and School”, in *Creativity in Physics Education*, Eötvös Phys. Soc., Budapest, 1997, 20–25.

⁷ S. P. HUNTINGTON, *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Budapest, 1998, [translated from *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, 1998].

time reckoning, the Western clothing and sports and so on, and so on. Of course, the depth of this impact is different in the case of the societies of different cultures. It is different in Japan, China or e.g. in Nigeria. However, it is present in every society over the world now even if the size of it is different in the different societies/countries. Additionally, it should be mentioned that this world civilization is somewhat modified in the case of the actual cultures.

The “sickness” of the Western culture

At the same time when the Western civilization became and still is becoming a *world civilization*, some troubles and problems are manifesting themselves in the basis of this civilization, namely in the Western culture. It is losing its identity and orienting character for people, the relativism is more and more prevailing. There are not generally accepted values. Let us consider some further symptoms.

Consumption – as much as possible – seems to be the main aim of life for human beings. In the course of this the societies of this culture are wasting material and energy. The members of these societies are in a hurry every time and so they have no time to deal with the problems of other people and so they remain alone. At the same time they live in a general fear of war, of sickness, of death etc.

Culture is invaded in its basis with the so called idea of two cultures (C. P. Snow) according to which the humanistic culture and the scientific culture are quite different ones inside the Western culture, they are contradictory and they are fighting against each other. Similarly the base of the European culture is invaded by the today fashionable antiscientific theories and movements.⁸

Conflict between the world civilization and the different cultures.

As we have seen the present world civilization was not developed out of the different cultures of the world but out of the European culture.

It can be observed that mainly those societies/cultures accepted the Western (world) civilization which accepted the modern science too, creatively as a part of their own culture (e.g. Japan, China). This, however, depends in many respects on the economic state of the country concerned. May I mention as a sign of this e.g. that China's S&T budget is now the highest in absolute numbers after the USA.⁹

⁸ PIETSCHMAN.

⁹ M. H. A. HASSAN, “Bolygónk jövője Afrika jövőjén múlik”, in I. SZEMENYEI (ed.), *12 tudós a 21. századról*, Budapest, 2009, 61–69; L. YONGXIANG, “Az igazság és az

It should be emphasised again that the today's world civilization was developed out of the Western culture, but every culture has its own civilization which is in organic connection with their own culture.

Conclusions

As we have seen there are different cultures on Earth today and at the same time there is a „world civilization” the basis of it is the European culture.

Today the problem in this respect is double one. First of all there is a tension between this world civilization and the different cultures (first of all the Islamic¹⁰, then the Indian etc. but even in the case of Chinese or Japanese culture) because it is originally foreign to the societies of these cultures. It should be mentioned as well that there are also economic tensions in addition to the above ones (developing countries!).

The other problem is appearing – as we have seen – in the basis of the European (Western) civilization i.e. in the European culture and the societies of this culture.

That is the cultural/civilization state of the world today.

innováció nyomában”, in I. SZEMENYEI (ed.), *12 tudós a 21. századról*, Budapest, 2009, 91–101.

¹⁰ P. A. HOODBHOY, “Science and the Islamic World – The quest for rapprochement”, in *Phys. Today*, August 2007, 49–55.

BOOK REVIEW

Bárth János, *Templom jobbágya, megye zsellére, eklézsia árendása. Fejezetek a katolikus székelység egyháztörténetéhez, Kiadta a Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, Kecskemét 2011.*

Kemény kötés, 170x240 mm méret, 328 oldal tapinthatóan jó minőségű papír, ebből 105 oldal a szerző tanulmánya, 145 oldalon 112 közölt forrásdokumentum, amit *Szómagyarázat, szómutató, tárgymutató*, ill. *Tájak, falvak, városok névmutatója, Rövidítések jegyzéke és Könyvészet* egészít ki. Ezek az adatok a Bárth János újabb könyvének a „teste”. Nyilván aki könyvismertető olvasására adja a fejét elsősorban a könyv lelkére kíváncsi.

Néhány benyomás a szerzőről. Magyarországi, kecskeméti néprajzkutatóként szereti a Duna-Tisza közét és szereti Erdélyt, különösen a Székelyföldet. Szeretete nemcsak deklarált szeretet, munkájával ki is fejezi azt. Különös módon – saját bevallása szerint – egy tizenegynéhány év előtti alkalmi utazáson túl, a tanyakutatás vezette el a Székelyföldre. Előbb Székelyvárságra jutott el, aztán az Úz völgyébe és végül az egész Székelyföldet bejárta és járja azóta is.

Felmutatott nekünk néhány dolgot, amit mindig is tudtunk, csak éppen nem vettünk észre. Így: a székelyvársági tanyavilág bemutatásával bizonyította, hogy a szakirodalom szerint kizárólag a magyar Alföldhöz kötődő gazdasági produktum, a tanya, a Székelyföldön is megtalálható; a csíksomlyói csodás gyógyulásokban kételkedő Batthyány Ignác felvilágosult püspök gyógyulásokkal kapcsolatos 1784-es egyházi vizsgálati anyagának feltalálásával és közlésével erősítette a katolikus köztudatban, hogy ezen a helyen, embereket bizonyíthatóan a hitük gyógyított meg; a Csíkszentgyörgy és Csíkbánkfalva tizeseinek, a tizes-közbirtoklás hagyományos formáinak ill. a tizesek önkormányzati szerepének és jelentőségének bemutatásával – ha úgy tetszik – a manapság oly időszerű autonómia vitába is bekapcsolódott.

Néhány benyomás a bemutatandó műről. Az előbbieken említett tanyákról tudtunk, a csíksomlyói gyógyulásokról is, csakúgy, mint a falvaink tizeseiről. Most azonban a szerző ebben a kivitelezésében majdhogynem jobbágyosan, zselléresen egyszerű, de szegényességében is csinos kivitelű új könyvvel lép az értő olvasó elé. Értő olvasókra van szüksége, mert be kell vallanunk a könyv nem olyan olvasmányos és nem úgy olvasmányos, mint mondjuk a Harry Potter. Talán nem is fog olyan példányszámban elkelni, mint emez.

A szerző művében egy új nagyrészt feledésbe merült társadalmi réteggel ismerttet meg. Óvatosan fogalmazok: „nagyrészt feledésbe merült”. Ez szó szerint azt jelenti, hogy számomra eddig ismeretlen társadalmi rétegről van szó. A könyv elolvasása után csak akkor nyugodtam meg, amikor megbizonyosodtam, hogy a „templom jobbágya” kifejezést, napjaink fő információ forrása az internet hálózat is csak hétszer találja meg, és ebből négy alkalommal épp a jelen könyv 2011. október 21-ei kolozsvári könyvbemutatója kapcsán. További három oldalon pedig ugyanannak a forrásnak ismételt közlése kerül elő. Lestyán Ferenc: *Megszentelt köveink* c. könyvében utal arra, hogy Lukafalván már 1623-ban kápolna vagy templom állott, mert dokumentum van arra, hogy ekkor lett a templom jobbágya Gyöngyösi Péter. Ami a „megye zsellére” és az „eklézsia árendása” kifejezéseket illeti, azok csak a könyvbemutatót reklámozó négy honlapon lelhetőek fel.

Tehát a téma új, ritka, és mint ilyen nem szégyen nem ismerni, de épp ezért érdemes elolvasni a szerző – saját műfajához képest – rendkívül olvasmányos tanulmányát, és hogy teljes legyen a kép hozzá a kétszáz-háromszáz évvel ezelőtt megfogalmazott hosszabb rövidebb szerződéseket, amelyekben feltűnik ez a társadalmi csoport.

A templom jobbágya, megye zsellére, illetve eklézsia árendása nem az, amire első hallásra gondolnánk. A szerző segítségünkre siet és megmagyarázza: nem az igazi úrbéri értelemben vett jobbágyról van szó. Ezért 1848 után nem is kellett felszabadulniuk, mert szabadon kötelezték el magukat, önszántukból „oltalomért” adták magukat valamely birtokos hatalma alá, többnyire azért, hogy a feudalizmus „rendtartó falujában” tartozzanak valahová.

Kötöttségük az úrbéri jobbágysággal szemben csak jelképes volt. Ezt példázza Benkő István ozsdolai lakós esete is 1710-ből, aki, miután saját pénzen megváltotta magát a társadalmi berétegződés érdekében, mint nincstelen szabad ember választhatott, hogy országot szolgál (talán katonának áll), vagy templom jobbágya lesz. Ez utóbbit választotta

Így aztán – mivel esetenként némely végrendelkezők végrendeletileg is adományoztak jobbágyokat a templom szolgálatára, amivel támogatni akarták a templomukat – ezért úgy vélem, hogy a „templom jobbágya” társadalmi státus, tulajdonképpen a rendtartó székely falu kétirányú szociális megoldása volt.

Egyfelől általában a helyi társadalom legszegényebb rétegét képező „templom jobbágya” a rendtartó székely faluban tartozott valahová, tehát társadalmi biztonsága volt, viszonylag olcsón bérelt földet, amire saját házat építhetett. Példa erre Ditró nemes megyéjében Varga János esete akiről azt olvassuk, hogy az 1700-as évek elején, árendában a megye fele annyit kért tőle, mint a „szabad emberektől”. Másfelől a szerződéses haszonbérlet alapján a „templom jobbágya” is fizetett némi pénzt a templomnak és természetben is

vállalta bizonyos szolgáltatások elvégzését, ami a templom számára jelentett támogatást. Nyilván tovább – épp Ditró nemes megyéjének dokumentumaiban – olvashatunk arról is, hogy a templom árendásai dézsmát fizettek. Ennek azonban megvan a sajátos magyarázata.

Érdekes színfoltjai a tanulmányban bemutatott témának a csíkszentmiklósi nemes megyének a Gyimesek vidékére átnyúló területein élő árendások, akik 1848 után úrbéri jobbágyként, a területükkel együtt fel akartak szabadulni a jobbágyság alól, ezzel hosszas pereskedést idézve elő. Hasonlóképpen sajátos a gyimesi határállomás hivatalai, tisztségviselői által szintén a csíkszentmiklósi nemes megyétől árendában bírt területek ügye, ill. az esetenkénti perlekedés; szintén a nemes megye által gyakorolt regálék, tehát a királyi felségjogon szedett jövedelmek, így a kocsmáltatás joga, kereskedelmi és vendéglátói jog, a malmok, fűrészek, ványolók működtetési jogának árendába adása. Valamint az árendált birtokok öröklésének kérdése.

A szerző kutatásai Háromszék keleti katolikus vidékére, Ozsdola, Gelence és Lemhény falvakra, ill. ezek leányegyházaira, Csíkban Csíkszentmiklóstra és Csíkszentdomokosra, Gyergyóban pedig Gyergyószentmiklóstra és Ditróra irányultak, mert állítása szerint a templom jobbágjai, ezeken a vidékeken és ezekben a helységeken jutottak jelentősebb társadalmi szerephez.

Mindent összevetve, azt mondhatjuk, hogy a bemutatott mű érdekes színfoltja az erdélyi egyházmegye, különösképpen a katolikus székelység egyháztörténetének. Így ha valaki a templom jobbágyságra, a megye zselléreire, illetve az eklézsia árendásaira nem is volna kíváncsi, de e három régió valamelyikének 18-19. századi története érdekli, azt kutatja, esetleg családfakutatással foglalkozik, bizonyára nem mehet el minden további nélkül ez értékes forráskiadás mellett.

Reviewed by László Holló