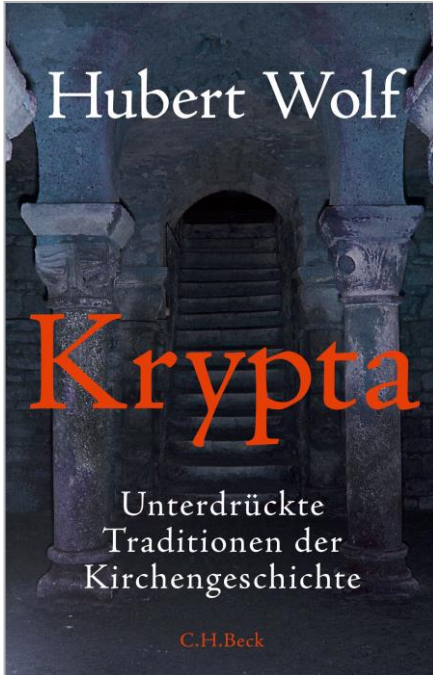


Unverkäufliche Leseprobe



Hubert Wolf

Krypta

Unterdrückte Traditionen der
Kirchengeschichte

231 Seiten. Gebunden

ISBN: 978-3-406-67547-8

Weitere Informationen finden Sie hier:

<http://www.chbeck.de/14295337>

Zur Einleitung

«Wir alle sind abgewichen»

Päpstliche Schuldbekennnisse einst und jetzt

«Wir wissen, dass es an diesem Heiligen Stuhl schon seit einigen Jahren viele gräuliche Missbräuche in geistlichen Dingen und Exzesse gegen die göttlichen Gebote gegeben hat, ja, dass eigentlich alles pervertiert worden ist. So ist es kein Wunder, wenn sich die Krankheit vom Haupt auf die Glieder, das heißt von den Päpsten auf die unteren Kirchenführer, ausgebreitet hat. Wir alle – hohe Prälaten und einfache Kleriker – sind abgewichen, ein jeder sah nur auf seinen eigenen Weg, und da ist schon lange keiner mehr, der Gutes tut, auch nicht einer.»¹

Diese Formulierungen stammen nicht von einem Kirchenkritiker unserer Tage, und sie stehen auch nicht im Zusammenhang mit der aktuellen Missbrauchsdebatte oder der sogenannten Vatileaks-Affäre. Sie stammen vielmehr von einem Papst, von Hadrian VI., und bilden den Mittelpunkt seines bemerkenswerten, aber weitgehend vergessenen Schuldbekennnisses vom November 1522, das er durch seinen Nuntius Francesco Chierigati den deutschen Reichsständen auf dem Nürnberger Reichstag im Januar 1523 vortragen ließ. Der Papst reagierte damit, nachdem Martin Luther 1521 auf dem Wormser Reichstag vor Kaiser und Reich zu Wort gekommen war, auf die Herausforderungen der beginnenden Reformation und die drohende Kirchenspaltung. Er versuchte, der reformatorischen Kritik an der katholischen Kirche im Allgemei-

nen und an der Römischen Kurie im Besonderen den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem er die vielfältigen Missstände als Perversion der göttlichen Gebote beim Namen nannte und einräumte, dass sie sich von Rom aus wie ein Krebsgeschwür über die ganze Kirche ausgebreitet hätten.

Der Papst beließ es aber nicht bei der Diagnose der Krankheits-symptome von Kirche und Kurie, sondern verordnete sich und seiner Kirche sofort die notwendige, wenn auch insbesondere für die römische Zentrale bittere Medizin: Der Nuntius sollte den Reichsständen im gleichen Atemzug mit dem eigentlichen päpstlichen Schuldbekennnis auch die tätige Reue, die nach katholischem Verständnis zu jedem Bußakt gehört, signalisieren und versprechen, «dass Wir jede Anstrengung unternehmen werden, dass als Erstes diese Kurie, von der das ganze Übel ausgegangen ist, reformiert wird, damit sie in gleicher Weise wie sie zum Verderben der Untergebenen Anlass geboten hat, nun auch ihre Genesung und Reform bewirkt. Dazu fühlen Wir Uns umso mehr verpflichtet, als Wir sehen, dass die ganze Welt eine solche Reform sehnlichst begehrt.»

Es war Hadrian VI. aber völlig klar: Eine solche umfassende Reform der Kirche bedeutete, nicht nur von Veränderungen zu reden, sondern die Dinge – vor allem in der römischen Zentrale – wirklich anzupacken. Das verlangte Klugheit, Ausdauer, Energie und nicht zuletzt einen langen Atem. Eine umfassende Reform musste behutsam und nachhaltig angegangen werden. Aber sie würde sich lohnen, wenn es gelänge, der katholischen Kirche, der arg «entstellten Braut Christi», wie es bei Hadrian VI. heißt, ihre Glaubwürdigkeit zurückzugeben, damit sie ihren Auftrag wieder erfüllen könne, den Menschen durch alle Irrungen und Wirrun-gen hindurch den Weg zu Jesus Christus zu weisen.

Hadrian VI. betrachtete es als seine erste Aufgabe, «den Unterdrückten zu Hilfe zu kommen und die Gelehrten und Tugendhaf-ten, die schon lange keiner mehr beachtet, aufzurichten und auszu-

zeichnen – kurz: alles zu tun, was ein guter Papst und rechtmäßiger Nachfolger des seligen Petrus tun muss». Die «Krankheit» habe sich aber im Lauf der Zeit «so tief eingefressen», die Kirche sei dadurch derartig «deformiert» worden, dass zur Heilung und Reform der *sponsa deformata* eine einzige Maßnahme auf keinen Fall ausreiche. Vielmehr müssten «viele verschiedene Mittel angewandt» und zahlreiche Reformmaßnahmen ergriffen werden.

Wie radikal es Hadrian VI. in seinem Schuldbekenntnis 1522 eigentlich um die Reform der Kirche ging, macht ein Vergleich mit dem zweiten bekannten Schuldbekenntnis eines Papstes in der Kirchengeschichte deutlich, der Bitte um Vergebung Johannes Pauls II. aus dem Heiligen Jahr 2000.

In den sieben Vergebungsbitten vom 12. März 2000, die nicht umsonst als liturgischer Akt und nicht als kirchenpolitische Botschaft inszeniert wurden, geht es in erster Linie um innere, geistliche Umkehr und spirituelle Reinigung. Von konkreten praktischen strukturellen Reformen und äußeren kirchenpolitischen Veränderungen ist hier dagegen keine Rede. Wenn man den Text genauer analysiert, fällt außerdem auf, dass bei Schuld, Sünde und notwendiger Umkehr immer nur von einzelnen «Gliedern» der Kirche, von den «Gläubigen», von «nicht wenigen Christen» oder den «sündigen Kindern» der Kirche gesprochen wird. Die Mitglieder der Kirche beziehungsweise einzelne Christgläubige bedürfen der Umkehr, nicht dagegen die katholische Kirche als solche. Die Kirche als sündige Institution kommt bei Johannes Paul II. mit keinem Wort vor, ganz zu schweigen von den Kirchenführern, den Prälaten, den Kardinälen oder gar dem Papst selbst. In den Augen von Johannes Paul II. haben einzelne Katholiken versagt, die Kirche dagegen offensichtlich nicht.

Deshalb taucht die Forderung nach einer Reform der Kirche im Schuldbekenntnis des Heiligen Jahres 2000 auch nicht auf. Wenn nur einzelne Katholiken schuldig geworden sind, nicht aber die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, brauchen auch

nur einzelne Gläubige Umkehr und Vergebung, nicht aber die Institution Kirche als solche.²

Ganz anders bei Hadrian VI. im Jahr 1522: Nicht nur einzelne Gläubige bedürfen der Umkehr, sondern zuerst und vor allem der Papst und seine Kurie. Der Pontifex maximus selbst, die Kardinäle, die Prälaten, Bischöfe und Priester seien vom rechten Weg abgewichen. Die kirchliche Hierarchie, die Amtsträger – und nicht die Laien – seien schuld an den Gräueln und Skandalen in der Kirche. Die Hirten hätten die Herde zu vergifteten Weideplätzen geführt. So wie der sprichwörtliche Fisch vom Kopf her stinkt, so sei – wie Hadrian VI. betont – das ganze Übel von der Römischen Kurie und zuletzt auch von den Päpsten ausgegangen.

Hadrian VI. dürfte seine unmittelbaren Vorgänger, die sogenannten Renaissance-Päpste des fünfzehnten und frühen sechzehnten Jahrhunderts, insbesondere Alexander VI. (Borgia), Julius II. (della Rovere) und seinen unmittelbaren Vorgänger Leo X. (Medici), im Blick gehabt haben. Die Päpste und die von ihnen geschaffenen korrupten Strukturen der Kurie, ihre herrschaftliche, verschwenderische Hofhaltung sowie ihre militärischen und sexuellen Exzesse hatten den Gläubigen den Blick auf Christus, den Erlöser am Kreuz, verstellt. Ein bloß spirituelles Schuldbekenntnis und eine rein geistliche Umkehr reichten daher nicht aus. Sie waren vielmehr die Voraussetzung für eine äußerlich sichtbare, grundlegende Umgestaltung von Kirche und Kurie. Eine *reformatio in capite et in membris*, eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, stand an – und sie musste am Kopf beginnen, in Rom.

Der Papst wusste, dass es zahlreiche Reformversuche in der Geschichte der Kirche gegeben hatte. Sie waren jedoch immer wieder daran gescheitert, dass jeder den Reformbedarf stets nur bei den anderen gesehen hatte, auf keinen Fall aber bei sich selbst, und nicht zuletzt, weil die Beharrungskräfte der Kurie eine grundlegende *reformatio in capite*, eine Reform des Hauptes, verhindert hatten. Diese bittere Erfahrung musste Hadrian VI. auch selbst

machen: Der bürgerliche Adriaan Florensz, geboren 1459 in Utrecht, war in Rom ein Außenseiter. Seit 1517 Kardinal und als solcher vor allem in Spanien am Hof Kaiser Karls V. tätig, dessen Erzieher er gewesen war, wurde er im Konklave am 9. Januar 1522 in Abwesenheit zum Papst gewählt. Erst am 31. August konnte er sein Amt in Rom antreten. Er blieb stets ein Fremder an der Kurie, nicht zuletzt, weil ihm die vatikanische Macht- und Prunkentfaltung jener Zeit zutiefst zuwider war. Sein einfacher Lebensstil, der auf allen Pomp papaler Selbstinszenierung verzichtete, seine Sparsamkeit und seine schlichte Frömmigkeit stießen im Rom der Renaissance auf Ablehnung. Seine radikalen Reformideen drohten Kardinälen und Prälaten, die sich eher als Renaissance-Fürsten denn als Kirchenmänner verstanden, ihre Lebensgrundlage zu entziehen und ihren aufwändigen Lebensstil grundsätzlich infrage zu stellen.

Die Eminenzen bedauerten bald, dass sie in einem Moment der Schwäche und religiösen Anwandlung einen Reformier zum Papst gewählt hatten. Sie torpedierten all seine Bemühungen und machten Hadrian VI. dadurch bei den deutschen Protestanten erst recht unglaubwürdig. Seine Reformankündigungen galten diesen als typisch päpstlich-unehrliche Rhetorik, rein taktisch bedingt, ohne ernsthafte Absichten. Der Papst konnte das Fortschreiten der Reformation und der Kirchenspaltung nicht verhindern. Gebrochen und enttäuscht starb Hadrian VI. nach einem Pontifikat von gerade einmal dreizehn Monaten am 14. September 1523. Vereinzelt tauchten sogar Gerüchte auf, er sei eines unnatürlichen Todes gestorben, vergiftet durch die Gegner einer Kurienreform. Er wurde in der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima in der Nähe der Piazza Navona beigesetzt. Ein Satz, den er während seiner Amtszeit mehrfach ausgesprochen haben soll, zierte sein Grabmal und bringt die Tragik seines Pontifikates treffend auf den Punkt: «Ach, wie viel hängt davon ab, in welche Zeit auch des besten Mannes Wirken fällt.»³

Was Hadrian VI. vor einem halben Jahrtausend formulierte, gilt immer noch, vielleicht sogar heute mehr denn je. Die Situation der Kirche unserer Tage wurde in der breiten Öffentlichkeit mitunter sogar ausdrücklich mit der Krise der Kirche zur Zeit der Reformation verglichen. Auch heute sind Missstände zu beklagen, die vom sexuellen Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester und Ordensleute über das undurchsichtige Finanzgebaren der Vatikanbank und die Vatileaks-Affäre bis hin zum Limburger Prunkbau reichen. Außerdem hat sich bei vielen Gläubigen angesichts des römischen Zentralismus, der die Anliegen von Ortskirchen und Laien immer mehr marginalisiert, eine tiefe Enttäuschung breitgemacht. Die extrem hohen Austrittszahlen sprechen eine eindeutige Sprache. Auf jeden Fall erinnert manches an die Zeiten der Renaissance; schon die Sehnsucht nach einer weniger prunkvollen Kirche an der Seite der Armen stellt eine bemerkenswerte Parallele dar. Eine große Reform der Kirche an Haupt und Gliedern steht in der Tat an. Denn heute, in der von ganz unterschiedlichen Seiten konstatierten Kirchenkrise des beginnenden einundzwanzigsten Jahrhunderts, gilt wie damals zu Beginn der Reformation, «dass die ganze Welt eine solche Reform sehnlichst begehrt».

Doch Hadrian VI. hatte Recht: Das Wirken und die Umkehrbereitschaft eines einzelnen Mannes wird heute so wenig bewirken können wie zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts. Es braucht – wie die Geschichte der Kirche lehrt – Mitstreiter auf allen Ebenen der Kirche, angefangen in der Kurie bis hinunter zur kleinen Landpfarrei. Vor allem aber muss die Umkehr institutionalisiert und die Kirchenreform so auf Dauer gestellt werden.

Reform als Wesensmerkmal der Kirche

Das Wort «Reform» wird heute geradezu inflationär gebraucht und hat oft einen negativen Beigeschmack. Alles und jedes wird «reformiert» beziehungsweise bedarf angeblich oder wirklich der dringenden Reform. Vor lauter Rentenreform, Steuerreform, Bildungsreform, Bologna-Reform und Hartz-IV-Reform ist der Begriff nicht selten seines eigentlichen Inhalts entleert, wenn nicht sogar in sein Gegenteil verkehrt worden.

In der katholischen Kirche und Theologie dagegen ist es um Reform und Reformen in den letzten Jahrzehnten nach einer Phase der Hochkonjunktur während des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner unmittelbaren Umsetzung in den sechziger und siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts relativ still geworden. Die Neuerungen des Konzils galten vielen in Kurie und Hierarchie als zu weit gehend, seine Reformen wurden von manchen sogar als kirchengefährdend angesehen. Einige Reformen, die das Konzil angestoßen hatte, wurden in den letzten Jahren grundsätzlich infrage gestellt, insbesondere die Liturgiereform. So haben Johannes Paul II. und Benedikt XVI. die von Papst Paul VI. aufgehobene Form der tridentinischen Liturgie – wenn auch nur als außerordentliche Form – wieder zugelassen.

Wer während der letzten Pontifikate von einem Reformstau in der katholischen Kirche oder gar von dringend notwendigen Reformen in Rom sprach, dem wurden nicht selten Unkirchlichkeit und mangelnde Anhänglichkeit an den Heiligen Vater vorgeworfen. Der Sprachgebrauch erinnerte in manchen Formulierungen an die heftigen Auseinandersetzungen um den sogenannten Reformkatholizismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Damals wurden alle «Reformer» in der katholischen Kirche von Pius X. in der Enzyklika «Pascendi» 1910 als häretische «Modernis-

ten» gebrandmarkt. Dabei war es gleichgültig, ob sie wirklich häretische «agnostische» oder «immanentistische» Positionen vertraten, indem sie die Erkennbarkeit Gottes grundsätzlich leugneten und die Existenz einer Wirklichkeit jenseits des sinnlich innerweltlichen Erfahrbaren und naturwissenschaftlich Greifbaren bestritten. Es reichte auch, wenn sich die «Reformkatholiken» dafür aussprachen, die Sakramente in der Muttersprache statt in Latein zu spenden, um die Gläubigen besser erreichen zu können, wenn sie von einer Entwicklung der kirchlichen Lehre und Verfassung in der Geschichte ausgingen oder wenn sie die Einheitlichkeit und Verbalinspiration der fünf Bücher Mose im Sinne einer historisch-kritischen Exegese infrage stellten. Für Pius X. war Reform grundsätzlich etwas Schlechtes. Jede Regung zur Veränderung stand von vornherein unter Generalverdacht. Reform und Katholizismus verhielten sich für ihn wie Feuer und Wasser. Diese Abwehrhaltung hat, mal mehr und mal weniger ausgeprägt, die meisten Päpste der Moderne gekennzeichnet.

Dabei gehört die Reform nach der klassischen Ekklesiologie, der Lehre von der Kirche, zu deren Wesensmerkmalen. Die katholische Kirche ist eine *ecclesia semper reformanda*, sie bedarf stets der Reform. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Tatsache in seinem Ökumenismus-Dekret in Erinnerung gerufen, in dem ausdrücklich von einer *perennis reformatio*, einer ununterbrochenen Reform der katholischen Kirche, die Rede ist. Hier heißt es: «Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchengleichheit oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muss – nicht genau genug bewahrt worden ist, muss deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.»⁴

Julius Kardinal Döpfner, der langjährige Vorsitzende der Deut-

schen Bischofskonferenz und einer der vier Moderatoren des Zweiten Vatikanischen Konzils, bezeichnete Reform sogar als grundlegendes «Strukturprinzip» der Kirche, was er nicht zuletzt auf ihre Geschichtlichkeit zurückführte. Das Dokument «Erinnern und Versöhnen», das die Internationale Theologische Kommission im Heiligen Jahr 2000 im Auftrag Johannes Pauls II. vorlegte, nimmt diese Tendenz auf und bekennt sich ausdrücklich zum Prinzip der stetigen Erneuerung und Reform der Kirche.

Was bedeutet dieses Strukturprinzip genau für die katholische Kirche? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten. Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht darin, dass der lateinische Begriff *reformatio* im Deutschen sowohl für *Reformation* als auch für *Reform* steht. Jeder Katholik, der von Reform spricht, kann deshalb schnell in die Schublade «Reformator» geraten, auch wenn er mit der lutherischen Reformation oder den reformierten Kirchen nichts zu tun hat.

Der Begriff *reformatio* wurde von der klassischen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung in einem eindeutig antikatholischen und antipäpstlichen Sinn verwendet. Von den Humanisten übernahmen die evangelischen Historiographen dazu die Dreiteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Als Kriterium für diese Periodisierung diente den Humanisten dabei der Grad der Kenntnis des klassischen Griechisch und Lateins. Die ideale Epoche sahen sie selbstredend in der Antike. Im «dunklen» Mittelalter dagegen war es ihrer Ansicht nach zu einem drastischen Verfall der Bildung und Sprache gekommen, während seit dem fünfzehnten Jahrhundert – vorangetrieben nicht zuletzt durch die Humanisten selbst – eine *re-naissance* oder *re-formatio* der klassischen lateinischen Bildung erfolgte.

Aus dieser Dreiteilung der Geschichte entwickelte die protestantische Kirchengeschichtsschreibung das eingängige Schema *formatio* – *de-formatio* – *re-formatio*. Als Kriterium diente allerdings nicht mehr die Reinheit und Schönheit der klassischen Sprachen,

sondern die Unversehrtheit der wahren christlichen Kirche. Die Phase der Formierung der Kirche dauerte demnach von den Lebzeiten des historischen Jesus bis zur Konstantinischen Wende im Jahr 313. In dieser Zeit entstand das Idealbild von Kirche. Dann begann das Zeitalter der Deformation, der Zerstörung der wahren christlichen Kirche, durch die Anerkennung des Christentums als Staatsreligion im Jahr 380, durch den daraus resultierenden Reichtum und nicht zuletzt durch die Prunkentfaltung der kirchlichen Hierarchie. Am Ende dieses Niedergangs stand aus protestantischer Sicht die pervertierte Papstkirche der Renaissance mit ihrem überzogenen Primatsanspruch, der den römischen Bischof als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus zum alleinigen und unkontrollierbaren Herrn der Kirche machte, sowie ihrem sittlichen und religiösen Verfall. Dann kam Luther und stellte die Reinheit und Schönheit der ursprünglichen Kirche wieder her, durch seine *re-formatio* überwand er die katholische *de-formatio* des Mittelalters.

Selbstverständlich stieß dieses Konzept in der katholischen Geschichtsschreibung auf entschiedene Ablehnung, sah man doch gerade im Mittelalter, etwa in der Ordens- und Theologiegeschichte – man denke nur an Bernhard von Clairvaux oder Thomas von Aquin –, eine absolute Blütezeit der Kirche, die durch den falschen Reformator Luther zerstört worden war. Der Begriff *reformatio* hatte seitdem stets den gefährlichen Beiklang der Kirchenspaltung. Das wurde dadurch verstärkt, dass Protestanten die Erneuerung der katholischen Kirche durch das Konzil von Trient als eine «Gegenreformation» bezeichneten. Es dauerte lange, bis der Reformbegriff auch unter Katholiken wieder salonfähig wurde und die automatische Gleichsetzung von Reform und Reformation aufhörte. Erst im Lauf des neunzehnten Jahrhunderts wurde es möglich, die Neuformierung des Katholizismus im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert als eine «katholische Reform» zu bezeichnen. Anders als der Begriff der «Gegenrefor-

mation» lenkt die Rede von der katholischen Reform den Blick auf die innere Erneuerung der alten Kirche statt auf die bloß negative, mitunter gewalttätige Abwehr des Protestantismus.

Nachdem die grundsätzliche Skepsis gegen den Terminus *reformatio* auf katholischer Seite einmal überwunden war, konnte der Begriff in einem viel umfassenderen Sinn positiv aufgenommen werden. Vor allem durch die Arbeiten des katholischen Kirchenhistorikers Hubert Jedin, der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts eine große Geschichte des Konzils von Trient vorlegte, galt «katholische Reform» jetzt nicht mehr nur als Reaktion auf die Herausforderungen der Reformation. Vielmehr wurden in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung zahlreiche Reformbewegungen entdeckt, die völlig unabhängig von Luther entstanden waren: Hier sind zunächst im Vorfeld der Reformation die Reformkonzilien von Konstanz und Basel zu nennen, dann die unterschiedlichen, allesamt gescheiterten Reformversuche der Kurie des fünfzehnten Jahrhunderts und nicht zuletzt die «Selbstreformen der Glieder» von unten, die unabhängig von der kirchlichen Hierarchie entstanden. Diese umfassten zahlreiche Erneuerungsbewegungen in den Orden ebenso wie die im Spätmittelalter neue Frömmigkeit der *Devotio moderna* oder die Entdeckung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter im katholischen Humanismus, etwa durch Erasmus von Rotterdam.

Reform avancierte zu einer begrifflichen Grundkategorie der katholischen Kirchengeschichte, die ganz unterschiedliche Phänomene bezeichnet: zuerst die karolingischen Reformen, die mit einer *Renovatio Imperii Romanorum*, einer Wiederherstellung des alten Römischen Reichs im Reich der Franken, und einer grundsätzlichen Erneuerung von Liturgie, Bildung und Ordenswesen nach antikem römischem Vorbild einhergingen; dann die Ordensreformen von Gorze und Cluny des elften und zwölften Jahrhunderts, die jeweils die alte Reinheit der Regel des heiligen Benedikt wiederherstellen wollten; ferner die «gregorianische Reform», zu

deren Programmschrift der berühmte «Dictatus papae» von 1075 werden sollte, der Reform als strikte Zentralisierung der Kirche auf den Papst hin im Sinne eines extensiven, kirchenrechtlich ausgestalteten Primats definierte; und nicht zuletzt die armutsbewegte Reform eines Franz von Assisi, der sich gegen jede Verrechtlichung und klerikale Kanalisierung seiner Bewegung wehrte und einfach nur zu den idealen Anfängen der Jerusalemer Urgemeinde zurückkehren wollte, bei der, wie die Apostelgeschichte berichtet, allen alles gemeinsam war.

Der Reformbegriff bezeichnet also stets eine Umformung oder Umgestaltung einer gegenwärtigen Situation. Er beinhaltet aber – unabhängig davon, ob man ihn spezifisch kirchengeschichtlich oder allgemein verwendet – zwei ganz unterschiedliche Zielrichtungen: Reform kann die Wiederherstellung eines früheren, inzwischen abhandengekommenen, als ideal betrachteten Zustands meinen, aber auch eine Erneuerung im Wortsinn durch bislang unbekannte, bessere Konzepte.

Bei der erstgenannten *reformatio in pristinum* liegen die Normen in der Vergangenheit. Es geht um eine Re-form im Sinne eines Zurück, einer Rück-Formung zum guten und bewährten Alten durch Beseitigung aller inzwischen eingetretenen Missbildungen und falschen Neuerungen. Für die *reformatio in melius* dagegen existiert kein historischer Idealzustand, ihr Zielpunkt ist allein eine ideal gedachte Zukunft. Hier geht es um vorbildlose Neuerungen und Neuschöpfungen. Die Norm für die Reformen orientiert sich an aktuellen Bedürfnissen und Einsichten.

Auch der theologische beziehungsweise katholische Reformbegriff beinhaltet diese beiden Komponenten, die sich zum Teil jedoch auch miteinander verbinden können: Einerseits geht es um Reform im Sinne einer stetigen historischen Orientierung am Ursprungsereignis der Kirche, an der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, und dessen Wirkungsgeschichte, die sich in Schrift und Tradition niedergeschlagen hat. Andererseits werden Refor-

men als produktive Antworten auf die aktuellen Herausforderungen für die Verkündigung des Glaubens verstanden. Für diese zweite Seite der Reform sind eher die Fächer der systematischen und praktischen Theologie zuständig. Die katholische Kirchengeschichte ist – neben der historisch-kritischen Exegese – vor allem für die erste Zielrichtung von Reform zuständig, freilich in einem wesentlich grundsätzlicheren Sinn, als es das klassische protestantische Geschichtsmodell einer Abfolge von *formatio* – *deformatio* – *reformatio* insinuiert.

[...]

2. Bischöfinnen

Frauen mit Vollmacht

Mächtige Äbtissinnen

In der Zisterzienserinnen-Abtei Las Huelgas bei Burgos in Spanien wird eine neue Äbtissin gewählt. Nach ihrer Weihe wird sie zum Zeichen ihrer Amtsübernahme auf den Altar gesetzt. Anschließend nimmt sie auf einem Thronsessel unter einem Baldachin Platz. Sie trägt dabei ein Gewand, das an einen Rauchmantel erinnert, und auf dem Kopf eine Mitra. An ihrem Finger steckt ein Ring, in der Hand hält sie einen Krummstab. So empfängt sie die Bischöfe der Nachbardiözesen, die ihrer neuen «Collega» die Reverenz erweisen und den brüderlichen Kuss geben.

Diese Szene spielte sich nicht nur einmal ab, sondern ist so oder so ähnlich in der über siebenhundertjährigen Geschichte des spanischen Frauenklosters immer wieder bezeugt. König Alfons VIII. von Kastilien hatte dieses 1187 am Jakobsweg bei Burgos gegründet. Bereits im folgenden Jahr verlieh Papst Clemens III. dem Kloster Immunität, wodurch er es der Jurisdiktion des Bischofs von Burgos entzog. Darüber hinaus legte er fest, dass prinzipiell kein Bischof ohne Zustimmung der Äbtissin das Territorium der Abtei betreten, geschweige denn ohne ausdrückliche Beauftragung durch sie dort bischöflich tätig werden dürfe. Im Jahr 1199 stimmten der Erzbischof von Toledo, der Bischof von Burgos und acht weitere spanische Bischöfe dieser Sonderstellung der Äbtissin von Las Huelgas ausdrücklich zu. Sie akzep-

tierten zugleich, dass der Papst alle spanischen Zisterzienserinnenabteien der geistlichen und weltlichen Aufsicht der Äbtissin von Las Huelgas unterstellte. Damit wurde diese nicht nur eine mächtige Landesherrin, sondern erhielt auch im geistlichen Bereich eine außerordentlich privilegierte Stellung, die in der Forschung immer wieder als «quasi-episkopal» – wie ein Bischof – bezeichnet wurde.¹

Auch die Äbtissinnen selbst beriefen sich in allen Verlautbarungen, Edikten und Dokumenten auf diese jurisdiktionelle Vollmacht im geistlichen Bereich, indem sie darauf hinwiesen, dass sie aufgrund päpstlicher und königlicher Privilegierungen keiner Diözese unterstanden, und «quasi-episkopal» agierten.²

Josemaría Escrivá de Balaguer, dem wir eine gründliche Studie über die Geschichte der Abtei von Las Huelgas verdanken, hat gezeigt, dass die Äbtissin nicht weniger als dreiundzwanzig Rechte wahrnahm, die sonst nur einem Bischof zustanden.

So gehörten zur Abtei siebzig Pfarreien, die mit ihrem Klerus der Jurisdiktion der Äbtissin unterstanden. Sie vergab alle kirchlichen Stellen, Benefizien und Pfründen, sie hatte die Oberaufsicht über die Seelsorge, sie ernannte die Pfarrer und Kapläne und setzte sie ab. Wie ein Bischof übertrug sie den Geistlichen ihres Sprengels die Vollmacht zum Messelesen und die Erlaubnis, in den Pfarreien und den der Abtei unterstellten Klöstern zu predigen. Sie stellte den Klerikern das Zelebret aus, also die Bescheinigung, dass sie in der Lage seien und die Erlaubnis hätten, die Heilige Messe zu lesen. Wie es sonst nur Bischöfe konnten, erteilte sie den Beichtvätern die Vollmacht zur Lossprechung von Sünden. Ohne ihre ausdrückliche Erlaubnis durfte kein fremder Priester auf dem Gebiet der Abtei seelsorgerlich tätig werden.

Die Äbtissin hielt wie ein Bischof in ihrem Sprengel regelmäßige Synoden ab, die unter ihrem Vorsitz stattfanden, und ernannte die Richter des kirchlichen Ehegerichts. Sie erteilte Dispensen, zum Beispiel beim Ehehindernis der Blutsverwandtschaft, etwa

wenn Cousin und Cousine einander heiraten wollten, und unterschrieb Urteile bei der Annullierung kirchlich ungültiger Ehen. Als oberste Richterin in kirchlichen Angelegenheiten verhängte sie Kirchenstrafen und zensurierte sogar Schriften, die ihr für den Glauben gefährlich erschienen. Alle Novizinnen mussten bei der Profess ihr Bekenntnis kniend vor der Äbtissin ablegen, die auf der Kathedra saß, und ihr Ehrerbietung und Gehorsam versprechen, wie angehende Priester bei der Weihe ihrem Bischof. Als Generaläbtissin von zwölf spanischen Zisterzienserinnenklöstern ernannte sie die Äbtissinnen, Priorinnen und andere klösterliche Dignitäten in diesen Abteien und versetzte Äbtissinnen und Nonnen von einem Kloster ins andere. Außerdem hielt sie nach dem Vorbild der männlichen Zisterzienserverbände regelmäßig Generalkapitel unter ihrem Vorsitz ab. Und sie fungierte zugleich als Leiterin des königlichen Hospitals in Burgos, das von einem männlichen Ritterorden geführt wurde.

Der Bischof von Burgos versuchte mehrmals, diese selbstbewussten Frauen unter seine Kuratel zu stellen und ihre bischöfliche Jurisdiktion zu beenden. Die spanische Krone und die Päpste wiesen dieses Anliegen aber als unstatthaft zurück und bestätigten die Stellung der Äbtissin wiederholt. Am massivsten versuchten die Bischöfe nach Abschluss des Konzils von Trient, angeregt durch das dort propagierte Bischofsideal, die Exemtionen der Klöster und insbesondere der Frauenorden – also die Herausnahme aus dem Bereich der bischöflichen Zuständigkeit – zurückzudrängen. So kündigte der damalige Bischof von Burgos, Kardinal Francisco de Mendoza y Bobadilla, eine Visitation in Las Huelgas und dem königlichen Hospital an, um dem Kirchenrecht, so wie er es verstand, dort endlich Geltung zu verschaffen. Es gelang der Äbtissin Doña Catalina Sarmiento jedoch mit königlicher und päpstlicher Unterstützung, diese Visitation verbieten zu lassen. Doña Catalina erhielt erneut die Bestätigung, dass sie über Kloster und Hospital die volle Jurisdiktion besitze, sowohl in welt-

lichen als auch in geistlichen Angelegenheiten, «quam in spiritualibus tam in temporalibus».³

Die Äbtissinnen nahmen gleichwohl regelmäßig die Hilfe eines Bischofs in Anspruch, um Pontifikalhandlungen vorzunehmen, etwa um Priester, Kirchen und Kapellen oder die heiligen Öle am Gründonnerstag zu weihen. Ein Bischof durfte aber nur dann die Abtei betreten, wenn die Äbtissin ihn ausdrücklich dazu beauftragt hatte.

Die Äbtissinnen von Las Huelgas scheinen sich jedoch nicht immer mit der bischöflichen Jurisdiktionsvollmacht begnügt, sondern auch liturgische und sakramentale Handlungen vorgenommen zu haben. Pius Bonifacius Gams spricht in seiner *Kirchengeschichte von Spanien* in diesem Zusammenhang von «schweren Excessen».⁴ Dahinter verbirgt sich der Vorwurf, die Äbtissinnen hätten wiederholt Funktionen ausgeübt, für die eine sakramentale Weihe die Voraussetzung war. So trugen sie beispielsweise das Evangelium vor, predigten im Gottesdienst, spendeten den Novizinnen den Segen, nahmen ihren Schwestern die Beichte ab und sprachen sie von ihren Sünden los. Um jedoch das Evangelium in der Messe verkünden und in der Predigt auslegen zu dürfen, musste man nach den Vorschriften des Kirchenrechts zumindest die Diakonenweihe empfangen haben. Demnach hätten die Äbtissinnen ihre Weihe zumindest als Diakonatsweihe angesehen. Jedenfalls kam es zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts darüber zu heftigen Auseinandersetzungen. Innozenz III. verbot 1210 solche liturgischen Akte der Äbtissin, während er «die Ausübung der quasibischöflichen Jurisdiktion und die Wahrnehmung anderer Privilegien» bestätigte.⁵ Ob sich die Äbtissinnen stets an dieses päpstliche Verbot gehalten haben, ist umstritten. Die quasibischöfliche Jurisdiktion der Äbtissinnen von Las Huelgas bestand jedenfalls bis 1873. Erst Pius IX. gelang es, die Abtei in die Erzdiözese Burgos einzugliedern und die Äbtissin dem dortigen Erzbischof zu unterstellen.

Las Huelgas ist kein Einzelfall. Vom frühen Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit lassen sich zahlreiche Äbtissinnen finden, die eine umfassende geistliche Vollmacht wahrnahmen. Am häufigsten wird in der Literatur die Äbtissin von Conversano in Süditalien genannt, die sich selbst gerne als Bischöfin inszenierte. So trug sie bei allen öffentlichen Auftritten die Mitra, das Brustkreuz, den Stab und bischöfliche Gewänder. Die Gegner einer solchen weiblichen Vollmacht in der Kirche diffamierten sie deshalb als «Monstrum Apuliae». ⁶ Der Historiker Michael von Fürstenberg kommt auf nicht weniger als zwei Dutzend Frauenabteien, in denen die Äbtissinnen eine mehr oder weniger umfassende quasi-episkopale Funktion ausübten. In der Reichskirche waren dies neben der weithin bekannten Fürstäbtissin von Essen die Äbtissinnen von Elten, Gandersheim, Quedlinburg, Thorn und Regensburg. Dazu kamen im lothringischen Bereich Andenne, Andlau, Mons, Nivelles, Remiremont und Woffenheim, in Burgund Bourbourg, Faremoutiers, Fontevrault, Jouarre und Montivilliers, in Italien Aquileja, Brescia, Brindisi, Fucecchio und Goletto sowie Kildare in Irland und Sigena in Spanien. Die Liste ließe sich sicher noch erweitern, wenn man etwa an die Fürstäbtissin von Buchau am Federsee denkt. Die Frauen in diesen Klöstern verfügten weitgehend über dieselben Kompetenzen wie die Äbtissinnen von Las Huelgas. Sie errichteten wie ein Bischof Pfarreien und wachten über die Seelsorge.

Äbtissinnenweihe und Bischofsweihe

Die entscheidende Frage lautet: Worauf gründen die Äbtissinnen diese quasi-episkopale Vollmacht? Die Forschung hat auf diese Frage bislang keine eindeutige und vollständig überzeugende Antwort gegeben.

Eine erste Antwort auf diese Frage scheint sich geradezu auf-

zudrängen. Wenn eine Äbtissin das macht, was eigentlich einem Bischof vorbehalten ist, dann muss sie auch das haben, was einen Bischof nach der Lehre der Kirche zum Bischof macht: die Bischofsweihe oder zumindest ein Äquivalent. Dann wäre die Äbtissinnenweihe eine Art Bischofsweihe. Offenbar haben manche Äbtissinnen ihre Weihe in der Tat als sakramentale Weihe verstanden, indem sie liturgische und teilweise sogar sakramentale Funktionen für sich beanspruchten, die zumindest die Diakonatsweihe zur Voraussetzung hatten. Jedoch wird nirgendwo darüber berichtet, dass Äbtissinnen selbst Weihen vorgenommen hätten, die einem geweihten Bischof vorbehalten waren. Das lässt die Gleichsetzung der Äbtissinnenweihe mit der Bischofsweihe fragwürdig erscheinen. Was war die Äbtissinnenweihe aber dann? Eine Diakonatsweihe oder eine eigene Weihestufe neben Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe? Oder handelte es sich bei der Äbtissinnenweihe trotz ihres Namens doch nur um eine nicht-sakramentale *Benedictio*, also eine Einsegnung, und nicht um eine *Ordinatio*, also eine sakramentale Weihe?

Als entscheidendes Kriterium für das Weihesakrament gilt, wie beim Sakrament der Taufe, die Verleihung des sogenannten *Character indelebilis*, die Einprägung eines unauslöschlichen Merkmals. Wenn man die Abts- und Äbtissinnenweihe als eine bloße Einsegnung und nicht als Sakrament ansieht, wäre sie, zum Beispiel wenn ein Abt von einem Kloster zu einem anderen wechselt, prinzipiell wiederholbar. Aber die Abtsweihe benötigt diese Wiederholung offenbar nicht, wie der Fall eines bayerischen Benediktinerabtes zeigt, der 2010 von seinem Amt zurücktrat, im selben Jahr jedoch erneut von seinem Konvent gewählt wurde, freilich ohne noch einmal zum Abt geweiht zu werden. Demnach wurde die Abtsweihe hier nicht als eine bloße Benediktion angesehen. Ihr wurde offenbar wie einem Sakrament ein unauslöschlicher Charakter zugesprochen – ohne dass deswegen schon zwangsläufig feststeht, dass sie als Ordination verstanden wurde. Dieser

Umstand zeigt, dass die Abgrenzung von Benediktion und Ordination auch heute nicht so eindeutig ist, wie immer wieder behauptet wird. Im Hinblick auf die Äbtissinnenweihe ist darüber hinaus zu beachten, dass der Sakramentenbegriff erst in der scholastischen Theologie des Hochmittelalters seine entscheidende Ausprägung erhielt und dass es bis dahin unterschiedliche Auffassungen über die Anzahl der Sakramente gab. Sie schwankt zwischen fünfzehn und dreißig. So galt etwa auch die Königssalbung als ein Sakrament, das dem König beispielsweise das Recht verlieh, wie ein Diakon während der Heiligen Messe das Evangelium zu verkünden.

Eine Möglichkeit, hier zu mehr Klarheit zu kommen, bietet ein Blick in die Liturgiegeschichte und die bei der Äbtissinnenweihe verwendeten Texte. Ein einheitliches Formular existiert nicht, vielmehr sind ganz unterschiedliche Riten für die Äbtissinnenweihe überliefert. In Spanien erhielten die Äbtissinnen meistens Stab und Mitra, um zum Ausdruck zu bringen, dass sie wie ein Hirte ihre Gemeinschaft zu leiten hatten. Im römisch-deutschen Pontifikale gab es zwei Ordinationsriten für Äbtissinnen: einen für die Vorsteherinnen der Kanonissenkonvente, die Fürstäbtissinnen der Reichskirche, und einen für Äbtissinnen der alten Frauenorden wie der Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen. Interessanterweise beinhalten beide Riten ein Gebet, das mit «Erhöre, o Gott, unsere Bitten» – «Exaudi, Domine, preces nostras» – beginnt und das auch Bestandteil der Diakonenweihe war. Das spricht dafür, dass es im frühen und hohen Mittelalter eine gewisse Nähe der Äbtissinnenweihe zur Diakonatsweihe gegeben haben könnte. Die Nachrichten darüber, dass Äbtissinnen regelmäßig das Evangelium vortrugen und predigten, legen nahe, dass sich diese aufgrund ihrer Weihe selbst zumindest als Diakoninnen verstanden, auch wenn der Papst dies zurückwies und die strengkirchliche Forschung des neunzehnten Jahrhunderts darin nur schlimme Exzesse erkennen konnte.

Interessanterweise gibt es Hinweise darauf, dass auch die Weihe von (männlichen) Äbten nicht nur jurisdiktionelle, sondern auch liturgisch-sakramentale Vollmachten vermittelte, die immer eng mit einer sakramentalen Weihe verbunden waren. Wie der Tübinger Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt in seinen Studien zur Fürstpropstei Ellwangen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert gezeigt hat, strebten die Fürstpropste, die meist die Priesterweihe empfangen hatten, darüber hinaus eine Abtsweihe an. Denn diese ermöglichte es ihnen, Pontifikalhandlungen vorzunehmen und wie Bischöfe aufzutreten, obwohl es ihnen nicht gelungen war, die Propstei in ein Bistum umwandeln zu lassen. Reinhardt sah deswegen, gestützt auf Quellen der Zeit, die Abtsweihe als «Ersatzbischofsweihe» oder «kleine Bischofsweihe» an.⁷ Die Frage ist, ob diese Bezeichnungen auch auf die Weihe von Frauen, also der Äbtissinnen, übertragen werden können.

Wenn es, kirchenrechtlich gesehen, Unterschiede zwischen der Weihe eines Abtes und einer Äbtissin geben sollte, haben sich diese zumindest nicht im Ritus niedergeschlagen. Das Römische Pontifikale differenziert hier jedenfalls nicht. Schon der Liturgiehistoriker und Benediktiner Pierre de Puniet hat darauf hingewiesen, dass in der römischen Tradition «größte Einheit herrscht im Ritus der äbtlichen Benediktion, handle es sich nun um einen Abt oder um die Erteilung an eine Äbtissin».⁸

Bezeichnenderweise sprechen die Quellen aber bei der Abts- und Äbtissinnenweihe nicht durchgängig von einer Benediktion, sondern verwenden in Anlehnung an Gregor den Großen immer wieder auch den Begriff der *Ordinatio*, also der sakramentalen Weihe. Schaut man die einschlägigen Formulierungen im Ritus des Römischen Pontifikale an, so wird deutlich, dass hier wie bei der Bischofsweihe eine Handauflegung stattfindet und ebenfalls ein konsekratorisches Weihegebet gesprochen wird, in dem davon die Rede ist, dass die Äbtissin die ihr anvertraute Kirche regie-

ren und leiten möge. Das weist auf eine Jurisdiktion hin, die durch die Weihe übertragen wird. Diese Formulierungen im Ritus der Äbtissinnenweihe, «die ganz einfach den Text der Bischofsweihe wiedergeben», haben den Liturgiehistoriker Puniet offenbar so irritiert, dass er meinte, nach den Formulierungen des *Rituales* mute die Äbtissinnenweihe zwar wie eine Bischofsweihe an, die Kirche könne aber das, was im Text steht, so nicht gemeint haben: Weil nicht sein kann, was nicht sein darf. «Die Kirche setzt ihr Vertrauen darein und lässt diese etwas kräftigen Worte der Liturgie sprechen, ohne sich allzu viel um die Bedenken der Gelehrten zu kümmern.» Am Schluss sieht sich Puniet dann aber doch genötigt, den von ihm erwarteten korrekten klerikalischen Standpunkt einzunehmen und klarzustellen: «Ohne dass es notwendig sein dürfte, an die Untauglichkeit der Frauen für den Empfang einer Teilhabe am heiligen Altardienste zu erinnern, ist es klar, dass die äbtliche Benediktion weder sakramentalen Charakter noch Ordinationsgnade verleiht, obgleich es scheint, dass sie bisweilen als eine Art Erweiterung der Diakonenweihe betrachtet wurde.»⁹

Die gewundene Argumentation des gelehrten Benediktiners macht hellhörig und weist auf Ungereimtheiten in der Interpretation der Äbtissinnenweihe hin: Wenn bei dieser über weite Strecken einfach der Text der Bischofsweihe verwendet wird, sind dann nicht die Einwände der Gelehrten gerechtfertigt, die Äbtissinnenweihe gleiche in vielerlei Hinsicht doch einer Bischofsweihe? Und wenn die Kirche das nicht meint, was im Text ihres *Rituales* steht, warum wurde der Ritus dann über Jahrhunderte hinweg unverändert überliefert?

Die Tradition dieses Ritus endete erst – und ausgerechnet – nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Reform der Äbtissinnenweihe im neuen Pontifikale von 1970 zeigt, für wie gefährlich die Ähnlichkeit des Rituals der Äbtissinnenweihe mit der Bischofsweihe im zwanzigsten Jahrhundert gehalten wurde: Alle an die Bischofsweihe gemahnenden Passagen wurden gestrichen

und der ganze Akt auf eine harmlose Einsegnung der Äbtissin reduziert, um alles zu vermeiden, was irgendwie an die Weihe von Frauen erinnert hätte.

[...]