

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 41, Nr. 05/06

Mai/Juni 2011

INHALT

Manfred Hauke Editorial	274
Hubert Gindert (Forum Deutscher Katholiken) Fuldaer Erklärung	275
Josef Spindelböck Als Mann und Frau berufen zur Liebe. Wesentliche Aspekte der „Theologie des Leibes“ Johannes Pauls II.	277
Michael Becker Vollendete Liebe. Überlegungen zur Enzyklika „Humanae vitae“ Papst Pauls VI.	285
Impressum	295
Uwe Lay Mehr Sex braucht das Land? Oder ein neuer Polytheismus?	297
Florian Amselgruber „Metaphysik“ oder „Spiritualität“? Philologische Beobachtungen zur neutestamentlichen Auffassung der staatlichen Autorität	299
Franz Prossinger Spiritualität, nicht Metaphysik	319
Alexander Desecar Hat Jesus das nahe Ende der Welt mit dem Jüngsten Gericht verkündet?	325
Magdalena S. Gmehling Unser ganzes Denken ist vom Tod umwittert. Nachruf auf Gerd-Klaus Kaltenbrunner	331
Felizitas Küble Doppelte Moral anno 2011: Erneut Bibelverbrennungen im Iran	333
Wolfgang B. Lindemann Krankenversicherung ohne Mitfinanzierung von Abtreibung	335

BUCHVORSTELLUNGEN

Franz Prossinger Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.), Jesus von Nazareth, Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung	337
Felizitas Küble Herbert Vorgrimler, Und das ewige Leben. Amen	351

Johannes Stöhr

Michael Fiedrowicz (Hrsg.), Vinzenz von Lérins Commonitorium 355

Wolfgang B. Lindemann

Edith Breburda, Verheißungen der neuesten Biotechnologien 357

Stefan Patt

Johannes Vilar, Die Welt und der Christ – Meilensteine der Spiritualität des heiligen Josefmaria Escrivá 363

Matthias Vonarburg

Josef Seifert, Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott 365

MANFRED HAUKE

Editorial

Das vorliegende Heft von *Theologisches* setzt ein mit der „Fuldaer Erklärung“ des Forums Deutscher Katholiken. Darin werden hilfreiche Anregungen gegeben, wie der von den deutschen Bischöfen eingeleitete „Dialogprozess“ auf sinnvolle Weise gestaltet werden könnte. Empfohlen wird auch, den neu erschienenen „Jugendkatechismus“ im Religionsunterricht einzusetzen.

Zu den herausragenden Ereignissen dieses Jahres gehört sicher die Seligsprechung von Papst Johannes Paul II. durch Papst Benedikt XVI. am 1. Mai. Zu diesem Anlass veröffentlichen wir einen Beitrag von Josef Spindelböck, der auf griffige Weise die „Theologie des Leibes“ auf den Punkt bringt, wie sie der neue Selige vor allem in seinen „Mittwochskatechesen“ entwickelt hat. Darin findet sich eine systematische Vertiefung der christlichen Lehre vom Menschen, die nicht zuletzt die überlieferte Lehre der Kirche zur Geburtenregelung stärker zum Leuchten bringt. Das gilt ganz besonders für die Enzyklika Pauls VI. „Humanae vitae“, deren höchst aktuelle Bedeutung im Beitrag von Michael Becker herausgestellt wird. Die geschlechtliche Prägung des Menschen als Mann oder Frau gehört zu den großen Gaben Gottes des Schöpfers; sie kann sich aber auch von ihrer eigenen Zielsetzung abkoppeln und (ähnlich wie im Heidentum des alten Kanaan) gleichsam einen neuen „Polytheismus“ widerspiegeln, wie der kurze Essay von Uwe Lay kritisch hervorhebt. Gegenüber diesem hedonistischen Götzendienst braucht es auch heute den prophetischen Einspruch des Glaubens, der den Menschen in die heilsame Ordnung Gottes einweist.

In den vorausgehenden Heften unserer Zeitschrift gab es mehrere Beiträge zur Bedeutung des Staates aus biblischer Sicht. Dazu bringen wir dieses Mal den ergänzenden Artikel von Flo-

rian Amselgruber und die Replik von Franz Proisinger. „Spiritualität“ und „Metaphysik“ müssen dabei nicht als kontradiktorische Gegensätze betrachtet werden. Die christliche Berufung setzt Werte voraus, die vom gesunden Menschenverstand im natürlichen Sittengesetz philosophisch erfasst werden können und in der christlichen Soziallehre als Ausdruck des Glaubens an Gott den Schöpfer erscheinen. Zu diesen Werten gehört sicherlich auch die staatliche Ordnung, die vom Christen zu respektieren ist, soweit sie nicht dem Gesetz Gottes zuwiderläuft.

Unter den weiteren Beiträgen seien zwei der Rezensionen eigens erwähnt, die auch als Vorbereitung des kommenden Papst-

besuches im September gelesen werden können: die ausführliche Besprechung des zweiten Teiles des Jesusbuches von Papst Benedikt XVI. (durch Franz Proisinger) sowie (durch Johannes Stöhr) die von Michael Fiedrowicz hervorragend kommentierte Edition des altkirchlichen Standardwerkes zur Bedeutung der kirchlichen Tradition, des „Commonitorium“ des Vinzenz von Lérin. Erwähnt sei schließlich (aus der Feder von Magdalena S. Gmehling) der Nachruf auf Gerd-Klaus Kaltenbrunner, einen bekannten Publizisten und philosophischen Essayisten, der auch unsere Zeitschrift mit einer Fülle von Beiträgen bereichert hat.

HUBERT GINDERT (FORUM DEUTSCHER KATHOLIKEN)

Fuldaer Erklärung

Das „Forum Deutscher Katholiken“ gab am 2. April 2011 in Fulda eine sehr hilfreiche Erklärung ab bezüglich des „Dialogprozesses“ und des Religionsunterrichts (M. H.).

Die in Fulda versammelten Vertreter des „Forum Deutscher Katholiken“ begrüßen das Urteil des Europäischen Gerichtshofes vom 18. März 2011. Das Urteil erkennt an, dass „die Kultur der Menschenrechte nicht in einen Gegensatz zu den religiösen Fundamenten der europäischen Kultur“ gebracht werden dürfe, zu der das Christentum einen wesentlichen Beitrag geleistet hat. Das Urteil des Europäischen Gerichtshofes verschafft uns eine Atempause. Denn wir müssen uns fragen, ob die Selbstsäkularisierung der Kirche nicht eine wesentliche Ursache der Säkularisierung dieser Welt ist.

Der von den deutschen Bischöfen beschlossene Dialogprozess ist eine Chance für die innere Erneuerung der Kirche in Deutschland, wenn er zu einem Umdenken und zur Rückkehr zur unverfälschten und ganzen Botschaft Jesu Christi und zur Lehre der Kirche führt.

Die katholische Kirche in Deutschland kann wieder Tritt fassen, wenn im Mittelpunkt des Dialogprozesses die drängenden Fragen stehen, die den gläubigen und kirchenverbundenen Katholiken seit langem am Herzen liegen, nämlich

- die würdige Feier der Eucharistie nach der Ordnung der Kirche und die eucharistische Anbetung
 - die Ausbildung der Priesteramtskandidaten, Religionslehrer, Pastoralreferenten und Gemeindeferenten gemäß der Lehre der Kirche
 - die Neuordnung des schulischen Religionsunterrichtes
 - die Wiederbelebung des Bußsakramentes,
- nicht aber jene Fragen, die seit Jahrzehnten beraten, geklärt und entschieden sind.

Eine Kirche, die sich in Christus erneuert, wird die Kraft zurückgewinnen, auch das gesellschaftliche und politische Leben im Geist Christi neu gestalten, und dies wäre auch im Interesse einer humanen Gesellschaft.

Eine Kirche hingegen, die sich unkritisch der so genannten „Lebenswirklichkeit“ anpasst, unterwirft sich eben dieser „Lebenswirklichkeit“ als Norm, statt sie zu prüfen und in ihr Christus Heil und Heilung zu bringen; sie gibt sich damit selber auf und macht sich überflüssig.

Denn was ist die so genannte „Lebenswirklichkeit“ anderes als der oft irreführende Zeitgeist? Durch Anpassung würde die Kirche die ernste Botschaft des Apostels missachten: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen könnt, was der Wille Gottes ist“ (Röm 12,2).

Wir deutschen Katholiken freuen uns, zusammen mit den Bischöfen, auf den Besuch des Heiligen Vaters in unserem Vaterland. Er wird uns im Glauben bestärken und Brücken bauen zu allen Menschen guten Willens.

Antrag an die Diözesanbischöfe Youcat für den Religionsunterricht

Der neue Jugendkatechismus „Youcat“ stellt eine ausgezeichnete Möglichkeit dar, die Botschaft Jesu Christi und die Lehre der Kirche jungen Menschen nahe zu bringen. „Youcat“ wurde zusammen mit Jugendlichen erarbeitet, er spricht ihre Sprache, er kennt ihre Fragen und ihre Erwartungen an die Kirche.

Damit alle Jugendlichen „Youcat“ kennen und sich damit intensiv beschäftigen können, bitten wir, die Vertreter des Forums Deutscher Katholiken, unsere Bischöfe, den neuen Jugendkatechismus als Lehr- und Lernmittel für den Religionsunterricht zu genehmigen.

Für das Forum Deutscher Katholiken
Prof. Dr. Hubert Gindert, Vorsitzender

*Prof. Dr. Hubert Gindert
Eichendorffstr. 17
86916 Kaufering*

Als Mann und Frau berufen zur Liebe.

Wesentliche Aspekte der „Theologie des Leibes“ Johannes Pauls II.

Johannes Paul II. hat sich als Papst (1978-2005) und schon vorher als Ethiker bzw. Moraltheologe und Bischof mit grundlegenden Fragen der Würde der menschlichen Person und ihrer ganzheitlichen Berufung, gerade auch im Kontext ehelicher Liebe befasst.¹ Man spricht in Bezug auf die von ihm vertiefte kirchliche Lehre² zur ehelichen Liebe und Sexualität sogar von einer ausdrücklichen „Theologie des Leibes“.³ Dabei ist die Feststellung wichtig, dass Johannes Paul II. *keine* grundlegend neue Lehre begründete⁴, sondern in organischer Weise die lehramtlich bereits vorgelegten Einsichten vertiefte und dabei auch gewisse Einsichten neu herausstellte, die bisher so noch nicht formuliert worden waren.⁵

Welches sind, in Kürze herausgestellt, die wesentlichen Aspekte der „Theologie des Leibes“ Johannes Pauls II?

¹ Grundlegend für die philosophische Anthropologie und Ethik Karol Wojtyłas im Kontext der menschlichen Liebe und Sexualität sind: Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, hg. von Josef Spindelböck, Kleinrain 2007/2010; „Krakauer Memorandum“: Die Grundlagen der Lehre der Kirche bezüglich der Prinzipien des Ehelebens. Memorandum einer Gruppe von Moraltheologen aus Krakau (1967), http://stjosef.at/dokumente/krakauer_memorandum.htm.

² Im Hinblick auf die kirchliche Lehre zu Ehe und Familie vor Johannes Paul II. sind maßgebend: Konzil von Trient (1545-1563), 24. Sitzung, 11. November 1563, Lehre über das Sakrament der Ehe, DzH 1797-1812 (Lehre und Kanones), DzH 1813-1816 (Dekret „Tametsi“); Leo XIII., Enzyklika „Arcanum divinae sapientiae“ über die christliche Ehe, 10. Februar 1880, lat. in: AAS 12 (1879) 385-402; Pius XI., Enzyklika „Casti connubii“ über die christliche Ehe im Hinblick auf die gegenwärtigen Lebensbedingungen und Bedürfnisse von Familie und Gesellschaft und auf die diesbezüglich bestehenden Irrtümer und Missbräuche, 31. Dezember 1930, lat. in: AAS 22 (1930) 539-592, dt. http://www.stjosef.at/dokumente/casti_connubii.htm; 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute, 7. Dezember 1965, lat. in: AAS 58 (1966) 1025-1115, dt. <http://stjosef.at/konzil/GS.htm>; Paul VI., Enzyklika „Humanae vitae“ über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens, 25. Juli 1968, lat. in: AAS 60 (1968) 481-503; dt. http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik „Persona humana“, 29. Dezember 1975, in: AAS 68 (1976) 77-96, dt. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 1, http://stjosef.at/dokumente/persona_humana.htm.

³ Vgl. vor allem: Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, hg. v. Norbert und Renate Martin, Kisslegg 2008; Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ über die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt, 22. November 1981, lat. in: AAS 74 (1982) 81-191; dt. http://www.stjosef.at/dokumente/familiaris_consortio.htm; Enzyklika „Redemptoris mater“ über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche, 25. März 1987, lat. in: AAS 79 (1987) 361-433, dt. http://stjosef.at/dokumente/redemptoris_mater.htm; Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem“ über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, 15. August 1988, lat. in: AAS 80 (1988) 1653-1729; dt. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_ge.html; Apostolisches Schreiben „Redemptoris Custos“ über Gestalt und Sendung des heiligen Josef im Leben Christi und der Kirche, 15. August 1989, lat. in: AAS 82 (1990), 5-34, dt. <http://stjosef.at/dokumente/custos.htm>; Brief an die Familien „Gratissimam sane“, 2. Februar 1994, lat. in: AAS 86 (1994) 868-925, dt. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families_ge.html; Brief an die Frauen, 29. Juni 1995, lat. in: AAS 87 (1995) 803-812, dt. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_ge.html. Außerdem wären

1. Die menschliche Person als Ebenbild Gottes

Grundlegend ist die Aussage des 2. Vatikanischen Konzils in der Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute, die von Johannes Paul II. gerade in Bezug auf die eheliche Liebe wiederholt zitiert wird:

„Ja, wenn der Herr Jesus zum Vater betet, ‚dass alle eins seien ... wie auch wir eins sind‘ (Joh 17,20-22), und damit Horizonte aufreißt, die der menschlichen Vernunft unerreicht sind, legt er eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe. Dieser Vergleich macht offenbar, dass der *Mensch*, der *auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur* ist, sich selbst nur durch die *aufrichtige Hingabe seiner selbst* vollkommen finden kann.“⁶

Auf dem Fundament einer derartigen philosophischen und theologischen Anthropologie erweist sich das „Gesetz des Schenkens und der Hingabe“ als Weg zur menschlichen Erfüllung. Der wahrhaft liebende Mensch achtet sich selbst und den anderen immer um seiner selbst willen. Es wird damit ausgeschlossen, eine andere Person bloß zu benutzen oder als Mittel zum Zweck zu missbrauchen.

Als Person mit Leib und Seele sind wir *nach dem Bild Gottes geschaffen*. Das zeichnet den Menschen aus gegenüber allen anderen Lebewesen auf der Erde; der Mensch ist gleichsam die Krone der sichtbaren Schöpfung. Der Mensch steht daher zuerst und grundlegend in einer ursprünglichen Einsamkeit, die ihn radikal auf die Gemeinschaft mit Gott verweist, ihn aber auch Ausschau halten lässt nach einem Mit-Menschen:

„Aber eine Hilfe, die dem Menschen entsprach, fand er nicht“ (Gen 2,20).

Gott selbst sorgt für Abhilfe, indem er dem ersten Menschen (Adam) eine Gefährtin (Eva) schenkt:

„Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“ (Gen 2,18).

noch verschiedene Erklärungen der Kongregation für die Glaubenslehre und klarerweise der „Katechismus der Katholischen Kirche“ (Neuübersetzung aufgrund der editio typica Latina, München 2003) sowie dessen „Kompendium“ (2006) anzuführen.

⁴ Manche Formulierungen sind irreführend, so wenn Christopher West in seinem an sich soliden Büchlein „Theologie des Leibes für Anfänger“ (Kisslegg 2005) im Untertitel von einer „Einführung in die sexuelle Revolution nach Papst Johannes Paul II.“ spricht, gleichsam als ob es sich um einen Bruch mit der früheren Lehre der Kirche handeln würde.

⁵ Zur vertieften Reflexion der Thematik vgl. Katholisches Säkulärinstitut Cruzadas de Santa Maria (Hg.), *Mensch, erkenne deine Würde. Reflexionen zur „Theologie des Leibes“ von Papst Johannes Paul II.*, München 2007; Christopher West, *Die Liebe, die erfüllt. Gedanken zu Eros & Agape*. Papst Benedikt XVI. und die menschliche Liebe, Köln 2009.

⁶ 2. Vatikanisches Konzil, GS 24.

Indem Gott Eva aus der „Rippe“ Adams hervorgehen lässt (vgl. Gen 2,22), zeigt er die Einheit im Wesen und die je auf den anderen verweisende Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter an.

Die Abbildhaftigkeit des Menschen in Bezug auf den einen und dreifaltigen Gott betrifft daher nicht nur die *Einzelperson*⁷, sondern auch die *Gemeinschaft von Personen*, und hier grundlegend die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau:

So „können wir folgern, dass der Mensch nicht nur durch sein Menschsein als solches, sondern auch durch die personale Gemeinschaft, die Mann und Frau von Anfang an bilden, zum ‚Abbild und Ebenbild‘ Gottes geworden ist. ... Der Mensch wird nicht so sehr im Augenblick seiner Einsamkeit als vielmehr im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes.“⁸

Der Mensch als Mann oder Frau – er existiert nie geschlechtsneutral – ist ein leiblich-geistiges Wesen, das erkennen und lieben kann.⁹ Und Liebe ist nur möglich in personaler Gemeinschaft: Menschsein bedeutet, zu interpersonaler Gemeinschaft berufen zu sein.

2. Der Mensch – berufen zur Liebe

Sowohl dem natürlichen Wesen als auch der christlichen Berufung des Menschen entspricht es, dass er sich selbst und seinesgleichen liebt:

„Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen: den er aus Liebe ins Dasein gerufen hat, berief er gleichzeitig zur Liebe. ‚Gott ist Liebe‘ und lebt in sich selbst ein Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft. Indem er den Menschen nach seinem Bild erschafft und ständig im Dasein erhält, prägt Gott der Menschennatur des Mannes und der Frau die Berufung und daher auch die Fähigkeit und die Verantwortung zu Liebe und Gemeinschaft ein. Die *Liebe* ist demnach die *grundlegende und naturgemäße Berufung jedes Menschen*.“¹⁰

Wenn wir aber danach fragen, wer der Mensch ist, der zur Liebe aufgerufen ist, sind wir auf Jesus Christus verwiesen:

„Christus, der neue Adam, *macht* eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe *dem Menschen den Menschen selbst voll kund* und erschließt ihm seine höchste Berufung.“¹¹

„Der Mensch kann nicht ohne Liebe leben. Er bleibt für sich selbst ein unbegreifliches Wesen; sein Leben ist ohne Sinn, wenn ihm nicht die Liebe geoffenbart wird, wenn er nicht der Liebe begegnet, wenn er sie nicht erfährt und sich zu eigen macht, wenn er nicht lebendigen Anteil an ihr erhält. Und eben darum macht Christus, der Erlöser, wie schon gesagt, dem Menschen den Menschen selbst voll kund.“¹²

Indem Jesus Christus am Kreuz sein Leben für uns hingegeben hat, hat er uns das Maß jeder Liebe – auch in der Ehe und Familie – vor Augen gestellt:

„Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13,34).

„Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13).

In der Liebe offenbart sich der Mensch als Ebenbild jenes Gottes, der „die Liebe“ ist (vgl. 1 Joh 4,8,16). Gott ist die Gemeinschaft der dreifaltigen Liebe, und der Mensch darf daran teilhaben kraft seiner natürlichen Verfasstheit als soziales Wesen und noch mehr in seiner übernatürlichen Berufung zum Kind Gottes im mystischen Leib Christi, der die Kirche ist. Genau dafür ist die eheliche Liebe ein Zeichen.

3. Die personale Gemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe

Die personale Gemeinschaft („communio personarum“) von Mann und Frau in der Ehe ist dann verwirklicht, wenn sie sich einander freiwillig und vorbehaltlos schenken und sich gegenseitig in Liebe annehmen. Der Leib von Mann und Frau weist in der jeweiligen Unterschiedlichkeit und Komplementarität gemäß seinem Schöpfungssinn auf die personale Dimension ihrer Vereinigung in ehelich-sexueller Liebe hin.

Die sexuelle Gemeinschaft im Leib (das „Ein-Fleisch-Werden“) ist in ihrer Wahrheit der Ausdruck und die Vertiefung einer geistigen Einheit der Personen. Johannes Paul II. spricht aufgrund dieser Zusammenhänge sogar von einer „bräutlichen Bedeutung des Leibes“, da der menschliche Leib von Anfang an die Fähigkeit besitzt, die Liebe auszudrücken,

„jene Liebe, in welcher der Mensch als Person Geschenk wird und – durch dieses Geschenk – den eigentlichen Sinn seines Seins und seiner Existenz verwirklicht.“¹³

Dem Leib als solchen eignet in seiner männlichen und weiblichen Prägung eine „hochzeitliche“ („bräutliche“) Bedeutung: Er wird zum Zeichen der Hingabe der Person. Dies gilt in höchstem Maß vom Leib Christi als Zeichen seiner Selbsthingabe für uns Menschen am Kreuz, die in der heiligen Eucharistie vergegenwärtigt wird. Im Sakrament der Ehe wird die menschliche Liebe in ihrer Leiblichkeit zum sichtbaren Zeichen der göttlichen Liebe.

⁷ Thomas von Aquin weist in seinem Prolog zur STh I-II auf die geistigen Fähigkeiten des Menschen hin, nämlich Erkennen und Wollen, die wesentlich die Abbildhaftigkeit („imago“) des Menschen gegenüber dem göttlichen Urbild („exemplar“) zum Ausdruck bringen: „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“

⁸ Johannes Paul II., Generalaudienz, 14.11.1979, in: Johannes Paul II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979-1981, Vallendar-Schönstatt 1985, 94 f.

⁹ „In der Einheit und Unterschiedlichkeit von Mann und Frau verewigt und offenbart Gott sein eigenes Bild und schenkt eine besondere Berufung, diesem Bild Ausdruck zu verleihen.“ – Livio Melina, Liebe auf katholisch, Ein Handbuch für heute, Augsburg 2009, 38 f.

¹⁰ Johannes Paul II., Familiaris consortio, Nr. 11.

¹¹ 2. Vatikanisches Konzil, GS 22.

¹² Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis“, 4. März 1979, lat. in: AAS 71 (1979) 257-324, dt. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_ge.html, hier Nr. 10.

¹³ Johannes Paul II., Generalaudienz, 16. Januar 1980, in: a.a.O. (Anm. 7), 126.

4. Die Sprache der Liebe

Weil wir als Personen Wesen in der Einheit von Leib und Seele sind, partizipiert auch der Leib an unserer personalen Liebesfähigkeit. Die christliche Sichtweise hält die rechte Mitte zwischen einer bloß materiellen Betrachtung des Menschen und einer leibfeindlichen Spiritualisierung. Im Leib drücken wir uns aus und treten wir in Verbindung mit anderen Personen. Als sichtbares Zeichen des Unsichtbaren wird der *Leib* zum „*Sakrament der Person*“. Die Phänomenologie weist auf den Symbolcharakter des Leibes in seinem vielgestaltigen Ausdruck hin: Die leiblichen Gesten bilden eine Einheit von Bedeutung und Kommunikation, d.h. dem Leib und seiner Sprache wohnt eine „Grammatik“ inne, die der Mensch nicht willkürlich ändern und neu definieren kann. Die *Sprache des Leibes* ist in ihrem Ziel Sinn eine Sprache der personalen Begegnung und liebenden Hingabe und muss es sein, wenn sie wahrhaftig ist.¹⁴

Die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe (und dies auch in ihrer sexuellen Dimension) ist gemäß der Heiligen Schrift ein Zeichen für die Liebe Gottes zu seinem Volk bzw. für die Vereinigung Christi mit der Kirche (vgl. Eph 5,25-32). Damit wird die Sprache des Leibes für würdig erachtet, auf ein göttliches Geheimnis zu verweisen und dessen Gegenwart zu vermitteln. Darin liegt zugleich ein Auftrag an die Gatten, einander so zu lieben, wie Christus die Kirche liebt.

Zum Respekt gegenüber der sexuellen Sprache des Leibes gehört es auch, den *Sinngehalt der ehelichen Vereinigung* unangetastet zu lassen: Es geht um interpersonale Gemeinschaft, aber auch um Offenheit für neues menschliches Leben. Kommt es zum bewussten Ausschluss der Dimension der Fruchtbarkeit, dann ist dies eine Missachtung der Würde der Personen und des ehelichen Aktes:

„Nach außen hin mag es so aussehen, als würden sich Mann und Frau ganz aneinander verschenken, in Wirklichkeit aber tun sie es nicht, weil sie sich weigern, alles am anderen zu akzeptieren und alles vom anderen zu empfangen, einschließlich seiner oder ihrer Fruchtbarkeit.“¹⁵

Es geht um innere und äußere *Wahrhaftigkeit* in der sexuellen Hingabe der Gatten:

„Gerade im Bereich dieser ‚Sprache des Leibes‘, die mehr ist als bloß sexuelle Reaktion und die, als echte Sprache der Personen, Erfordernissen der Wahrheit, d.h. objektiven moralischen Normen unterliegt, sprechen Mann und Frau sich gegenseitig aus, und zwar auf die vollste und tiefste Weise, die ihnen von der körperlichen Dimension ihrer Männlichkeit und Weiblichkeit ermöglicht wird: Mann und Frau bringen sich im ganzen Ausmaß der Wahrheit ihrer Person zum Ausdruck.“¹⁶

Eben dies drückt das biblische Wort „erkennen“ aus, das im Zusammenhang des ehelichen Aktes verwendet wird. Es geht um ein gegenseitiges Offenbarwerden der Personen in ihrer vol-

len Wahrheit und auch um die Wahrheit ihrer personalen Hingabe und Annahme. Auf diese Weise wird die ursprüngliche „Nacktheit“ in ihrem positiven Sinn wiederhergestellt; im Rahmen der ehelichen Liebe ermöglicht das von Ehrfurcht und Liebe getragene Vertrauen der Gatten, dass sie einander auf diese Weise begegnen und „ein Fleisch“ werden (vgl. Gen 2,24).

5. Der „Mehrwert“ ehelicher Liebe: Fruchtbarkeit

In der ehelichen Liebesbegegnung sind zwei Wesen eins, und wenn sie eins sind, werden sie drei.¹⁷ Das Kind wird zum Zeichen der unsichtbaren Realität der ehelichen Liebe, die stets über die Partner hinausweist.

Doch auch Eheleute haben kein Recht auf ein Kind. Es bleibt stets ein Staunen über jenes ihnen von Gott frei gegebene Geschenk, das größer ist als die Liebe der Gatten. Fruchtbarkeit wird von alters her als Segen empfunden, und dies besonders im biblischen Kontext.¹⁸

Wollten die Ehepartner von vornherein ein Kind aus ihrer Liebesbegegnung ausschließen, dann wäre ihre Liebe keine *eheliche* Liebe mehr. Die leibliche Fruchtbarkeit ist ein Zeichen der geistlichen Fruchtbarkeit ehelicher Liebe. Die Gatten beteiligen sich an Gottes Schöpfungswerk¹⁹, indem sie bereit sind, einem Kind das Leben zu schenken und es in Liebe anzunehmen, für es da zu sein und es in den menschlichen und christlichen Werten zu erziehen.

6. Ehe und Jungfräulichkeit

Gerade auch in der *Ehe* sind Mann und Frau aufgerufen zur Selbstbeherrschung, um so die Integrität ihrer liebenden Hingabe zu wahren und auszudrücken. Auf diese Weise entsprechen sie den sittlichen Forderungen verantworteter Elternschaft.

Es gibt auch eine weitere Form der Selbsthingabe an Gott und die Menschen: die Berufung zur *Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen*.

„Die christliche Offenbarung kennt zwei besondere Weisen, die Berufung der menschlichen Person zur Liebe ganzheitlich zu verwirklichen: die Ehe und die Jungfräulichkeit. Sowohl die eine als auch die andere ist in der ihr eigenen Weise eine konkrete Verwirklichung der tiefsten Wahrheit des Menschen, seines ‚Seins nach dem Bild Gottes‘.“²⁰

Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (gottgeweihte Jungfräulichkeit bzw. Zölibat) ist ein Zeugnis für das Leben nach der Auferstehung, wo die Menschen nach dem Zeugnis Christi nicht mehr heiraten werden.²¹

In der Wirklichkeit der „leiblichen Auferstehung kann das, was im Menschen die Person ausmacht, vollkommen um-

¹⁷ Vgl. Melina, *Liebe auf katholisch*, 50, mit Verweis auf Maurice Blondel.

¹⁸ Vgl. Gen 4,1: „Ich habe einen Mann vom Herrn empfangen.“

¹⁹ Dieser Beitrag der Gatten in der „procreatio“ hat eine Beziehung zum Geheimnis der Dreifaltigkeit: „Es ist von Gott gewollt, dass die Art und Weise, in der das Leben aus der ehelichen Vereinigung entsteht, in Analogie steht zu seinem Geheimnis der Gemeinschaft, aus der jedes menschliche Geschöpf hervorgeht.“ – Melina, *Liebe auf katholisch*, 52.

²⁰ Johannes Paul II., *Familiaris consortio*, Nr. 11.

²¹ Vgl. Mt 22,30: „Denn nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel.“

¹⁴ Zur Rezeption phänomenologischen Denkens in die Theologie vgl. Thomas Freyer (Hg.), *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*, Ostfildern 2009.

¹⁵ Anastasia Northrup, http://www.tobia.info/deutsch/essay_1.html.

¹⁶ Johannes Paul II., Generalaudienz, 22. August 1984, in: Johannes Paul II., *Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981-1984*, Vallendar-Schönstatt 1985, 313.

gesetzt werden: eine Fähigkeit zur Gemeinschaft ohne zeitliche und räumliche Grenzen.⁴²²

Der bräutliche Sinn des Leibes findet in der eschatologischen Wirklichkeit seine Vollendung, d.h. obwohl es die Ehe nicht mehr gibt, finden wir hier „mehr“ vor als die Ehe. Das Zeichen macht der Wirklichkeit Platz. Es herrscht eine *vollkommene Gemeinschaft der Liebe*.

Menschen, die schon auf Erden dieser Berufung zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches folgen, unterdrücken nicht einfach ihre Sexualität. Sie bejahen ihr Mann- und Frau-Sein in der Weise sexueller Enthaltsamkeit. Ihre sexuellen Antriebe werden auf diese Weise zwar nicht ausgelebt, wohl aber sublimiert und integriert in die personale Liebe zu Gott und den Menschen.

„Die Jungfräulichkeit stellt objektiv in der Vereinigung mit Christus das endgültige Ideal der Liebe dar, auf das jede menschliche Liebe schauen muss. In Christus nämlich findet jede menschliche Liebe ihre Verwirklichung.“⁴²³

Jesus Christus schenkt die Kraft zu einem Leben gemäß der jeweiligen Berufung.

7. Die Reinheit des Herzens und die Tugend der Keuschheit

Jesus Christus schenkt die Reinheit des Herzens und des Leibes. Der Mensch ist

„angerufen zu jenem höchsten Wert, der die Liebe ist. Angerufen als Person in der Wahrheit seines Menschseins, also auch in der Wahrheit seines Mann- bzw. Frauseins, in der Wahrheit seines Leibes. Angerufen in jener Wahrheit, die Erbe von ‚Anfang‘ an, Erbe seines Herzens ist und tiefer reicht als die ererbte Sündhaftigkeit, tiefer als die dreifache Begierde. Die Worte Christi, die in die gesamte Wirklichkeit der Schöpfung und Erlösung eingeordnet sind, machen jenes tiefere Erbe aktuell und verleihen ihm wahre Kraft.“⁴²⁴

Es geht um ein Leben in Einklang mit unserer Würde als Menschen und als Kinder Gottes. Das Ziel ist die *Integrität* des Menschen als solchen, sein Heilsein und Heilwerden in der Wahrheit und in der Liebe vor Gott. Die sexuelle Prägung des Menschseins ist ein konstitutives Element seiner Person, und die rechte Sicht dieser Wirklichkeit und der Umgang mit der Sexualität als triebhafter Urkraft des Menschen haben auch wesentlich mit der Gottesbeziehung des Menschen zu tun. Wer seinen eigenen *Leib*, der ein *Tempel des Heiligen Geistes* sein soll²⁵, entwürdigt und schändet und wer den Mitmenschen in dessen Leib instrumentalisiert (in Gedanken, Worten und Werken), der trübt auch das Bild Gottes im Menschen und verbaut sich und anderen den Zugang zu Gott, der die Liebe und das Leben ist und den man nur schauen kann mit einem reinen Herzen.

Die *Tugend der Keuschheit* beinhaltet eine echte Wertschätzung des menschlichen Leibes und der Sexualität, und zwar so dass die Dimension der personalen Hingabe – sei es im ehelichen Vollzug der Sexualität, aber auch in der Dimension zeitweiser oder dauernder sexueller Enthaltsamkeit – hervortritt:

„Keuschheit bedeutet die geglückte Integration der Geschlechtlichkeit in die Person und folglich die innere Einheit des Menschen in seinem leiblichen und geistigen Sein. Die Geschlechtlichkeit, in der sich zeigt, dass der Mensch auch der körperlichen und biologischen Welt angehört, wird persönlich und wahrhaft menschlich, wenn sie in die Beziehung von Person zu Person, in die vollständige und zeitliche unbegrenzte wechselseitige Hingabe von Mann und Frau eingegliedert ist.“⁴²⁶

In der Tugend der Keuschheit geht es um keine Unterdrückung und Verleugnung der geschlechtlichen Dimension des Menschseins. Im Gegenteil! Ein keuscher Mensch bejaht voll und ganz die eigene sexuelle Prägung und Ausrichtung: Die jeweilige Person nimmt ihr Frau-Sein bzw. Mann-Sein wirklich an und sieht es als Reichtum ihrer Person und als Prägung und Qualifikation, die nicht nur den Leib betrifft, sondern das ganze leibseelische Wesen. Der Sinn so verstandener Keuschheit liegt nicht in der Selbstgenügsamkeit der Person, nicht in einem Sichverschließen gegenüber dem Mitmenschen, vielleicht aus Egoismus oder auch aus falscher „bewahrender“ Ängstlichkeit, sondern in einer *Offenheit und Hingabe der Liebe*, wie sie in der ehelichen Berufung ihren besonderen Ausdruck findet.

Es geht bei der Tugend der Keuschheit sowohl um die Wahrung der „Unversehrtheit der Person“ als auch um die „Ganzheit der Hingabe“, wie der Katechismus der Katholischen Kirche ausführt.²⁷ Auf diese Weise verwirklicht sich die *bräutliche Dimension des menschlichen Leibes*, in welcher der Leib und die dadurch ausgedrückte menschliche Liebe zum sakramentalen Zeichen der Liebe Gottes wird.

Die Tugend der Keuschheit entfaltet sich gemäß den *Reifestufen* der Person:

„Die Keuschheit folgt Gesetzen des Wachstums: sie durchläuft verschiedene Stufen, in denen sie noch unvollkommen und für die Sünde anfällig ist. Der tugendhafte und keusche Mensch ist ‚ein geschichtliches Wesen, das sich Tag für Tag durch seine zahlreichen freien Entscheidungen selbst formt; deswegen kennt, liebt und vollbringt er das sittlich Gute auch in einem stufenweisen Wachsen.“ (FC 34).“⁴²⁸

Auf all das gilt es Rücksicht zu nehmen, auch und gerade in der *Sexualerziehung*, die das Vorrecht und die eigentliche Aufgabe der Eltern ist. Schule und andere Erzieher können hier nur subsidiär tätig werden, und dies grundsätzlich nur in Einklang mit den Wertvorstellungen der Eltern. Kinder dürfen in ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe nicht überfordert werden. Es ist ein persönliches Eingehen auf ihre individuellen Fragen und Bedürfnisse nötig, wozu die Eltern am besten in der Lage sein sollten.

²² Melina, *Liebe auf katholisch*, 58.

²³ Melina, *Liebe auf katholisch*, 59.

²⁴ Johannes Paul II., Generalaudienz, 29. Oktober 1980, in: a.a.O. (Anm. 7), 304.

²⁵ Vgl. 1 Kor 6,19-20: „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr erkaufte worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!“

²⁶ KKK 2237.

²⁷ Vgl. KKK 2338-2347.

²⁸ KKK 2343.

8. Die Erlösung der menschlichen Liebe in Christus

Von der Schöpfungsordnung her gibt es eine tief verwurzelte, *ursprüngliche Gutheit des Mann- und Frau-Seins* und ihrer sexuellen Einheit in Liebe. Als Folge des Sündenfalls trägt jedoch auch die menschliche Liebe die Zeichen einer Unordnung. Das Wesen der Sünde besteht im Bruch des Bundes mit Gott.

Im menschlichen Herzen hat dies die Folge einer tief greifenden *Unordnung* („Konkupiszenz“). Die leiblichen und seelischen Kräfte des Menschen befinden sich nicht immer im Gleichklang; es ist ein Aufbegehren spürbar, eine Neigung zum Bösen.

Dies wirkt sich auch *im sexuellen Bereich* aus, und zwar als *Versuchung zur herrschaftlichen Dominanz* und zur isolierten *Triebbefriedigung*. Von der „Selbsthingabe“ geht man dann über zum „Gebrauchen“ des anderen, indem man den Partner instrumentalisiert. Er wird nicht mehr als Person angesehen, sondern als Sache, über die man verfügen kann.

²⁹ Melina, Liebe auf katholisch, 57.

In Jesus Christus können wir die Fähigkeit zur Hingabe und Annahme wieder neu lernen. Er reinigt die Liebe des Herzens, denn er ist der immer treue Bräutigam seiner Kirche. So fordert und ermöglicht Jesus Christus als Lehrer und Gnadenmittler zugleich:

„absolute Treue (ohne Möglichkeit der Ehescheidung), Reinheit nicht nur im Handeln, sondern sogar in den tiefsten Wünschen des Herzens, Reinheit des Blicks.“²⁹

Auf diese Weise wird schon im Leben des Christen auf Erden auf gnadenhafte, die menschliche Freiheit voraussetzende und sie vollendende Weise die Vollendung der Leiblichkeit in der Wirklichkeit der von Gott verheißenen „Auferstehung des Fleisches“ antizipiert.

Josef Spindelböck, geb. 1964 in Kirchberg in Tirol, Dr. theol. habil., ist Professor für Moralthologie und Dozent für Ethik an der Phil.-Theologischen Hochschule St. Pölten sowie Gastprofessor am International Theological Institute in Trumau.

*Prof. Dr. Josef Spindelböck
Kleinhain 6
3107 St. Pölten-Traisenpark
Österreich*

MICHAEL BECKER

Vollendete Liebe.

Überlegungen zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ Papst Pauls VI.

1. Der Mensch und das natürliche Sittengesetz

1.1 Die Gesamtschau des Menschen

Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ beruht wesentlich auf einer *Gesamtschau des Menschen*. In diesem Sinne stellt Papst Paul VI. in Nr. 7 der Enzyklika grundlegend fest: „Die Frage der Weitergabe menschlichen Lebens darf – wie jede andere Frage, die das menschliche Leben angeht – nicht nur unter biologischen, psychologischen, demographischen, soziologischen Gesichtspunkten gesehen werden; man muss vielmehr den ganzen Menschen im Auge behalten, die Aufgabe, zu der er berufen ist; nicht nur seine natürliche und irdische Existenz, sondern auch seine übernatürliche gesamte und ewige.“ (HV 7) Eine Rede vom *ganzen Menschen* muss jedoch Natur und Übernatur, Natur und Freiheit, sowie Leib und Seele ohne jede Verkürzung einschließen. Papst Johannes Paul II. sieht hier in seiner Enzyklika „*Veritatis splendor*“ zwei grundlegende Richtungen der Verkürzung: Die eine Seite reduziert den Menschen auf seine naturwissenschaftlich beschreibbare Natürlichkeit. Geist, Vernunft und Handeln, damit die Freiheit als solche, werden letztendlich ausschließlich auf naturwissenschaftlich beschreibbare Vorgänge zurückgeführt (VS 46). Auf der anderen Seite sieht er

jedoch auch Tendenzen, die die Natur ganz der Freiheit unterstellen. „Die so verstandene menschliche Natur könnte reduziert und wie ein dauernd zur Verfügung stehendes biologisches oder gesellschaftliches Material behandelt werden. Das bedeutet letzten Endes, die Freiheit durch sich selbst zu bestimmen und sie zu einer schöpferischen Instanz ihrer selbst und ihrer Werte zu machen. Auf diese Weise hätte der Mensch letztlich nicht einmal eine Natur; er wäre an und für sich sein eigenes Daseinsprojekt. Der Mensch wäre nichts weiter als seine Freiheit!“ (VS 46) Meine Leiblichkeit wäre demnach nichts anderes als ein Rohprodukt meiner freiheitlichen Selbstbestimmung (Schönheitschirurgie!).

Schon die alltägliche Erfahrung zeigt, dass meine Freiheit durch mein Gesundsein bedingt ist. Krankheit bedeutet wesentlich Einschränkung von Freiheit; ich kann weniger tun. Zwar bin ich nicht so wie das Tier an die Natur meines Leibes gebunden. Eine gewisse Freiheit ermöglicht mir beispielsweise das Fasten, was mich als Menschen nach Scheler zum „Asketen des Lebens“ macht. Aber dennoch ist es Voraussetzung für mein Überleben, dass ich den Bedürfnissen meiner Natur nachkomme: Wenn ich nicht esse und trinke, dann sterbe ich! Erich Heintel spricht in diesem Zusammenhang von „Freiheit aus Natur“:¹

Mein diesbezügliches Handeln ist motiviert durch meine Natur. Übrigens handelt es sich hier um natürliche Lebensvollzüge, die dem Tier in einer vergleichbaren Art und Weise ebenso zukommen.

Wie beim Tier vollzieht sich in meinem Leben der Schöpfungsplan Gottes: Ich bin zunächst ein Repräsentant des Lebewesens Mensch, im Sinne der aristotelischen Teleologie auf ein artspezifisches Ziel zugeordnet. Thomas von Aquin nennt dieses Ziel die erste Vollkommenheit, wobei dem Menschen noch eine wesentliche zweite Vollkommenheit zukommt. „Die zweite Vollkommenheit in den Dingen fügt über die erste hinaus etwas hinzu. Wie aber das Sein und die Natur eines Dinges als erste Vollkommenheit betrachtet wird, so die Tätigkeit [*operatio*] als die zweite Vollkommenheit. Zur vollendeten Vollkommenheit des Universums mußte es daher Geschöpfe geben, die nicht allein auf Grund einer Ähnlichkeit der Natur, sondern auch durch ihre Tätigkeit zu Gott zurückkehren. Das aber kann nur durch die Tätigkeit des Verstandes und des Willens geschehen, weil auch Gott sich selbst gegenüber in keiner anderen Weise tätig ist. Daher mußte es zur höchsten Vollkommenheit des Universums geistige Geschöpfe geben.“² Ontologisch steht der Mensch nach Thomas dem Opusculum „De ente et essentia“ zufolge zwischen den Tieren und den Engeln: Als leibhaftiges Lebewesen erstrebt er (ähnlich dem Tier!) in seiner Leibhaftigkeit sein natürliches Plansoll, in seiner Geistigkeit dagegen kann er sich dagegen selbst motivieren und bestimmen. Dabei soll er aus freier Entscheidung durch seine Tätigkeit nach Gott streben. Diese freiheitliche Selbstbestimmung vollzieht sich beim Menschen jedoch *innerzeitlich*, während der Engel eine für alle Ewigkeit festgelegte Entscheidung für oder gegen (Dämonen!) Gott getroffen hat.

Schöpfungstheologisch erfahren diese Gedanken bei Thomas von Aquin eine entscheidende Vertiefung: Gott erschafft ein Geschöpf, in dem er es in ein bestimmtes *Ähnlichkeitsverhältnis* zu sich setzt. Sein Wesen besteht somit in einer bestimmten Seinsähnlichkeit mit seinem göttlichen Schöpfer (*analogia entis*), welche freilich immer von einer unendlich größeren Unendlichkeit begleitet wird. *Alle Geschöpfe streben in Verwirklichung ihrer Teleologie letztendlich danach, ihre Ähnlichkeit mit ihrem Schöpfer zu vergrößern!* Der Mensch erschöpft sich jedoch nicht darin, sein Plansoll, seine Bestimmung und Vollendung innerhalb der geschaffenen Natur zu finden (vgl. Gen 2, 20). Als *Ebenbild* seines ehrwürdigen Schöpfers liegt sein *natürliches* Ziel wesentlich in der *Übernatur*. Er kann somit in der ihn umgebenden Schöpfung die *Spuren des Schöpfers* erkennen, sie verweisen ihn jedoch auf Gott selber. Sein eigenes Dasein jedoch bleibt ihm ein Geheimnis, welches sich letztendlich als *das seines Schöpfers selbst* erweist. Der Mensch ist das *daseiende Geheimnis!*

1.2 Das natürliche Sittengesetz

Die natürliche Teleologie wird auf dieser Ebene zur Kundgabe des göttlichen Schöpferwillens. Das gilt *auch* für die Natürlichkeit meiner eigenen Leiblichkeit. Auch in ihr und ihrem na-

türlichen Plansoll begegnet mir der göttliche Schöpferauftrag. Freilich transzendiere ich hinsichtlich meiner zweiten Vollkommenheit diese Natürlichkeit auf Gott hin. Weil das Geheimnis des Menschen in seiner Ebenbildlichkeit mit seinem Gott liegt, impliziert die Aufforderung „Erkenne dich selbst!“ eigentlich schon die Aufforderung „Erkenne Gott, deinen Schöpfer!“³ Der Mensch kann die Geschöpfe auf Gott hin transzendieren, weil ihm Gott, ihr Schöpfer, niemals gänzlich fremd sein kann. Mittels seiner höheren Vernunft kann der Mensch das Gesetz seines Schöpfers erkennen und ist sich gleichzeitig darüber bewusst, dass nicht *er* Urheber dieses Gesetzes ist, sondern Gott. Mit Leo XIII. stellt Johannes Paul II. fest: „Daraus folgt, daß das Naturgesetz das ewige Gesetz selbst ist, das denen eingepflanzt ist, die die Vernunft gebrauchen, und sie auf das gebührende Tun und Ziel hinlenkt; es ist dies die ewige Vernunft des Schöpfers selbst und des die ganze Welt regierenden Gottes“⁴. Das natürliche Sittengesetz, welches den Herzen aller Menschen eingepflanzt ist, bedarf nach dem Sündenfall und seinen Folgen einer Wiederherstellung durch die Offenbarung. Sie ist in diesem Fall ein Werk der *heilenden Gnade*.

Das natürliche Sittengesetz ist das durch die natürliche Vernunft erkannte Gesetz Gottes. Dort, wo ich es mit Hilfe der übernatürlichen göttlichen Offenbarung wahrnehme, ändert es seinen Inhalt keineswegs. Die Befähigung zu dieser Erkenntnis liefert mir das Gewissen: „Im Innersten seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß [...] Das Gewissen ist der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten widerhallt“⁵.

Die Philosophie der Aufklärung stellt ein selbstbestimmtes (autonomes) einem fremdbestimmtem (heteronomen) Handeln gegenüber. Für den Christen stellt sich nun die Frage, wo eigentlich der gläubige Gehorsam Gott gegenüber hier einzuordnen sei. Aus dem bisherigen geht zunächst eindeutig hervor, dass Gottes Gebot dem Menschen niemals gänzlich *fremd* sein kann. Andererseits verfüge ich nicht einfach über Gott, meinen Herrn und Schöpfer. Meine menschliche Würde besteht in der ebenbildlichen Hinordnung auf Gott. Der Weg des Glaubensgehorsams bewirkt, dass mir der Wille Gottes immer mehr innerlich wird. Im Zustand der *Heiligkeit* des mit Gott sich immer mehr vereinigenden Menschen (Johannes vom Kreuz) wird er in steigender Freiheit immer mehr das Gute erkennen und tun. Das Gewissen muss auf Gott ausgerichtet werden, es ruft mich dann zu einer immer entschiedeneren *Christusnachfolge* auf⁶. Der

¹ Vgl. E. Heintel, Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Versuch einer gemeinverständlichen Einführung in das Philosophieren, Wien ³1993, 25ff.

² Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden, II 46, S. 185.

³ Vgl. Johannes Paul II., Fides et ratio 1-6.

⁴ Leo XIII., Enzyklika Libertas praestantissimum, zit in: VS 44.

⁵ Vatikanum II, Gaudium et spes 16 (DH 4316).

⁶ Eine Gewissensautonomie ohne Gottesbezug im Sinne einer faktischen Selbstverabsolutierung menschlicher Vernunft kann nicht mit der katholischen Glaubenslehre in Einklang gebracht werden. Die diesbezügliche Verurteilung im Syllabus Pius' IX. wurde auch durch das zweite Vatikanum indirekt *bekräftigt*: „Die menschliche Vernunft ist – ohne dass Gott irgendwie berücksichtigt würde – der einzige Richter über Wahr und Falsch sowie Gut und Böse; sie ist sich selbst Gesetz und reicht mit ihren natürlichen Kräften hin, für das Wohl der Menschen und Völker zu sorgen“ (verurteilter Irrtum, DH 2903). Das recht verstandene Gewissen ist Mittel und nicht Zweck; Letztinstanz bleibt Gott, dessen Gebote *immer und überall* im Gehorsam anzunehmen sind.

Gottesgehorsam einer entschiedenen Christusbefolgung ist der Königsweg der Gewissensbildung!

Das sittliche Naturgesetz und seine Auslegung fällt in die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes: Es sichert allen Gläubigen, gerade in Zeiten in großer Verwirrung, dass sie den wahren Weg der Christusbefolgung finden und gehen können. Wer von seinen Weisungen abgeht, verlässt auch den einen Herrn Jesus Christus und wendet sich einer Jesusvorstellung zu, die mehr und mehr zur Ausgeburt der eigenen Phantasie und Vorstellung wird. Christus kann niemals von seiner Kirche getrennt werden, sie ist geradezu ein *zweiter Christus*. In seiner Enzyklika „*Mystici corporis*“ erinnert Papst Pius XII. an die Erscheinung Christi des Auferstandenen vor Paulus: „Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich?“ Hier identifiziert sich Christus mit seiner Kirche⁷.

2. Ehe und Familie als konkreter Weg der Christusbefolgung

2.1 Christusbefolgung als entschiedene Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe

Papst Johannes Paul II. stellt in seiner Enzyklika „*Veritatis splendor*“ fest, dass eine entschiedene Christusbefolgung die Grundlage jeder christlichen Moral darstellt. Dies zeigt er in seiner Auslegung von Mt 19, 16ff.: Der reiche Jüngling, der Jesus als den „guten Meister“ fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu gewinnen, hält alle Gebote ein. Er tötet nicht, bricht nicht die Ehe, stiehlt und lügt nicht, ehrt Vater und Mutter. Was fehlt ihm jetzt noch? „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach“ (Mt 19, 21). Jesus ist der große Reformator des Gesetzes, er führt es auf seinen ursprünglichen Sinn zurück. Das äußere Einhalten von Geboten ist eben erst der Anfang, wie Johannes Paul II. mit dem hl. Augustinus feststellt: „Die erste Freiheit – schreibt der hl. Augustinus – besteht im Freisein von schuldhaftem Versagen: das wären z.B. Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, Betrug, Gotteslästerung usw. Wenn einer beginnt, nichts mit diesen Untaten zu tun zu haben (und kein Christ darf etwas mit ihnen zu tun haben), beginnt er, das Haupt zur Freiheit hin zu erheben, doch das ist erst der Anfang der Freiheit, nicht die vollkommene Freiheit ...“⁸. Die Gebote stellen eine Straße dar, „die offen ist für einen sittlichen und geistlichen Weg der Vollkommenheit, deren Seele die Liebe ist (vgl. Kol 3,14)“ (VS 15). Nicht nur nicht töten ist verlangt, es soll eine immer tiefer werdende *Achtung vor dem Leben* erstehen. „Jesus selbst ist die lebendige „Erfüllung“ des Gesetzes, da er die Bedeutung des Gesetzes mit der totalen Selbsthingabe lebt: er selbst wird in seinem Geist zum lebendigen und persönlichen Gesetz, das zu seiner Befolgung einlädt, das die Gnade gewährt, sein Leben und seine Liebe zu teilen, und die Kraft bietet, in Entscheidungen und Taten von ihm Zeugnis zu geben (vgl. Joh 13,34-35)“ (VS 15).

Die Befolgung erfordert eine Grundentscheidung, welche das ganze Leben durchzieht, eine *Ganzhingabe*, die uns zusammen mit dem jungen Mann furchtvoll erzittern lässt. Deshalb stellt Papst Johannes Paul II. fest: „Die Liebe Christi nachzueben und nachzuleben, ist dem Menschen aus eigener Kraft allein nicht möglich. Er wird zu dieser Liebe fähig allein kraft einer Gabe, die er empfangen hat. Wie der Herr Jesus die Liebe von seinem Vater empfängt, so gibt er sie seinerseits aus freien Stücken an die Jünger weiter: ‚Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe!‘ (Joh 15,9). Die Gabe Christi ist sein Geist, dessen erste ‚Frucht‘ (vgl. Gal 5,22) die Liebe ist: ‚Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‘ (Röm 5,5). Der hl. Augustinus fragt sich: ‚Ist es die Liebe, die uns die Gebote befolgen lässt, oder ist es die Befolgung der Gebote, die die Liebe entstehen lässt?‘“ (VS 22). Ich *mus*s diesen Weg nicht *allein* gehen, ich würde es ja auch gar nicht schaffen. Aber der Neue Bund gibt uns Gnadenmittel (Sakramente: Beichte und Eucharistie) an die Hand, welche mich auf diesem Weg wachsen lassen.

Dabei begleitet uns immer eine gewisse Gespaltenheit, welche die hl. Theresa von Avila beschreibt. Trotzdem dürfen wir nicht aufgeben. Befolgung heißt wesentlich, sich als von Gott geliebten und erlösten Menschen immer wieder neu annehmen, immer wieder der Sünde zu entsagen und sich dem verzeihenden Gott zuzuwenden. Nächstenliebe heißt dann, diese von Gott erprobte Liebe an andere weiterzugeben.

2.2 Ehe und Familie als vollwertiger Weg der Christusbefolgung

Wenn Papst Paul VI. eine Gesamtschau des Menschen einfordert, welche die Botschaft von „*Humanae vitae*“ erst verständlich macht, dann gewinnen die obigen Überlegungen selbstverständlich ihre Rechtfertigung. Nun kommen wir zu Ehe und Familie: Pius XI. stellt in seiner Enzyklika „*Casti connubii*“ fest, dass die Ehe von Gott als dem Urheber der Natur eingesetzt wurde. „Nicht von Menschen, sondern vom Urheber der Natur selbst, von Gott, und vom Wiederhersteller der Natur, Christus dem Herrn, ist sie durch Gesetze gesichert, ist sie gefestigt und erhoben worden“⁹. Die Freiheit der Eheleute bezieht sich darauf zu entscheiden, ob sie eine Ehe eingehen wollen oder nicht. Das *Wesen* der Ehe dagegen ist den Menschen von Gott *vorgegeben*.

Mit Augustinus spricht Pius XI. von den drei Gütern der Ehe: das Gut der Kinder, das Gut der Treue und das Gut des Sakraments. Diese drei Güter stehen jedoch in keiner Weise äußerlich nebeneinander: Ein Mangel in einem Gut hat notwendigerweise einen Mangel an den anderen zur Folge. Paul VI. beginnt in „*Humanae vitae*“ beim Gut der Treue und charakterisiert die *Eigenart der ehelichen Liebe*: Sie ist als „*vollmenschliche Liebe*“ „sinnenhaft und geistig zugleich“ (HV 9). Der *gesamte Mensch* soll geliebt werden, ohne Einschränkung, ohne jeden Vorbehalt. Die *Leiblichkeit* ist hier im Sinne der oben beschriebenen Gesamtschau des Menschen miteinzubeziehen: Wie sehr die natürliche Leiblichkeit zum Menschen gehört zeigt auch die kirchli-

⁷ Vgl. Pius XII., *Mystici corporis* (AAS 35, 1943, 218), mit Hinweis auf Augustinus, *Sermo* 354,1 (PL 39, 1563).

⁸ Augustinus, In *Ioannis Evangelium Tractatus*, zit. in VS 13.

⁹ Pius XI., *Casti connubii* (1930): A. Rohrbasser (Hrsg.), *Heilslehre der Kirche*, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 1641.

che Lehre von der *Auferstehung des Fleisches*: Nicht der bei meiner Erschaffung bestimmende göttliche Schöpfungsgedanke, gleichsam ein Ideal meiner selbst, soll in die himmlische Vollendung gelangen, sondern *ich* in meiner natürlich-übernatürlichen, erlösten Konkretheit. Die eheliche Liebe darf als ganzheitliche die konkrete Leiblichkeit, samt ihrer natürlichen Teleologie (Geschlechtlichkeit, Fortpflanzung), ebenso wenig ausschließen wie die personale Freundschaft. Die *Liebe* muss *aufs Ganze gehen*, den ganzen Menschen ohne Vorbehalt einbeziehen. *Treue und Ausschließlichkeit* stellen die Vorbehaltlosigkeit der ehelichen Liebe hinsichtlich der Zeit dar. Die Liebe zu diesem konkreten Menschen wäre nicht vorbehaltlos, wenn sie nicht sein ganzes Leben einschloße.

Die eheliche Liebe wäre ebenso keine vorbehaltlose, wenn sie die Fruchtbarkeit der sinnhaften, geschlechtlichen Liebe ausschloße. Sie wäre dann eben bloß partiell. Die eheliche Liebe ist ihrem Wesen nach *offen* für die Elternschaft, das Gut des Kindes. Schließlich würde das Wort Liebe zur Lüge verkommen, wollte man Gott ausschließen, der ja die Liebe *ist*. Daher darf die eheliche Liebe die *Geschöpflichkeit* und *Gottebenbildlichkeit* des geliebten Menschen niemals ausschließen. Wie kann ich ein Geschöpf und Ebenbild lieben, ohne den Schöpfer zu lieben? Wie kann ich ein Geschöpf lieben, ohne die *gesamte* Schöpfung zu lieben, der es wesentlich zugehört? Eine *Vertiefung* der ehelichen Liebe führt zu einer immer größeren *Offenheit gegenüber Gott und der gesamten Schöpfung*.

Dieser Gedanke führt zum Gut des Sakraments und zur Ehe als Weg der Christusnachfolge: Im Zusammenhang mit dem Gut des Sakraments spricht Pius XI. einerseits von der Unauflöslichkeit andererseits von der Ehe als Quelle der Gnade. Die Unauflöslichkeit ergibt sich aus der vorbehaltlosen Annahme in der Liebe. Die Ehe wird zur *Quelle der Gnade*, da aufrichtige Liebe immer mit Gott zu tun hat. Diese Liebe soll immer mehr vertieft werden, ja der geliebte Mensch immer mehr mit den Augen des Schöpfergottes gesehen werden. Die Liebe zum Ehepartner kann zur eigenen Christusnachfolge und ihrer Vertiefung motivieren.

In diesem Sinne stellt Papst Johannes Paul II. fest: „Im Plan Gottes, des Schöpfers und Erlösers, findet die Familie nicht nur ihre ‚Identität‘, das, was sie ‚ist‘, sondern auch ihre ‚Sendung‘, das, was sie ‚tun‘ kann und muss. [...] Deshalb empfängt die Familie die *Sendung, die Liebe zu hüten, zu offenbaren und mitzuteilen als lebendigen Widerschein und wirkliche Teilhabe an der Liebe Gottes zu den Menschen und an der Liebe Christi, unseres Herrn, zu seiner Braut der Kirche*“ (FC 17).

3. Die rechte Ordnung der Weitergabe des Lebens

3. 1 Verantwortete Elternschaft in Treue zum Schöpfungsplan Gottes

„Gerade weil die Liebe der Ehegatten eine einzigartige Teilhabe am Geheimnis des Lebens und der Liebe Gottes selbst ist, weiß die Kirche, daß sie die besondere Sendung empfangen hat, die so hohe Würde der Ehe und die so schwere Verantwortung der Weitergabe des menschlichen Lebens zu wahren und zu schützen. In Kontinuität mit der lebendigen Tradition der kirchlichen Gemeinschaft durch die Geschichte hin haben so das II. Vatikanische Konzil und das Lehramt meines Vorgängers Pauls VI., vor allem in der Enzyklika *Humanae vitae*, unserer Zeit eine wahrhaft prophetische Botschaft verkündet, welche die stets alte und zugleich neue Lehre und Norm der Kirche über die Ehe und die Weitergabe menschlichen Lebens deutlich bekräftigt und erneuert“ (FC 29).

Der Akt der Weitergabe des Lebens ist einerseits ein zutiefst *intimer*, auf der anderen Seite vollzieht er sich in vielseitiger Verantwortung: So fordert Papst Paul VI. die *Kenntnis der biologischen Vorgänge* sowie die Beachtung der mit ihnen zusammenhängenden Funktionen. „So vermag der Mensch in seinen Fortpflanzungskräften die biologischen Gesetze zu entdecken, die zur menschlichen Person gehören“ (HV 10). Die biologischen Gesetze meiner Leiblichkeit beruhen ja auf dem Willen des Schöpfers, dem wir uns ganz unterordnen wollen. *Verantwortungsbewusste Elternschaft* bedeutet weiters, dass *Trieb und Leidenschaft* durch *Vernunft und Willen* beherrscht werden sollen. Hier wird eigentlich innermenschlich eine zentrale Ordnung eingefordert: Leiblichkeit und Geistigkeit seien so auf Gott ausgerichtet, dass einerseits Vernunft und Wille die Führung innehaben, aber so dass sie der Leiblichkeit und ihrer natürlichen Teleologie *Gerechtigkeit* widerfahren lassen. Es handelt sich hier um eine *umfassende Anerkennung Gottes*. Schließlich bedeutet verantwortungsbewusste Elternschaft auch im Hinblick auf die „gesundheitliche, wirtschaftliche, seelische und soziale Situation“, „daß man entweder, nach klug abwägender Überlegung, sich hochherzig zu einem größeren Kinderreichtum entschließt, oder bei ernstesten Gründen und unter Beobachtung des Sittengesetzes zur Entscheidung kommt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten“ (HV 10).

Grundlage der verantwortungsbewussten Elternschaft ist eine an der objektiven sittlichen Ordnung orientierte Gewissensentscheidung. Das Ehepaar soll keineswegs seiner Willkür folgen, sondern sein Verhalten auf den Schöpfungsplan Gottes ausrichten. Das setzt voraus, dass sie in keiner Weise Sklaven ihrer Begierden sind, sondern sich in *Keuschheit* üben. Was Keuschheit in ihrem Wesen eigentlich ist, hat Kurt Krenn treffend festgestellt: „Keuschheit ist Liebe; Keuschheit ist in der Ordnung Gottes gestaltete Liebe; Keuschheit gehört zum Weg der irdischen Heiligung des Menschen. Wenn Leib und Seele, Liebe und Glück zum irdischen Menschen gehören, muß dem Menschen darin die Entscheidung für Gott gelingen“¹⁰. Keuschheit muss eingeübt und erlernt werden; ich stelle mich so ganz unter das Gesetz Christi.

Die Keuschheit ist eigentlich die *leibliche Verwirklichung* der Liebe. Ein Geschlechtsakt ohne Keuschheit ist darum ein Akt ohne Liebe, da der andere Mensch zum Objekt der Begierde herabgewürdigt wird. Als *leibliche Dimension der Nachfolge Christi* hält die Keuschheit ebenso zur Beobachtung des von der Kirche in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes an: die von Gott bestimmte unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte, liebende Vereinigung und Fortpflanzung. So wie die Liebe keine *Lieblosigkeit* verträgt, so müssen diese beiden Sinngehalte jedem ehelichen Akt innewohnen. Das heißt: Keiner der beiden Sinngehalte darf von vornherein *ausgeschlossen* werden, weder die Liebe noch die Offenheit für Nachkommenschaft. Diese Offenheit bleibt auch dann noch gewahrt – und damit der eheliche Akt erlaubt –, wenn dieser in die unfruchtbare Zeit fällt.

¹⁰ K. Krenn, 25 Jahre seit *Humanae vitae*. Pastoral Schreiben an die Priester und Gläubigen der Diözese vom 25. Juli 1993, Nr. 7.

3. 2 Erlaubte und unerlaubte Wege der Geburtenregelung

Für Papst Paul VI. stellt der göttliche Schöpfungsplan selbst das Kriterium für die Unterscheidung erlaubter und unerlaubter Wege der Geburtenregelung dar: „Ein Akt gegenseitiger Liebe widerspricht dem göttlichen Plan, nach dem die Ehe entworfen ist, und dem Willen des ersten Urhebers menschlichen Lebens, wenn er der vom Schöpfergott in ihn nach besonderen Gesetzen hineingelegten Eignung, zur Weckung neuen Lebens beizutragen, abträglich ist. Wenn jemand daher einerseits Gottes Gabe genießt und andererseits – wenn auch nur teilweise – Sinn und Ziel dieser Gabe ausschließt, handelt er somit im Widerspruch zur Natur des Mannes und der Frau und deren inniger Verbundenheit; er stellt sich damit gegen Gottes Plan und heiligen Willen. Wer das Geschenk ehelicher Liebe genießt und sich dabei an die Zeugungsgesetze hält, der verhält sich nicht, als wäre er Herr über die Quellen des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes. Wie nämlich der Mensch ganz allgemein keine unbeschränkte Verfügungsmacht über seinen Körper hat, so im besonderen auch nicht über die Zeugungskräfte als solche, sind doch diese ihrer innersten Natur nach auf die Weckung menschlichen Lebens angelegt, dessen Ursprung Gott ist. ‚Das menschliche Leben muß allen etwas Heiliges sein‘, mahnt Unser Vorgänger Johannes XXIII., ‚denn es verlangt von seinem ersten Aufkeimen an das schöpferische Eingreifen Gottes‘“ (HV 13, mit Hinweis auf Johannes XXIII., Mater et magistra).

Erlaubt ist eine Empfängnisregelung dann, wenn der Mensch Gott vorbehaltlos anerkennt. Dies geschieht bei der Methode der Zeitwahl, welche übrigens durch zunehmende biologische Kenntnisse des weiblichen Zyklus immer mehr perfektioniert werden konnte. Der eheliche Verkehr wird im Falle einer *sittlich begründeten* Entscheidung gegen ein Kind auf die unfruchtbaren Zeiten beschränkt. Es handelt sich hier um eine aus der Keuschheit gewonnene Freiheit. Der Mensch wird in doppelter Weise davor bewahrt, Sklave der Lust zu werden: Zum einen lernt er Phasen der Enthaltbarkeit, zum anderen wird er (besonders die Frau!) davor bewahrt, dem anderen zum Objekt der Lust zu werden. Die Erfahrung lehrt, dass Phasen der Enthaltbarkeit die Liebe vertiefen können.

Der Natürlichkeit des Leibes, welche von Gott so gewollt ist, wird *keine Gewalt* angetan. Hierin besteht der Unterschied zwischen der erlaubten Zeitwahlmethode (Rötzer) zu den unerlaubten künstlichen Methoden. Paul VI.: „Tatsächlich handelt es sich um zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen: bei der ersten machen die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch; bei der anderen dagegen hindern sie den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf“ (HV 16). *Vollmenschliche Liebe* darf vor der konkreten Geschlechtlichkeit und ihrer natürlichen Hinordnung auf die Fortpflanzung nicht Halt machen, sie muss sie umfassen und liebevoll annehmen. In diesem Sinne erklärt Papst Johannes Paul II.: „Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte [liebende Vereinigung und Fortpflanzung], die der Schöpfergott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus; sie ‚manipulieren‘ und erniedrigen die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der Ganzhingabe nehmen. Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde,

zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist“ (FC 32).

Nach HV 15 ist jedoch eine nicht aus irgendeinem Grunde direkt angestrebte Zeugungsverhinderung zwecks Heilung einer körperlichen Krankheit nicht unerlaubt. Entscheidend ist die Notwendigkeit zur Heilung einer bestehenden Erkrankung. Sollte dagegen der Gebrauch eines verbotenen Verhütungsmittels lediglich dem Schutz vor einer möglichen Ansteckung dienen, so kann HV 15 *nicht* zur moralischen Rechtfertigung herangezogen werden. Die Liebe gebietet in diesem Fall den besten Schutz zu gewährleisten, welcher in der Enthaltbarkeit liegt¹¹.

3. 3 Ernste Folgen des Dissenses zu „*Humanae vitae*“

Der von Papst Johannes Paul II. angesprochene prophetische Charakter der Enzyklika „*Humanae vitae*“ zeigt sich spätestens bei der Lektüre von Nr. 17: Paul VI. denkt hier in zwei Richtungen. Methoden künstlicher Geburtenregelung eröffnen die zweifelhafte Freiheit, Geschlechtsakte immer mehr zu einem bloßen Spiel zu degradieren. „Man sollte vor allem bedenken, wie bei solcher Handlungsweise sich ein breiter und leichter Weg einerseits zur ehelichen Untreue, andererseits zur allgemeinen Aufweichung der sittlichen Zucht auf tun könnte.“ (HV 17) Paul VI. denkt hier besonders an die jungen Menschen, ihre Schwäche und Verwundbarkeit. Die Praxis der künstlichen Empfängnisregelung eröffnet gerade ihnen den Weg einer sinnentleerten und entmenschlichten Sexualität. Die Kirche denkt bei ihrer Verkündigung diesbezüglich in besonderer Weise an die Würde der Frau. „Männer, die sich an empfängnisverhütende Mittel gewöhnt haben, könnten die Ehrfurcht vor der Frau verlieren, und, ohne auf ihr körperliches Wohl und seelisches Gleichgewicht Rücksicht zu nehmen, sie zum bloßen Werkzeug ihrer Triebbefriedigung erniedrigen und nicht mehr als Partnerin ansehen, der man Achtung und Liebe schuldet“ (HV 17).

Die andere Richtung zielt auf die Möglichkeiten politischer Manipulationen, welche durch die künstliche Empfängnisregelung eröffnet werden. Staatliche Behörden bekommen so die Möglichkeit, in den privatsten Bereich der Ehen und Familien einzugreifen. Was die Nationalsozialisten mit solchen Präparaten alles angefangen hätten, sei hier der historisch gebildeten Phantasie überlassen! In China ist die Vorschrift zur Einkindfamilie bereits Wirklichkeit. In Indien wird sich auf Grund der Abtreibung weiblicher Föten (vorgeburtliche Geschlechtsbestimmung!) ein Mangel an Frauen ergeben, mit allen möglichen ungeahnten gesellschaftlichen Folgen. Hinter einer scheinbar

¹¹ In diesem Sinne sind auch folgende Aussagen Papst Benedikts XVI. zu verstehen, welche in der öffentlichen Diskussion für einigen Wirbel gesorgt haben: „Es mag begründete Einzelfälle geben, etwa wenn ein Prostituiertes ein Kondom verwendet, wo dies ein erster Schritt zu einer Moralisation sein kann, ein erstes Stück Verantwortung, um wieder ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, dass nicht alles gestattet ist und man nicht alles tun kann, was man will. Aber es ist nicht die eigentliche Art, dem Übel der HIV-Infektion beizukommen. Diese muss wirklich in der Vermenschlichung der Sexualität liegen“ (Benedikt XVI., Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg i. Br. 2010, 146f.)

noblen und humanitären Gesinnung verbirgt sich oftmals – vielleicht unbemerkt – ein Abgrund an Unmenschlichkeit. Wer meint, das Problem der Überbevölkerung in den Entwicklungsländern durch die Verteilung von künstlicher Empfängnisregelung zu lösen, schafft Probleme, statt sie zu lösen. Vor allem entwürdigt er die Menschen der Entwicklungsländer zu Objekten. Er macht sie abhängig von den Pharmakonzernen (die hier oft ein Geschäft mit Präparaten machen, die sich in der ersten Welt gar nicht mehr verkaufen lassen), statt sie in Freiheit und Keuschheit zur Selbsthilfe zu befähigen.¹² Die natürliche Empfängnisregelung dagegen ist einfach und kostengünstig zu praktizieren, wenn man sie einmal verstanden hat. Sie vermag zudem, jede staatliche Einmischung im Keim zu verhindern!

Aus heutiger Sicht kann beim besten Willen nicht behauptet werden, die Einführung der künstlichen Empfängnisregelung habe gute Früchte gebracht: Dem Menschen wird weitgehend *die Fähigkeit zu einem Leben in Keuschheit abgesprochen*. Die Lebbarkeit christlicher Moral wurde deshalb selbst für unmöglich erklärt, was in der immer wieder wiederholten Forderung „pastoral besorgter“ Menschen an das Lehramt gipfelt, die Lehre der Kirche an die Gegebenheiten der Zeit anzupassen. Im Namen dieses schrecklichen Irrtums wurden selbst viele Gläubige ihrer Kirche abspenstig gemacht. Dagegen wollen wir festhalten: Der Mensch *ist* zur Keuschheit fähig! Wo er in Sünde verstrickt, schwach geworden ist, kann er durch die Umkehr und die sakramentale Gnade einer guten Beichte diese Fähigkeit zur Keuschheit wiedergewinnen.

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
E-mail: manfredhauke@bluewin.ch

Redakteur im Sinne des Pressegesetzes von Nordrhein-Westfalen:

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Am Pantaleonsberg 5, D-50676 Köln

Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

Verlag nova & vetera e.K., Estermannstr. 71, 53117 Bonn,
Email: theologisches@novaetvetera.de, Telefax: 0228 - 676209

Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):

Konto 258 980 10 · BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)

Konto 297 611 509 · BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF
Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Als gemeinnütziger Verein im Sinne der Abgabenordnung sind wir auf Ihre Jahresspende von mindestens 20 Euro angewiesen und bedanken uns im voraus herzlich dafür. Ihr Spendenbetrag ist steuerlich gegen Zahlungsnachweis berücksichtigungsfähig. Bei Beiträgen von mehr als 100 Euro erhalten Sie unaufgefordert eine gesonderte Spendenquittung.

ISSN 1612-6165

4. Treue zur Wahrheit Christi als die „hohe Form seelsorgerlicher Liebe“ (HV 29, FC 33)

Seelsorge und Pastoral sind weniger Frucht menschlicher Fachkompetenz als die einer entschiedenen Nachfolge Christi. Sie beruhen wesentlich auf einem sich immer weiter vertiefenden Glaubensgehorsam Christus *und* seiner Kirche gegenüber. Es stellt einen ungeheuren Skandal dar, wenn kirchliche Seelsorger *eigenmächtig*, gegen die Vorgaben des authentischen Lehramtes der Kirche etwas für erlaubt erklären, was jenes als dem Gebot Christi widersprechend erklärt hat. Den Menschen nach dem Mund zu reden, was sie gerne hören, kann letztendlich Verrat gegenüber Gott und den Menschen sein. Das ist geradezu das Kennzeichen *falscher Prophetie*.

Diese Worte klingen hart, sie wollen aber wachrütteln: Durch das Sakrament der Taufe sind wir alle *designiert zur Heiligkeit*. Gott macht uns *tauglich zur Heiligkeit*. Diese *Tauglichkeit zur Heiligkeit* sollen wir durch unsere Christusnachfolge verwirklichen. Sie aktiviert das beste Potential in uns! *Seelsorge* ist die hohe Aufgabe, die Menschen auf diesem Weg zu begleiten. Sie muss dem getauften Menschen genau das zutrauen, was Gott selber ihm zutraut. Sie darf ihn niemals *kleiner* machen, seine Tauglichkeit zur Heiligkeit nicht kleiner reden. Wer die Unauflöslichkeit der Ehe zu einem bloßen *Ideal* erhebt, das im alltäglichen Leben und den damit verbundenen Realitäten oft unerreichbar ist, spricht dem Menschen bereits seine Tauglichkeit zur Heiligkeit ab, bzw. verkürzt sie. Wer die Gebote Gottes in ihrer Konsequenz als unlebbar bezeichnet, verbannt den lebendigen Gott aus der Welt. Er rechnet nämlich nicht mit Gott *in* der Welt, sondern tröstet die Gläubigen höchstens auf ein zur Unbestimmtheit verdammtes Jenseits. Wer meint, es sei unmöglich, die Gebote der Kirche im Leben hier und heute zu leben, der sieht die Kirche als *rein menschliche Institution*, in der mit Gottes Wirklichkeit nicht gerechnet werden kann.

Die Kirche ist jedoch *mater et magistra* [Mutter und Lehrerin] In diesem Sinne folgert Paul VI.: „Die Kirche kann sich ja zu den Menschen nicht anders verhalten als unser göttlicher Erlöser: sie kennt die Schwachheit der Menschen, sie hat Erbarmen mit den Scharen, sie nimmt sich der Sünder an; sie muß aber jenes Gesetz lehren, das wirklich das Gesetz des menschlichen Lebens ist: jenes Lebens, das auf seine ursprüngliche Wahrheit zurückgeführt, von Gottes Geist bewegt wird“ (HV 19). Unsere Mutter und Lehrerin Kirche fordert und fördert uns. Lasst uns ihr zu unserem Heile folgen!

Dr. Michael Becker
Harterfeldstraße 14 D
4060 Leonding
Österreich

Abkürzungen:

HV = Humanae vitae
CC = Casti connubii
GS = Gaudium et spes
FC = Familiaris Consortio
VS = Veritatis splendor.

¹² Vgl. A. Laun, Überbevölkerung – eine Anfrage an die Kirche, in: F. Breid (Hrsg.), Gottes Schöpfung. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994“ des Linzer Priesterkreises, Steyr 1994, 239-322.

Mehr Sex braucht das Land? Oder ein neuer Polytheismus?

Einst schrieb der Apostelfürst Paulus: Ihr Bauch ist ihr Gott! Das waren noch Zeiten – heuer müßte er schreiben: der Geschlechtsverkehr ist ihnen ihr Gott und Jesu Verkündigung, im Himmel, im jenseitigen ewigen Leben freien die Menschen nicht mehr, lebten sie ewig ohne ihre Sexualität auszuleben, das wäre dem zeitgenössischen Christen hinreichender Grund, die Eintrittskarte in das Reich Gottes zurückzugeben. Überhaupt, spätestens seit der Geschichte vom Münchner im Himmel hält sich hartnäckig das Gerücht, dass das Himmelsleben doch ein recht freudloses Dasein wäre. Und dann noch ohne Sex!

Die Reformen und Kritiker der katholischen Sexualmoral meinen es aber anders: ausgelebten Sex gäbe es schon genug, nur die Kirche solle doch endlich alles, was Spaß macht, auch segnen getreu der Maxime, was Freude macht, kann keine Sünde sein. Und in unserer postmodernen Spaßgesellschaft gibt es ja bekanntermaßen nur eine unverzeihliche Sünde wider das Leben, keinen Spaß zu haben. Humanistische Hedonisten verlangen dann nur noch eine Grenzziehung: legitim ist eine Freude nur dann, wenn alle Beteiligten gleichermaßen Spaß dran haben; jede sexuelle Praxis, die allen Beteiligten Befriedigung gewährt, sei ethisch verantwortbar – auch Pädophilie, wenn es den Minderjährigen Spaß macht und selbstredend auch Sado-Masochismen – Hauptsache Spaß.

Dass ein solcher Sexhedonismus nicht mit der christlichen Religion vereinbar ist, müßte eigentlich jedem offenkundig sein. Wem der Sex sein Gott ist, der möge konsequent sein, die Kirche verlassen und woanders in den Freudenhäusern der Welt seine Seligkeit finden.

Aber stattdessen landauf, landab erhebt sich ein Gejammer und Geklage, dass die Kirche nicht jede Art von Sexspass gutheiße und absegne! Nein, ihre Sexualmoral distinkuiere zwischen erlaubt und unerlaubt und disqualifiziere bestimmte Sexualpraktiken gar als Sünde. Aber: warum wollen unsere Sexhedonisten unbedingt den Segen der Kirche für ihr Treiben? Denn dass sie ihre von der kirchlichen Sexualmoral verurteilten Praktiken einstellen würden, weil sie von der Kirche verurteilt wird, äußert keiner der Betroffenen und somit auch nicht, dass sie die Absegnung ihres Sexuallebens von der Kirche erstreben, damit sie sie wieder praktizieren können! Stattdessen füllen sie mit ihren Klagegesängen über die Sexualfeindlichkeit der Kirche Bücher, geben Interviews und talken in Unterhaltungsshows und lassen sich als Opfer der ach so bösen Kirche feiern.

Wäre ich ein Parteimitglied der FDP und erklärte landauf landab, dass ich die staatliche Planwirtschaft für die beste aller denkbaren Wirtschaftsordnungen hielte und lamentierte darüber, dass ich in einer liberalen Partei mit dieser Meinung auf kein Gehör stieße, ja abgelehnt würde, jeder erklärte mich für verrückt, denn mit dieser Meinung wäre ich bei der FDP einfach in der falschen Partei. Wenn Sex für mich das Wichtigste ist, mein Gott wäre und wenn ich alle sexuellen Praktiken, die allen Beteiligten Spaß machen, für legitim erachte, dann bin ich mit dieser Meinung in der Katholischen Kirche so deplatziert wie ein Befürworter der staatlichen Planwirtschaft in der FDP. Nur, einen Unterschied gibt es: Planwirtschaftsbefürworter treten erst gar nicht in eine liberale Partei ein, oder treten sofort aus ihr

aus, wenn sie sich zu Befürwortern der Planwirtschaft gewandelt haben; Katholiken dagegen, die ihre Liebe zu von der Kirche verurteilten Sexpraktiken entdeckt haben, die avancieren zu öffentlich gefeierten Kirchenkritikern: mehr erlaubten Sex in der Kirche! Ja, eine ganze Kirchenreformbewegung, Wir sind Kirche, entdeckte, dass das Hauptproblem des heutigen Christentums und insbesondere der Katholischen Kirche in der nicht bedingungslosen Bejahung aller praktizierten Sexualität bestünde. Und dabei hätte doch der von der Kirche noch nicht verfälschte Jesus verkündigt: alles, was Spaß macht, ist in Ordnung oder so ähnlich.

Von diesen zu gefeierten Kirchenkritikern avancierten Sexhedonisten zu unterscheiden ist das große Meer der Zeitgeiststopportunisten. Für sie gilt die Parole: damit die Kirche nicht zu einer Sekte entartet, muß sie sich immer dem jeweiligen Zeitgeist anpassen.

Für diese ist Johannes der Täufer das Abschreckungsbeispiel schlechthin. Erfüllt von einer reaktionären vorgestrigen Ehestandsmoral lehnte er den amtierenden Herodes, eine illegitime Ehe zu führen. Der Rigorist hatte kein Auge für das wirkliche Eheglück dieses Paares. Und so wurde dieser Ehefundamentalist das Opfer der um ihr Eheglück kämpfenden Ehefrau. Das wäre einem zeitgenössischen Seelsorger nicht passiert! Er hätte gefragt: Wie fühlt ihr euch denn so in eurer Partnerschaft? Und angesichts des Eheglückes hätte er dann diese Ehe gesegnet. Der Vorteil: statt enthaupet zu sterben stünden die Chancen gut, irgendwann an Herzverfettung an einem der üppigen Festmähler bei Pontius Pilatus und Herodes zu sterben. Und für so einen schönen Tod läßt man gerne mal Moral Moral sein und wendet sich gerne den wahren Freuden des irdischen Daseins zu. Hier gilt nun: ihr Bauch ist ihr Gott.

In unserer postchristlichen oder auch postmodernen Gesellschaft ist nicht mehr selbstverständlich der Gott der christlichen Kirche das Fundament aller Kultur und Moral. Vielleicht ist es ein Signum der Postmoderne, dass verschiedene Götter wieder um die Oberherrschaft im Werthimmel miteinander streiten. Der Begriff der Postmoderne wäre so die Benennung einer postmonotheistischen neu sich etablierenden polytheistischen Kultur. Der Sturz Gottes, wir haben ihn getötet, wie einst Nietzsches Zarathustra ausrief, eröffnete ein Wertevakuum, das nun neu gefüllt werden will. Der Sexhedonismus ist zwar eine sehr primitive Geisteshaltung – aber eine mit vielen Anhängern – und so ein echter Aspirant des neuen postchristlichen Werthimmels. Dass dieser Kandidat aus christlicher Sicht ein Götze ist, das zu sagen, darf aber niemand der Kirche zum Vorwurf machen. Die Kirche kann nur einem Gott dienen, nicht zweien! Aber eine postchristliche Gesellschaft ist eben offen für neue Götter und Götzen, auch für die Apotheose der Sexualität. Peinlich nur, dass es Christen gibt, die zwei Göttern gleichzeitig dienen wollen, dem Gott Jesu Christi und dem Götzen Sex.

Uwe C. Lay
Pfadrachöderstraße 16
94474 Vilshofen/Niederbayern

„Metaphysik“ oder „Spiritualität“?

Philologische Beobachtungen zur neutestamentlichen Auffassung der staatlichen Autorität

In einer Artikelserie in „Theologisches“¹ hat P. Franz PROSINGER es unternommen, eine Zusammenschau und Interpretation der einschlägigen Aussagen der Hl. Schrift zum Thema „Staat und Religion“ zu geben. Die Ausführungen sind durchaus bedenkenswert – im Wesentlichen aber scheinen sie dem Philologen fehlzugehen. Daher sei an diesem Orte die Herausforderung angenommen, einem Exegeten, an dessen katholischer Gesinnung und wissenschaftlichem Ethos kein Zweifel bestehen kann, von primär philologischer Seite aus zu widersprechen. Dies bedingt eine Beschränkung auf die wichtigsten Passagen des NT; es ist also keineswegs meine Absicht, PROSINGERS biblische Synopse in toto angemessen zu würdigen.

1. Die Christen und der Staat (Röm 13, 1-7)

1. „Jede Seele unterwerfe sich den vorgesetzten Gewalten; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, die es gibt, sind von Gott angeordnet. 2Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes, und die sich widersetzen, werden sich selbst das Gericht zuziehen. 3Denn die Regierenden sind ja nicht der guten Tat Anlass zur Furcht, sondern der bösen. Willst Du aber ohne Furcht sein vor der Gewalt, so tu das Gute – und Du wirst Anerkennung finden bei ihr. 4Denn Gottes Dienerin ist sie für dich zum Guten. Tust Du aber das Böse, so fürchte Dich: Denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Sie ist ja Gottes Rächerdienerin zum Zorne dem, der das Böse tut. 5Daher ist es notwendig, dass man sich unterordnet, nicht nur um des Zornes willen, sondern auch wegen des Gewissens. 6Aus diesem Grund zahlt ihr ja auch Steuern – denn sie sind Gottes Liturgen zu ebendiesem Zweck. 7Gebt allen, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Furcht, wem Furcht, Ehre, wem Ehre.“

Der Leser erhält von PROSINGER keine klare Antwort auf die im Titel seines ersten Aufsatzes formulierte, an sich schon mehrdeutige Frage „Behauptet Röm 13, 1-7 eine besondere göttliche Vollmacht staatlicher Autorität?“²: Denn zunächst wird

diese Frage teilweise dahingehend abgeändert, ob „jede von Menschen *faktisch* ausgeübte Vollmacht von Gott stammt“ (11-12/2009, S. 380, 381, 386). Diese Frage wird – gewiss völlig zu Recht – mehrfach verneint. Doch ob darüberhinaus die staatliche Vollmacht an sich von Gott stammt, bzw. ob dies in Röm 13, 1-7 behauptet werde – dazu erhält der Leser eine verwirrende Vielzahl von Antworten: Auf S. 381 schon wird nämlich die Fragestellung wiederum verändert: „[I]st in 13,1b von jeglicher *de facto* existierenden Vollmacht die Rede oder nur von der wahren Vollmacht, der *de iure* von Gott gegebenen Autorität?“ – allein aus dieser Alternative muss der Leser ein „Ja“ auf die Titel-Frage entnehmen. Und so spricht PROSINGER auch andernorts: „Wirkliche Vollmachten kommen nur von Gott“ (381), „nur die sie selbst seienden Vollmachten sind von Gott gefügt“ (383). Schon etwas zögerlicher „Wenn es wirklich eine obrigkeitliche Gewalt gibt, dann kommt sie von Gott“ (387). Und ganz anders tönt es an einer anderen Stelle: „Eine grundsätzliche Begründung staatlicher Institutionen aus göttlichem Recht sollte man diesen Zeilen m. E. nicht entnehmen.“ Dazu kommt, dass offenbar manches vermengt und verzerrt wird: Abgelehnt wird z. B. eine „Deifizierung (als göttliche Institution)“ (9-10/2010, S. 366), oder eine „oft im Protestantismus propagierte Sakralisierung des Staatlichen“ (11-12/2009, S. 385) – aber ist damit schon die Grundidee gemeint (und verworfen), dass die staatliche Gewalt sich von Gott ableitet? Entscheidend in dieser Vielfalt dürfte das Resümee sein, welches PROSINGER in seinem letzten Beitrag zieht: „Röm. 13, 1-7 wurde schon besprochen: hier gibt Paulus keine Metaphysik staatlicher Autorität, sondern ein spirituelles Programm. ... Der Kaiser ist kein Gott, sondern von Gott angeordnet (ob bevollmächtigt oder zugelassen, wird nicht gesagt)“ (9-10/2010, S. 364). Und schließlich sehr deutlich: Man müsse den Staat „als eine menschliche, organisierte Entscheidungs- und Wirkungseinheit“ sehen“ (366).

Bei diesem insgesamt doch verwirrenden Befund an Fragen und Antworten ist es schwer, konstruktive Kritik zu üben. Doch sei es – wenigstens im Sinne einer Arbeitshypothese – gewagt, PROSINGERS Ausführungen auf den Grundgedanken zurückzuführen.

PROSINGERS Kernanliegen scheint eine Art „Spiritualisierung“ des „metaphysisch“ Klingenden zu sein: Paulus meine nicht, dass staatliche Gewalt an sich von Gott kommt, sondern, dass Gott sie – in seiner ganz besonderen Vorsehung (*providentia specialissima*) für die Auserwählten – so gefügt und zugelassen habe, dass sie diesen je und je subjektiv zum Heile gereichen könne und somit „Gottes Dienerin für Dich zum Guten“ ist. Dies begründet PROSINGER in der Hauptsache mit folgenden zwei Argumenten: (a) die spirituellen Grundgedanken des paränetischen Kontextes von Röm 13, 1-7 und (b) die offenkundige Diskrepanz zwischen der Stilisierung der Steuereintreiber als „Liturgen Gottes“ bei Paulus und der brutalen historischen Wirklichkeit römischer Steuerpraxis.

Bevor diese Argumente im Detail überprüft werden, soll jedoch zunächst PROSINGERS Beitrag zum Verständnis von Röm 13, 1 selbst gewürdigt werden. Er interpretiert das substantiviertere Partizip „hai de ousai“ („die, die es gibt“) nicht im Sinne von „die bestehenden [Vollmachten]“, sondern im Sinne einer Wesensaussage: „Die aber, welche [wirkliche Vollmachten] sind –

¹ F. PROSINGER, Behauptet Röm 13, 1-7 eine besondere göttliche Vollmacht staatlicher Autorität? – Ein Beitrag zur Diskussion um die Beziehung von Staat und Religion, in: Theologisches 39 (11-12/2009), 379-388. DERS., Staat und Kirche in der Bibel – Ist der Staat eine Institution göttlichen Rechts?, in: Theologisches 40 (3-4/2010), 99-110; Fortsetzungen desselben Artikels ebd. 40 (7-8/2010), 293-308 und (9-10/2010), 351-366.

² Mehrdeutig deshalb, weil nicht ersichtlich ist, wogegen eine „besondere“ göttliche Vollmacht abzugrenzen ist – gegen eine „normale“ göttliche Vollmacht? Oder ist „göttlich“ als Erläuterung zu „besonders“ zu verstehen, so dass das „Besondere“ dieser Vollmacht eben die Tatsache wäre, dass sie von Gott abgeleitet ist und nicht etwa von einem Gesellschaftsvertrag? Eine Klärung in diesem zweiten Sinne wird wohl durch die Einleitung zum Artikel „Staat und Kirche in der Bibel“ (3-4/2010, S. 99) möglich, wo PROSINGER deutlicher formuliert: „Ist die staatliche Gemeinschaft nur ein pragmatischer Zusammenschluß familiärer Gemeinschaften ist (sic!) oder eine ‚von oben‘ vorgegebene Autorität, die einen besonderen und ausdrücklichen Auftrag Gottes besitzt“.

die sind von Gott angeordnet“. Zwar steht diese Interpretation philologisch auf etwas wackligen Beinen: Außer in Apg 13, 1³ ist – auch an den von PROSINGER angegebenen Orten – das Partizip von *eínai* stets Kopula, nie Vollverb wie in Röm 13, 1 – und somit kann ein neutestamentlicher Gebrauch des Vollverbs im Sinne von „wirklich/wesenhaft sein“ nicht nachgewiesen werden⁴. Dennoch empfiehlt sich dieses Verständnis des Partizips unter literarischem Gesichtspunkt: Die beiden aufeinander folgenden Sätze fügen sich so nämlich zu einer in der antiken Rhetorik üblichen komplementären Antithese zusammen, die einen Sachverhalt unter negativer und positiver Perspektive doppelt formuliert⁵: „Eine Vollmacht ist nicht, wenn nicht von Gott – die aber, die (wirklich Vollmachten) sind, die sind von Gott angeordnet“⁶. Die „Anordnung“ Gottes bezieht sich also nach PROSINGERS eigener Deutung auf das Wesen der Vollmacht, nicht auf deren akzidentelle spirituelle Bedeutung für den Einzelnen⁷; so bleibt gerade bei dieser Auslegung kein Raum mehr für irgendeine andere Auslegung von Röm. 13, 1 als die von „*de iure* von Gott gegebenen Autorität“: PROSINGER selbst sagt dies (381) – und bestreitet es doch merkwürdigerweise kurz darauf wieder selbst (382). Nur wenn Röm. 13, 1 von der *faktischen* Herkunft aller staatlichen Gewalt von Gott redete, müsste man dieses „von Gott (angeordnet) sein“ im Sinne einer providentiellen Zulassung verstehen – wenn man nämlich nicht annehmen will, dass Paulus prinzipiell alle *de facto* historisch aufgetretenen staatlichen Machtstrukturen für von Gott legitimiert erklärt. Das Verb für „angeordnet sein“ aber – *tetáchthai* – ist im NT passenderweise stets im Sinne eines positiven Willens, eines Befehls zu verstehen⁸ – niemals im Sinne einer (providentiellen) Duldung bzw. Fügung⁹! Gleichviel, welche konkreten Machtgebilde das nun betreffen mag oder nicht: Echte staatliche Autorität kommt von Gott – aus Röm 13, 1 ist nichts anderes zu machen.

Das Verständnis von Röm 13, 1 in diesem Sinne ist überdies in der Väterexegese und in der lehramtlichen Verwendung des Textes über die Zeiten hinweg praktisch einmütig bezeugt – bis hin zum ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘ von JOHANNES PAUL II.¹⁰. Zudem hat der Kommentar von STRACK-BILLERBECK

einen großen Materialfundus vorgelegt, der dieses Verständnis auch für den das NT umgebenden jüdisch-rabbinischen Diskurs belegt¹¹. Dann aber liegt doch die Beweislast beim Bestreiter, dessen Argumente nun überprüft werden sollen.

(a) PROSINGER deutet Röm 13, 1-7 im Kontext der Paränese, welche in Kap. 12 beginnt. Diese lege großen Wert auf das „*hypoménein*“, die Unterordnung in Liebe und Geduld – die Liebe sei dann auch das Thema, welches in Röm 13, 8 weitergeführt werde. In diesem spirituellen Zusammenhang der liebevollen Unterordnung führe Paulus nun zwei Argumente ins Feld, um die Christen von Rom zur Achtung auch des Staatswesens zu bewegen: Zum einen bilde die staatlich sanktionierte Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen eine hilfreiche Zusatzmotivation, Ersteres zu tun und Letzteres zu lassen (Röm 13, 3-4). Zum anderen sei da eigentlich das „Gewissen“, welches den Menschen dazu dränge (13, 5) – PROSINGER sagt zwar nicht ausdrücklich, inwiefern bei Paulus das Gewissen den Menschen zum Gehorsam gegenüber dem Staat treibe; vermutlich aber meint er den geistlichen Grundsatz der Unterordnung „in Christus“, der in Kap. 12 und 13 eine so zentrale Rolle spielt. Dann wäre wirklich der Staat „Dir“ (im subjektiven Sinne) zum Diener Gottes geworden.

Nun lässt sich allerdings zeigen, dass diese Interpretation einer genauen Lektüre des fraglichen Abschnitts nicht standhält. Denn erstens sind die grundsätzlichen Prinzipien, die Paulus in Röm 13, 1-2 als solche erklärt, noch keineswegs aus der Welt geschafft. Dass Paulus in seinen Paränesen immer wieder auf grundlegende Prinzipien zurückgreifen kann, gibt auch PROSINGER zu: „Nichts kann dem hl. Paulus verbieten, in seine Paränese einen allgemein bekannten und anerkannten Grundsatz einzufügen.“ (380). Zweitens übersieht PROSINGER den sehr diffizilen Begründungszusammenhang: 13, 3-4 ist insgesamt als eine Begründung der in 13, 1f. vertretenen Behauptung zu werten, der Staat erhalte seine Gewalt von Gott: Das „denn“ in 13, 3 weist auf diese These zurück – und im „deshalb“ von 13, 5 mündet die Erörterung wieder in einer modifizierten Form der These von 13, 1, namentlich, es sei „notwendig, sich unterzuordnen“. Die Argumentation lautet bei Paulus also in bündiger Form so: Die staatliche Gewalt leitet sich von Gott ab – denn sie ist Gottes Dienerin (zur Belohnung der Guten und zur Bestrafung der Bösen) – und daher muss man sich ihr unterordnen. Bei der konkreten Formulierung dieses logischen Zusammenhanges geht Paulus offenbar von Vorbehalten der christlichen Gemeinde in Rom gegenüber dem Staat aus; aus psychologischen Gründen beginnt er daher seine Argumentation damit, zu bestreiten, dass die Herrschenden „Furcht“ bereiten¹². So *disponiert* er sei-

³ Und dort steht es in der Bedeutung von „existieren“, „bestehen“!

⁴ Zwar sind mir keine Textzeugen bekannt, die *statt* *oúσαι* das Wort *exousíai* haben (wie PROSINGER 381 sagt); es gibt aber eine Reihe von Handschriften, die das Substantiv *nach* dem Partizip nochmals einfügen – wenn man dieses dann im Sinne eines Prädikatsnomens zu dem nunmehr in der Tat als Kopula zu verstehenden *oúσαι* zieht, gewinnen die von PROSINGER angeführten Stellen an Wert, mit denen er für das Partizip „seiend“ (*ὄν, ούσα*) die Bedeutung von „wesenhaft seiend“ belegen möchte.

⁵ W. STROH, *Die Macht der Rede*, Berlin 2009, S. 59-65 bringt diese „gorgianische Figur“ mit dem biblischen „Parallelismus membrorum“ in Verbindung.

⁶ Zu diesem Verständnis im Sinne einer Wesensaussage passt PROSINGERS (auf S. 383 vorgetragene) vorzügliche Auslegung des Verhaltens Pauli vor dem Hohenpriester (Apg 23, 3ff.).

⁷ Es müsste ja auch gefragt werden, ob der Widerstand gegen die rein „providentielle Fügung einer Gelegenheit zu geistlich motivierter Unterordnung“ von Paulus als derart sündhaft angesehen werden könnte, dass „die sich widersetzen, sich selbst das Gericht zuziehen werden.“

⁸ Erst recht das in 13, 2 die Begrifflichkeit von 13, 1 aufgreifende *diatagé*. Vgl. etwa Lk 3, 13; Apg 7, 53 (cf. Gal 3, 19) 18, 2; 20, 13; 23, 31; 1 Kor 9, 14; 16, 1; Tit 3, 1 etc.

⁹ PROSINGER (9-10/2010, S. 364) dürfte somit keinesfalls behaupten: „ob bevollmächtigt oder zugelassen, wird nicht gesagt“!

¹⁰ Verwiesen sei auf folgende Auswahl: Theophilus ad Autol. 1.11, Irenäus adv. haer. 4.36.6, 5.24.1f. (in 3 dagegen nicht!), Tertullian ad Scap. 2, Gregor v.

Nazianz or. 17.6, Ambrosiaster, in ep. b. Pauli ad Rom. ad loc., Theodoret, in-terpr. in xiv ep. st. Pauli 82.193, Johannes Chrysostomus ad pop. Ant. 49.82, in ep. ad Rom. 60.615, wo die feine Beobachtung angestellt wird, dass Paulus ja nicht davon spreche, dass „jeder Herrscher“ von Gott komme, sondern „jede Amtsgewalt“. Eine ausführliche Würdigung der Auslegung von Röm 13, 1-7 in Antike und Mittelalter bietet W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese*, Göttingen 1969 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 22). Für den KKK vgl. §§.1897-1903.

¹¹ H. L. STRACK/P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 3: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1979, S. 303ff.

¹² Welcher Art die Vorbehalte der Christen Roms gegen den Staat waren, ist schwer zu sagen. Vielleicht wurde der heidnische römische Staat schon zu

ne Begründung zwar gemäß den subjektiven psychologischen Prämissen seiner Adressaten, bleibt aber *inhaltlich* in seiner Aussage allgemeingültig. Daher ist auch das *soi* („für Dich“) in 13, 4 keineswegs, wie PROSINGER meint, ein *Dativus iudicantis*, der auf die reine (spirituelle) Subjektivität der Aussage schließen ließe, sondern parallel zu der folgenden Wendung „für den, der das Böse tut“ ein ganz objektiver *Dativus commodi* bzw. *incommodi*, wobei Paulus im ersten Fall nur rhetorisch mit dem (scheinbar subjektiveren¹³) Personalpronomen der 2. Person Singular operiert, da er psychologisch disponiert und seinen Adressaten natürlich die erste Variante (Gutes tun und dafür von der staatlichen Obrigkeit belohnt werden) nahelegen will. Paulus scheint nun – drittens – gar nicht zu beabsichtigen, sondern vielmehr zu befürchten, dass aus dem staatlichen Auftrag der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen das von PROSINGER (383) als „*argumentum ad hominem*“ bezeichnete Argument abgeleitet wird: Man habe eben dem Staat zu gehorchen, weil man ansonsten bestraft würde. Diesen theologisch wohl als „knechtliche Furcht“ zu bezeichnenden Grund möchte er zwar nicht völlig ausschließen, wichtiger aber ist Paulus etwas gänzlich anderes: „nicht nur wegen des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen“ (13, 5). Er setzt also gegen bzw. über den pragmatischen Aspekt den eigentlichen, sittlichen Grund. Es ist nun gegen PROSINGER strikt zu beachten, dass hier kein weiterer, sittlicher Aspekt ins Spiel gebracht wird, der über die Ableitung der staatlichen Gewalt von Gottes Autorität hinausginge – sodass das Gewissens-Argument nichts anderes sein kann als diese göttliche Herkunft der staatlichen Gewalt selbst. Einer Unterwerfung um der Unterwerfung willen scheint mir Paulus beim besten Willen nirgends das Wort zu reden¹⁴. Der geistlich-paränetische Kontext und das Gewissens-Argument können somit keinesfalls als ein Einwand gegen eine „metaphysische“ Aussageabsicht gelten.

(b) Für PROSINGER löst sich auch das Problem, weshalb Paulus in Röm 13, 1-7 überhaupt nicht auf die Diskrepanz zwischen dem metaphysischen Anspruch der Staatsgewalt und der hochgradig ungerechten historischen Wirklichkeit eingeht, dahingehend, dass es Paulus nicht um eine metaphysische Begründung

der Staatsgewalt geht, sondern um eine providentielle Chance des individuellen Christen zu christlicher Vollkommenheit. PROSINGER nimmt Anstoß daran, dass „angesichts der außerordentlich starken Formulierung *leitourgōi gār theōū* [Liturgen Gottes] ... nur die Wahl zwischen einer theokratischen Sakralisierung aller staatlichen Institutionen oder einer spirituellen Einbindung der an sich profanen Wirklichkeit“ bleibe; „nur in dieser Hinsicht wird aus dem Fliegenschwarm [der blutsaugerischen Provinzstatthalter] ein *leitourgōs theōū*“ (384).

Doch die Sachlage ist, wie mir scheint, weit weniger dramatisch. Zunächst nämlich handelt es sich beim Begriff der „Liturgen“ Gottes keinesfalls, wie PROSINGER (384) annimmt, um eine Metaphorik aus dem Bereich des göttlichen Kultes. Die Parallele von 13, 6 zu den Formulierungen von 13, 4¹⁵, wo von der Staatsgewalt als vom „Rächerdiener Gottes“, der „das Schwert trägt“, gesprochen wird, schließt den Kult als den intendierten Bezugsrahmen eindeutig aus. Vielmehr scheint die Bildlichkeit der Angelologie entnommen¹⁶: Schon in 13, 4 ist die Staatsgewalt als „*diákonos theōū*“ dargestellt, also personifiziert. Da nach der alttestamentlichen Angelologie Engel bestimmten Staaten zugeordnet sind¹⁷ und selbst wiederum nicht nur einen himmlischen Hofstaat¹⁸ bilden, sondern sich sogar in Chöre gliedern, deren Namen allesamt der staatlichen Sphäre entnommen sind¹⁹, liegt schon in dieser Personifikation der Gedanke an Engel nahe; noch deutlicher wird Paulus, wenn er im Falle der straffenden Staatsgewalt davon spricht, dass diese „das Schwert trägt“ und „Rächerdiener Gottes zum Zorn“ sei – zwei in der alttestamentlichen und jüdisch-apokalyptischen Literatur außerordentlich präzente Bilder²⁰. In diesen Rahmen fügen sich nun

dieser Stunde als die apokalyptische Macht des Bösen angesehen – vgl. die Charakterisierung Roms als Babylon in 1 Petr. 5, 13. (Zu der diesbezüglich von O. ZWIERLEIN, Petrus in Rom, Berlin 2009, 7-12 aufgeworfenen Problematik vergleiche jetzt C. GNILKA, Philologisches zur römischen Petrustradition in: DERS./ St. HEID/ R. RIESNER, Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom, Regensburg 2010, 54-59 sowie A. D. BAUM, Petrus in Rom. Babylon als Ortsnamenmetapher in 1 Petrus 5, 13 auf dem Hintergrund der antiken Literatur, Supplementband zur Römischen Quartalsschrift für christliche Altertumskunde, Freiburg 2011 (im Druck)).

¹³ Man beachte jedoch die Verwendung der 2. P. S. g. als Ausdruck des Allgemeinen, z. B. A. MENGE/A. THIERFELDER/J. WIESNER, Repetitorium d. griechischen Syntax, Darmstadt 10/1999 S. 102 (21.5).

¹⁴ Auch und gerade in Röm 12 liefert Paulus stets gute Gründe für den geforderten Verzicht auf scheinbare „Rechte“: Die göttliche Zuteilung in den Versen 3 u. 6, das Bild des Organismus mit den verschiedenen *práxeis* in 4, mit diversen autoritativen Schriftziten aus dem AT in 17, 19 und 20. Der Verweis PROSINGERS auf die Ermahnung der Sklaven zur Unterordnung unter ihre Herren – als Beispiel einer Paränese zur Unterordnung unter ein a priori ungerechtes System – überzeugt nicht: Es müsste erst der Nachweis geführt werden, dass Paulus die Sklaverei unter allen Umständen immer als zuinnerst unmoralisch angesehen habe; um diesen dürfte es aber schwierig bestellt sein – vgl. dazu die Literaturangaben in L. SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, München 2001, S. 348 Anm. 14ff.

¹⁵ An dieser Stelle müsste ein sprachliches Problem geklärt werden: Das Verb *proskarterein* (ausharren bei etwas) bedarf einer Ergänzung im Dativ, wenn es nicht – deutlich seltener – absolut gebraucht wird, wie etwa in Apg 2, 46. Die Konstruktion mit „eis + Akk.“ findet sich praktisch nur im vorliegenden Zustand von Röm 13, 6. Ich schlage vor, *proskarteroúntes* als Satzanfang von 13, 7 anzusehen; damit würde nämlich einerseits die exakte Parallelität zu den beiden komplementären Wendungen in 13, 4 gewahrt werden – diese Parallelität wird in 13, 6 v. a. auch durch das einleitende „denn deshalb auch“ unterstrichen – andererseits der spezifisch aszetisch-moralischen Bedeutung des Verbs *proskarterein* in paulinischen Paränesen Rechnung getragen werden, welches sich angesichts der Vergleichstellen (Röm 12, 12, Eph 6, 18, Kol 4, 2, dazu häufig in der Apg) nicht gut auf andere Personen als auf die Christen beziehen kann – PROSINGERS wörtlich gemeinte, pejorative Wiedergabe mit „zu-krampfend“ ist kaum nachvollziehbar.

¹⁶ Für diese Tatsache lässt sich eine kuriose Form des Traditionsargumentes führen: Von Irenäus (adv. haer. V.24) an wurde nämlich in der großkirchlichen Literatur stets eine gewisse (in der Hauptsache gnostische) Auslegungstradition bekämpft, welche in Röm 13, 1-7 gar keine Aussage zu staatlichen Gewalten, sondern in den *exousíai* buchstäblich Engel- bzw. Dämonenmächte sieht. Diese angelologische Interpretation wird interessanterweise in der neueren Exegese wieder häufiger aufgegriffen (Nachweis bei AFFELDT, a. a. O. 44f.).

¹⁷ So z. B. in Dan 10, 13.20f. u. 12, 1, evtl. auch in Dtn 32, 8f (etwa nach der Version des Qumran-Fragments 4QDtn, vgl. dazu Sir 17, 17). Außerbiblisch ist die Vorstellung vom Völkerengel bezeugt im äthiopischen Henoch-Buch 20.5f, Buch der Jubiläen 15.31 u. a.

¹⁸ Vgl. dazu M. MACH, Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, Tübingen 1992 (Texte und Studien zum antiken Judentum Bd. 34), passim.

¹⁹ s. etwa die Aufzählung in Kol 1, 16 (Eph 1, 21) „Throne“, „Herrschaften“, „Mächte“ und „Gewalten“.

²⁰ Anfangen von den Cherubim in Gen 3, 24, über Num 22, 23; Jos 5, 13; 1 Chr 21, 16; 2 Makk 5, 2f., bis in die spätjüdische apokalyptische Literatur s. MACH, S. 241-251.

auch die leitourgoi theoû aus 13, 6 nahtlos ein, die folglich im Sinne von „Dienern“ Gottes zu verstehen sind. Unter zwei Aspekten verliert damit die Zuspitzung, die PROSINGER befürchtet, an Schärfe: Zum einen tritt im Bezugsrahmen der Angelologie viel weniger der übernatürliche Aspekt hervor als es beim Bezugsrahmen des göttlichen Kultes der Fall sein müsste; gerade Ps 103, 4, der die Engel als „leitourgoi“ bezeichnet, beweist, wie sehr im jüdisch-christlichen Denken Engel auch mit dem natürlichen Wirken verbunden werden, was *mutatis mutandis* auch für die „politische“ Wirksamkeit der Engel gelten dürfte – eine unerträgliche „Sakralisierung“ des Staates ist also nicht zu befürchten. Zum anderen bedeutete PROSINGERS spirituelle Interpretation der „Liturgen“, dass hier keine reine Metaphorik vorliege, sondern dass die Steuereintreiber *realiter* – wenn gleich eben auf einer etwas anderen Ebene, nämlich *quoad iustum* – „Liturgen“ seien. Dagegen nähert sich die Bildlichkeit aus der Angelologie sehr stark der reinen allegorischen Personifikation, so dass „Liturge“ kein *reales* Prädikat für die Steuereintreiber ist, sondern als *tertium comparationis* der Dienst im Auftrag Gottes übrigbleibt, freilich mit rhetorischem Nachdruck.

Weiterhin ist zu beachten, dass im Paulus-Text selbst sehr wohl gewisse Kautelen eingebaut sind, welche die „Diskrepanz zwischen (metaphysischem) Anspruch und (historischer) Wirklichkeit“ des römischen Staates minimieren: Zum einen bemerkt PROSINGER selbst, dass das eigentliche Subjekt von leitourgoi gar nicht recht ausgeführt wird. Zwar wird man mit den gängigen Kommentaren einen verborgenen Subjektswechsel zwischen 13, 6a und 6b annehmen und die Aussage „denn sie sind Liturgen Gottes“ auf die menschlichen Ausführenden des Steuerwesens beziehen. Dennoch klingt sowohl von 6a das unpersönliche „Steuern“ („phóroi“) noch so stark nach, als auch die Parallele zu 13, 4, wo mit dem Singular-Wort „Diener(in)“ in 13, 4 nicht auf die menschlichen „Regierenden“ von 13, 3, sondern auf die „Vollmacht“ abgezielt ist – dass das spontane Verständnis hier kaum an „alle konkreten, historisch existierenden“ Steuereintreiber, sondern vielmehr an die „Ausführenden staatlichen Finanzwesens an sich“ denkt. Im Vordergrund steht also die Institution der Steuer an sich, nicht die konkreten Ausprägungen derselben. Zum anderen gibt Paulus in 13, 7 ja abschließend und zusammenfassend das entscheidende Prinzip zur Differenzierung des staatlichen Anspruchs: die Schuldigkeit. Über diese hinaus ist niemand verpflichtet, Steuern zu zahlen und Ehre zu erweisen.

Schließlich darf die Frage gestellt werden, ob die historische Wirklichkeit des Steuerwesens für die Adressaten des Römerbriefes wirklich so furchterregend war, wie PROSINGER es darstellt. Es handelt sich ja um eine stadtrömische Gemeinde, die unter dem Zugriff brutaler Provinzstatthalter wohl weniger zu leiden hatte; die wissenschaftliche Literatur zur Frage der historischen Situiertheit der römischen Gemeinde bezüglich der Steuerabgaben ist Legion und durchaus kontrovers²¹. Als gesichert darf aber doch gelten, dass die steuerlichen Abgaben von der römischen Gemeinde als etwas Selbstverständliches angese-

hen wurden – daher kann Paulus sie ja in 13, 6 auch als Argument heranziehen, um die Verpflichtung zum Gehorsam zu begründen. Auch hier trägt PROSINGER eine unnötige Kompliziertheit in den logischen Duktus von 13, 7 hinein: Unter der Prämisse, dass in 13, 7 *tô tèn timèn tèn timèn* („Ehre, wem Ehre“) „endbetont“ sei – ein etwas unscharfer Begriff; gemeint ist wohl nicht die Oxytonie, sondern die Stellung am Satzende – behauptet er für den Begriff der „Ehre“ eine andere Ebene als die der drei vorausgehenden Kola (Steuer, Zoll, Furcht); er sieht es als einen Rückgriff auf 12, 10 (wo es heißt, dass Christen einander in der „Ehrerbietung“ zuvorkommen sollten) und somit auf eine „wesentliche Schuldigkeit [, die] die vorausgehenden in eine Ebene verweist, die man sozusagen in Kauf nehmen kann“; diese „wesentliche Schuldigkeit“ aus 12, 10 wird dann großzügig interpretiert als die „Liebe als die einzige Schuldigkeit“ (385). Es ist leicht zu sehen, dass diese etwas windschiefe Konstruktion dazu dienen soll, die Relativierung des staatlichen Bereichs durch das übergreifende spirituelle Prinzip der Liebe zu untermauern: „Innerhalb dieser Relativierung stehen die Schuldigkeiten von Steuer und Zoll“. Die „Ehrerbietung“ als Umschreibung der Liebe anzusehen, ist allerdings doch sehr weit hergeholt, der Unterschied der Ebenen der vier Kola von 13, 7 äußerst dünn begründet. Viel näher liegt es, in der „Furcht“ und der „Ehre“ von 13, 7 einen Rückgriff auf die staatliche Gewalt als „Rächerdienerin“ resp. als „Dienerin Gottes zum Guten“ zu sehen. Dann dürfte die argumentative Pointe des Verses gerade in der äußerlich einheitlichen Ebene aller vier Kola²² liegen; Paulus möchte damit suggerieren: ‚Gleichwie ihr eure Steuern und Zölle bezahlt und euch von der staatlichen Gewalt von Verbrechen abschrecken lasst – so ehrt sie auch ganz selbstverständlich als von göttlicher Autorität kommend‘. Der für 13, 1-6 eruierte Gang der Argumentation wird hier somit einfach nochmals rhetorisch auf einen Punkt gebracht.

Insgesamt kann also auch unter dem Aspekt der Diskrepanz von „Theorie“ und „Wirklichkeit“ kein sicheres Argument gegen die zuvor ermittelte Bedeutung von Röm 13, 1 erbracht werden. Somit besteht kein Grund, an der bisherigen Auslegung dieser Verse zu rütteln – und dies, wie gesagt, umso weniger, als noch der KKK als jüngstes lehramtliches Dokument die Lehre von der göttlichen Herkunft der staatlichen Autorität direkt mit Röm 13, 1-7 verknüpft.

Neben diesem ausführlich gewürdigten *locus classicus* hat PROSINGER Interpretationen zu einer Reihe von weiteren Stellen aus dem NT knapp skizziert; diese sollen im Folgenden besprochen werden.

2. Jesus vor Pilatus (Jo 19, 10f)

¹⁰ „Da sagte Pilatus zu ihm: ‚Zu mir redest Du nicht? Weißt Du nicht, dass ich Macht habe, Dich freizulassen und Macht, Dich zu kreuzigen?‘ ¹¹ Jesus antwortete: ‚Du hättest keine Macht über mich, wäre es Dir nicht gegeben von oben; darum hat der größere Sünde, der mich Dir ausgeliefert hat.‘“

PROSINGER vermag hinter der Antwort Jesu an Pilatus keine metaphysische Vorstellung einer Ableitung der Staatsgewalt von

²¹ Einen ersten Einblick über die Fülle der Sekundärliteratur zu diesem Thema vermittelt etwa www.welt-der-bibel.de/bibliographie.1.5.roemerbrief.168.html (eingesehen am 09.12. 2010).

²² Diese Parallelität ist durch Assonanzen („phóros“ – „phóbos“) und Alliterationen („télōs“ – „timé“) betont.

der göttlichen Autorität sehen²³. Vielmehr wenn Jesus sage, die Macht des Pilatus sei diesem „von oben gegeben“, so meine er – so PROSINGER – nicht, dass sich die staatliche Autorität generell *metaphysisch* von der göttlichen herleite, sondern, dass für diesen spezifischen Fall es die göttliche Providenz *de facto* gefügt habe, dass Pilatus staatliche Gewalt über Jesus ausüben könne²⁴. Für diese Auslegung kann Prosinger sich im Wesentlichen auf vier Argumente stützen: (a) Es gehe nämlich somit nicht um allgemeine Prinzipien der Soziallehre, sondern um die ganz persönliche Verantwortungssituation des Pilatus – und nur dies leite folgerichtig über zu der Fortsetzung der Antwort Jesu in 19, 11b mit der Frage nach der Sündhaftigkeit des Handelns von Pilatus und zum Vergleich mit dem Hohepriester. Dazu scheint (b) die Tatsache zu passen, dass das Partizip „gegeben“ im Griechischen im Neutrum stehe und sich somit nicht auf die (feminine) „Macht“ (*exousía*) beziehen könne; als „von oben gegeben“ werde hier vielmehr das „(Macht) haben“ mitverstanden, also der konkrete, einer Person in bestimmten Umständen zugeordnete Besitz der Macht, nicht die staatliche Macht als solche. Die Formulierung Jesu „Du hättest keine Macht *gegen mich* (*kat' emoû*)“ wirft (c) die beiden Fragen auf, ob es überhaupt legitime (im rechtsmetaphysischen Sinne „von oben gegebene“) staatliche Gewalt „*gegen*“ (*katà*) Christus geben könne, und ob hier eben nicht doch der Einzelfall gemeint ist, der Christus allein betrifft (daher die betonte Form des Personalpronomens „*gegen mich*“). v. CAMPENHAUSEN hat schließlich (d) geltend gemacht, dass das Johannesevangelium „an allen kirchlichen Fragen auch der bestimmten Organisation, Lebensführung und Ethik mit einer so befremdlichen Gleichmütigkeit vorüberginge“, dass eine „metaphysische“ Lehre vom Staat gar nicht hineinpasste.

Der Interpretationsversuch der genannten Gelehrten scheint somit eine gute Kombination sprachlicher Tiefenschärfe und kontextueller Geschlossenheit aufzuweisen. Doch gegen eine solche Reduktion des Gemeinten auf Gottes *providentia specialis* ruft ein vermeintlich so unscheinbares Detail wie der griechische Tempusgebrauch in 19, 11 größte Skepsis hervor: Zum Ausdruck des einmalig-konkreten Ereignisses – wie PROSINGER es auffasst – müsste im Griechischen unbedingt der Aorist verwendet werden²⁵; stattdessen steht das Imperfekt („*eiches*“ – „Du hättest“) sowie eine auffällige periphrastische Konjugation²⁶ („*ên dedoménon*“ – „gegeben wäre“). Vor allem letztere

Konstruktion lässt auf Aussagen von prinzipiellerem Charakter schließen. Dies bestätigt sich bei einem Blick auf zwei ganz ähnliche Formulierungen, namentlich Jo 3, 27 und 6, 65. Im ersten Fall weist Johannes der Täufer seine Jünger zurecht, die über die Konkurrenz, die ihnen aus der Taufstätigkeit der Jünger Jesu erwächst, beunruhigt sind. Gegenüber dem messianischen Anspruch Jesu relativiert er seine eigene Täufer-Vollmacht, indem er sie vom Himmel ableitet: „Ein Mensch kann sich auch nicht eines nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben worden (*dedoménon*) ist“. Ganz eindeutig ist hier nicht von einer providentiellen Gewährung faktischen Vermögens die Rede, sondern von der prinzipiellen Nicht-Machbarkeit von „Vollmacht“ überhaupt. Dabei ist zu beachten, dass der Täufer – wie in anderen Passagen – seine abgeleitete Vollmacht der ursprünglichen Vollmacht Christi gegenüberstellt wie ein Relativum einem Absolutum: Seine eigene Vollmacht ist „vom Himmel gegeben“ – Christus aber „der aus dem Himmel kommt, steht über allen.“ (3, 31)²⁷ In Jo 6, 65 kommentiert Jesus die Tatsache, dass die Menschen nach seiner großen eucharistischen Rede ihn in Scharen verlassen, mit den Worten: „Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben worden ist.“ Jesus stellt hier die äußerliche Möglichkeit, die Heilsbotschaft zu vernehmen, einer wesentlichen inneren Unfähigkeit zu glauben gegenüber, die nur durch das „Ziehen“²⁸ oder „Geben“ des Vaters überwunden werden kann: Diese Aktivität des Vaters ist so wesentlich und konstitutiv für den Glaubensakt, dass dabei wiederum an Prinzipielleres als an eine rein faktische Fügung der Providenz gedacht sein muss²⁹.

Diese beiden Passagen werfen aber auch ein Licht auf PROSINGERS Argument, welches das *genus neutrum* des Partizips „*dedoménon*“ zum Anlass nimmt, nicht die Vollmacht, sondern vielmehr die Situation des „Macht-Habens“ als „gegeben“ anzusehen. Während in 6, 65 das Partizip auf den Infinitiv „zu mir kommen“ bezogen sein muss (da es an einem substantivischen Bezugswort fehlt³⁰), besitzt es in 3, 27 das *genuskongruente* Bezugswort „eines“. Die Konstruktion von 19, 11 nimmt formal eine Mittelposition ein: Einerseits gibt es ein mögliches Bezugswort, nämlich eben die „Vollmacht“ (*exousían*), andererseits besteht keine *Genuskongruenz* zwischen diesem Objekt und dem „gegeben“. Nun ist aber nach den griechischen Kongruenzregeln ein Bezug zu einem (substantivierten) generellen Neutrum

²³ Damit vertritt er eine exegetische Meinung, die in neuerer Zeit von M. LAGRANGE (*L'Évangile selon St. Jean*, 1936, S.483f.) vorgetragen wurde; H. v. CAMPENHAUSEN (*Zum Verständnis von Joh. 19,11 in: ThLZ 73 (7/1948)*, 387-392) verschaffte ihr einige Geltung – R. SCHNACKENBURG (*Das Johannesevangelium. Teil 3: Kommentar zu Kap. 13-21 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 4,3)*, Freiburg/Basel/Wien 1985, 301f) etwa hat sie übernommen. Es ist ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit, auch die Argumente dieser Gelehrten, die über PROSINGERS Skizzen hinausgehen, kurz zu prüfen.

²⁴ Namentlich durch den Willen des Vaters und die Unterwerfung Christi unter denselben.

²⁵ Man gehe zum Nachweis, wie konsequent im NT die Verbalaspekte unterschieden werden, die inhaltlich naheliegenden Passagen Apk 13, 6f; Mt 28, 18 und Jo 5, 22-27 durch.

²⁶ Flektiertes Imperfekt von *éinai* und Partizip Perfekt Passiv von *didomi*. Die deutschen und lateinischen Übersetzungen verwischen freilich das Spezifikum dieser ungewöhnlichen griechischen Konstruktion, bei der es sich eben nicht um ein reguläres Passiv des Perfekts (in Jo 3, 27 und 6, 65) resp. des

Plusquamperfekts (Jo 19, 11) handelt. Die Konstruktion *Kopula + Partizip* als *Prädikatsnomen* tritt übrigens bei Johannes mehrmals auf und ist semitischen Ursprungs (vgl. dazu Jörg FREY, *Die johanneische Eschatologie. Bd. II: Das johanneische Zeitverständnis*, Tübingen 1998, S. 64 Anm. 36). Die weiteren Belegstellen (1, 28; 2, 6; 3, 23; 10, 40; 11, 1; 13, 23; 18, 18.25) zeigen freilich, dass man die formale Interpretation als *Kopula + Prädikatsnomen* auch nicht übertrieben pressen darf; die Konstruktion scheint zumeist als Äquivalent für die normale konjugierte Form zu dienen, impliziert aber Nuancierungen im Verbalaspekt.

²⁷ Vgl. dazu die entsprechende Relation von „Freund des Bräutigams“ – „Bräutigam“ (3, 29). Dieses Motiv von Relativum–Absolutum durchzieht die ganze johanneische Täuferdarstellung, s. Jo 1, 7f.20-23.26f.30.

²⁸ Jesus verweist in 6, 65 auf V. 37 bzw. 44 zurück.

²⁹ Für die Dogmatik bildet daher Joh. 6, 44 einen *locus classicus* für die *gratia elevans* (z. B. L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, S. 277 oder F. DIEKAMP/K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik*, Bd. II, Münster ¹²1959, S. 455).

³⁰ Allerdings ist dieser Vers selbst nur ein Rückverweis auf vorher Gesagtes, namentlich auf 6, 32 bzw. 6, 37, wo klare substantivische Objekte „gegeben“ werden.

durchaus für jedes Bezugswort auch ohne Genuskongruenz möglich; in diesem Sinne wäre also zu verstehen „Du würdest keinerlei Macht gegen mich haben, wenn sie nicht etwas Dir von oben Gegebenes wäre“³¹. In diese Richtung deutet dann auch die Semantik: Das „Nehmen“ (in 3, 27) respektive das „Haben“ (19, 11) affiziert doch der Intention nach sicherlich dasselbe Objekt wie das „Geben“ und wird nicht seinerseits vom „Geben“ erst effiziert.

Schließlich ist es überhaupt die Frage, inwieweit eine derart strikte Unterscheidung von „Macht“ und „Macht-Haben“, wie man sie nach der Verirrung des absolutistischen Gottesgnadentums gerne sehen würde³², für die Antike nicht anachronistisch ist. Im Gegenteil beweist die überwältigende Fülle des von STRACK-BILLERBECK ad loc³³. gesammelten Materials, dass die alttestamentarische und rabbinische Literatur für denselben Sachverhalt der Ableitung der obrigkeitlichen Gewalt von Gott unbekümmert die diversesten Formulierungen wählt. Gerade das griechische Wort „exousía“ – eine Substantivierung des Verbs *exeînai* – kann nach Wortbildung und semantischem Gehalt nicht schlechterdings losgelöst von den Trägern der Macht gedacht werden. Wohl aber ist es dem Griechen durchaus möglich, in seinen Formulierungen so zu nuancieren, dass der abstrakte Aspekt der Staatsgewalt zumindest in den Vordergrund gerückt wird; in diesem Sinne muss v. CAMPENHAUSENS erstaunlicher Behauptung widersprochen werden, „exousía“ bezeichne hier „einfach das Vermögen freier Entscheidung, das Pilatus besitzt“, „[a]ndernfalls wäre schon das ‚Haben‘ der exousía auffällig“. Tatsächlich weist eben gerade die etwas mühsame Wendung „exousían échein“ (Macht haben) mit seinem Verbalabstraktum auf das Wesen der Staatsgewalt hin; für die Konstatierung des bloß faktischen Vermögens müsste man ein schlichtes „éxesti moi/soi“³⁴ erwarten.

Die auffällige Junktur „exousían échein“ rührt wohl her von der in den Digesten (50.17.37) festgehaltenen römischen Rechtsmaxime: „Nemo qui condemnare potest, absolvere non potest“. Offenbar konnten nach der römischen Rechtstheorie die zwei Vollmachten des Verurteilens und des Lossprechens unterschieden, aber nicht getrennt werden. Dass die Formulierung des Pilatus mit dieser Rechtssentenz zusammenhängt, wird nahegelegt durch die Wiederholung von *exousían* in 19, 11. Nicht wenige, wertvolle griechische Textzeugen belegen sogar die Lesart von Jo 19, 10, welche die (der Rechtssentenz entsprechende) Reihenfolge „kreuzigen – freilassen“ aufweist, die als *lectio difficilior* gelten könnte und damit den Vorrang hätte. Wenn ich recht sehe, liegt also in der Aussage des Pilatus eine Tendenz: „Ich habe nicht nur die Vollmacht, Dich zu töten – ich könnte Dich auch freilassen“. Wenn Jesus nun antwortet „Du

hättest gar keine (*oudemían*) Macht über mich (*kat' emoû*)“, so greift er damit die beiden von Pilatus genannten Vollmächte (*staurôsai se – apolýsai se*) auf³⁵; *katá* kann hier also nicht „gegen“, sondern muss „über“ bedeuten (da ja nur die Vollmacht zur Verurteilung sich eigentlich *gegen* Christus richtet, die des Freisprechens aber nicht).

Von diesem formellen, rechtlichen Hintergrund her wird nun auch der Gesamtzusammenhang klarer:

Gerade erst hat Pilatus – immerhin in der Absicht, wenn auch feige – Jesus zutiefst gedemütigt durch die Geißelung und durch die Präsentation des Dornengekrönten vor dem Volk mit den bezeichnenden, prägnanten Worten „Ecce homo“ („Sehet den Menschen“). Nun hört er von den Anklägern über Jesu göttlichen Anspruch, „fürchtete sich noch mehr“ und fragt ihn: „Woher bist Du?“ (19, 8f) – eine Frage, die sich nach zwei Sinn-ebenen hin entfaltet, wie dies bei Johannes sehr häufig der Fall ist³⁶. Zum einen handelt es sich um eine juristische Ebene: Er versucht, den Prozess auf die Frage nach der Zuständigkeit des Gerichts zu bringen (*status translationis* – in der Fachsprache der Rhetoren) und so sich aus der Verantwortung zu stehlen, wie er dies ja immer wieder tut³⁷. Zum anderen schwingt aber in dieser Frage doch auch die insgeheimen Angst des Pilatus mit, es könne sich bei dem Angeklagten um ein wie auch immer geartetes göttliches Wesen handeln, an dem er sich nicht vergehen dürfe³⁸. Der Fortgang des Gesprächs weist Parallelen zum ersten Verhör (18, 33-39) auf, in welchem es um Jesu Königswürde geht: Jesus retardiert zunächst den Gesprächsfluss – hier durch sein hoheitsvolles Schweigen (19, 9), dort durch die Nachfrage an Pilatus „Sagst Du das aus Dir selbst, etc.“ (18, 34). Pilatus reagiert jeweils verärgert, unangenehm berührt durch den persönlichen Appellcharakter von Jesu Verhalten – und beharrt auf seiner Frage (19, 10 resp. 18, 35). Nun folgt im ersten Verhör eine zwar durchaus klare Antwort Jesu – aber keine ganz direkte mit „Ja“, wohl aber mit der Implikation, dass von Jesus keine Bedrohung für den weltlichen Herrscher ausgeht („Mein Reich ist nicht von dieser Welt etc.“ 18, 36)³⁹. Genauso ist es im zweiten Verhör: Die Aussage Jesu „Über *mich* hättest Du gar keine Macht, wäre sie nicht etwas Dir von oben Gegebenes“ muss letztlich als Antwort auf die Frage „Woher bist Du?“ verstanden werden: Über Jesus hat Pilatus an sich überhaupt keine richterliche Zuständigkeit, da dieser – so muss man dem Duktus des

³¹ cf. A. MENGE, S. 105 (25.2).

³² Gerade in der Annahme, dass selbst die konkrete, real existierende Machtverteilung und nicht nur die staatliche Gewalt als solche als göttlich konstituiert und sanktioniert angesehen wurde, lag die große Problematik des absolutistischen „Gottesgnadentums“, welches von der mittelalterlichen Herrscherauffassung logisch konsequent in der letztlich entscheidenden Frage des Widerstandsrechts abwich (vgl. K. BOSL, Art. „Gottesgnadentum“ in: LThK, Freiburg ²1986, Bd. 4., 1111-1113).

³³ ad Jo 19, 11 wird auf ad Röm 13, 1ff. verwiesen (s. o. Anm. 12), wo das ganze Material gesammelt vorliegt.

³⁴ Wie in 18, 31.

³⁵ Natürlich geht *oudemían* in machtvoller Rhetorik noch über diese zwei Gewalten hinaus, sonst wäre ja *oudetéran* zu erwarten.

³⁶ Verwiesen sei z. B. auf das Logion vom Menschensohn, der, wenn er „erhöht ist, alles an sich ziehen wird“ (12, 32) – die Deutung dieses vor dem jüdischen Volk (!) gesagten Rätselwortes auf eine messianische Apotheose ist so naheliegend, dass der Evangelist auktorial eingreift, um den tieferen Sinn ans Licht zu befördern: „Dies sagte er, um die Art seines Todes anzudeuten“ (12, 33) Dazu jetzt Chr. GNILKA, a. a. O. 47-54. Ähnliche Beispiele sind auch das Wort Jesu zur Samaritanerin 4, 10 und das Wort von der Wiedergeburt „von oben“ – oder „von neuem“, wie sein Gesprächspartner es versteht (3, 3).

³⁷ Vgl. v. a. Lk 23, 5-7, aber auch Jo 18, 31 und direkt zuvor in 19, 6.

³⁸ Die Frage nach der Herkunft Jesu ist im Johannes-Evangelium praktisch stets mit derjenigen nach seiner metaphysischen Herkunft, nach Präexistenz und Messianität verbunden, vgl. z. B. 7, 27f.40-43.50-52; 8, 19.

³⁹ Ein ähnliches Schema von Frage – Retardation – drängender Nachfrage – Antwort weist auch das Verhalten Jesu vor dem Synedrium auf, vgl. Jo 18, 19-23, Lk 22, 66-71, Mk 14, 60-62, Mt 26, 62-62.

Gesprächs nach verstehen – in der Tat Gottes Sohn ist⁴⁰. Jesus geht also von der Frage nach der territorialen Zuständigkeit zu derjenigen nach den metaphysischen Verhältnissen über. Und doch hat Pilatus nun Vollmacht über ihn – und sogar mit einigem Recht, denn sie ist ihm „von oben gegeben“.

Genau an dieser Stelle drängt sich die Frage auf: Spricht Jesus hier von einer faktischen Gewährung der Macht an Pilatus (wie PROSINGER meint), oder von einer Metaphysik der Macht, die als Teilhabe und Auftrag „von oben gegeben wird“? Nach allem, was hier bislang zum Tempus- und Sprachgebrauch, zur Parallele von Joh. 3, 27 (und 6, 65) sowie zum Duktus des Gesprächs, der auf das Metaphysische hinführt, aufgeführt worden ist, meine ich, dass eine Interpretation des Logions im Sinne dieser metaphysischen Grundlagen nicht nur möglich ist, sondern sogar große Vorteile aufweist. Die „Gegebenheit“ der Macht, von der Jesus spricht, muss im Kontext nämlich drei Funktionen erfüllen: Sie muss (1) erklären, warum dann Pilatus eben doch Macht hat über Christus⁴¹, sie muss (2) Pilatus hinsichtlich der moralischen Bewertung der Situation zumindest unter gewissen Aspekten rechtfertigen und sie darf (3) der Auslieferung Christi an Pilatus durch den Hohenpriester und die Ältesten des Volkes (vgl. 18, 35⁴²) nicht zukommen⁴³. (1) wird von beiden Auslegungen gewährleistet: Die faktische Gewährung der Macht an Pilatus durch den väterlichen Heilswillen, die Unterwerfung Christi und die göttliche Providenz kommt sehr wohl für die Tatsache auf, dass Christus trotz seiner Gottessohnschaft vor Pilatus als Angeklagter steht. Stärker am Duktus des Gesprächs orientiert sich aber auch hier die „metaphysische“ Auslegung, die nicht die bloße Faktizität der Situation erklärt, sondern den Aspekt der rechtlichen Zuständigkeit, der von Christus ins Metaphysische verlagert worden ist, berücksichtigt: Wenn Pilatus – als bloßer Mensch – dennoch über den Gottmenschen staatlich-richterliche Gewalt ausübt, so ist dies nur dadurch erklärbar, dass seine Gewalt selbst ihrem Wesen nach ein legitimer göttlicher Auftrag ist. Ganz offenbar aber könnte weder die bloß faktische Gewährung der Macht an Pilatus seine moralische Situation verbessern (2), noch könnte dem Synedrium in irgendeiner Weise abgesprochen werden, dass es Christus nur dank göttlicher Gewährung⁴⁴ an Pilatus ausliefern konnte (3)! Sollte wirklich die *Gewährung der faktischen* Macht über Jesus an Pilatus diesen im Gewissen entlasten? Wohin dies führen kann, zeigen zwei erstaunliche Beispiele: Peter ABÆLARD zitiert in seinem berühmten Werk „Sic et non“ zum Beweis seiner These 31 „Dass Gott auch Ursache und Urheber der Übel ist“ einen aufschlussreichen Text von PSEUDO-AUGUSTINUS⁴⁵: „Denn man sagt, dass alles, was Gott erlaubt, geschieht,

weil, wenn er etwas nicht erlaubt, es nicht geschieht. Deshalb sagt der Herr zu Pilatus: ‘Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben her gegeben.’ „Von Paul TIL- LICH existieren aus dem Jahr 1909 zwei Passionspredigten⁴⁶, die deren Herausgeber andernorts⁴⁷ wie folgt zusammenfasst: „In einer anderen Passionspredigt [gemeint ist die 4.] bietet Tillich eine Theorie der Sünde ... Das Thema der Predigt lautet: ‚Das Böse, ein Werkzeug in der Hand Gottes‘. Er geht dabei von dem Wort des Pilatus [sic!] im Johannesevangelium aus, wonach ihm die Macht, Jesus zu kreuzigen oder loszugeben, von oben – also von Gott – gegeben sei (Joh. 19,10f.). Tillich deutet dieses Wort so: Die Sünde des Kaiphas und die Sünde des Pilatus sind Werkzeuge Gottes zur Durchführung seines Heils- und Liebeswillens (37). ... Tillich [spricht] von dem göttlichen und zugleich widergöttlichen ‚Willen zur Sünde‘. Gott läßt die Sünde geschehen (dies ist sein Ja zur Sünde). Daß er die Sünde geschehen und sich auswirken läßt, ist aber zugleich sein Gericht über die Sünde, sein Zorn. Der Sünder erfährt den Zorn Gottes, indem er die Wirkung und Folgen der Sünde zu spüren bekommt. Gerade darin erfährt er aber Gott in seiner Einheit von Ja und Nein⁴⁸“. Es sollte bedenklich stimmen, dass diese Dialektik sowohl bei dem Mönch des 12., als auch bei dem Gelehrten des 20. Jahrhunderts entwickelt wird aus der Interpretation des Logions Joh. 19, 11 im Sinne einer „faktischen Gewährung“⁴⁹.

Die Auslegung des Verses im Sinne der Teilhabe der Staatsgewalt an der Autorität Gottes aber kann unter klar bestimmten Aspekten auch die oben genannten Bedingungen (2) und (3) erfüllen. Ausgangspunkt ist, dass Pilatus in typisch römischem Aberglauben gefürchtet haben muss, allein die bloße Tatsache der Ausübung richterlich-staatlicher Gewalt über Jesus könnte ein Frevel sein. Diesbezüglich kann Christus gleichermaßen Pilatus‘ Anmaßung in die Schranken weisen wie seine Ängste beruhigen: Als Vertreter der göttlichen Autorität – und nur so, nicht kraft autonomer Machtfülle! – handelt Pilatus nicht a priori gottlos, wenn er über den Gottmenschen Vollmacht ausübt⁵⁰. Was ist dann die „Sünde“, von der Christus spricht? Im Johannesevangelium gibt es, kühn gesprochen, eigentlich nur *eine*

⁴⁰ Aus dieser einmaligen Eigenschaft des Angeklagten, die seinen Kasus juristisch so besonders macht, erklärt sich nun auch die betonte Form des Personalpronomens „über *mich*“ (kat’emoi).

⁴¹ Dies erfordert das irrealer Kondizionalgefüge „Du hättest keine Macht, wenn es Dir nicht gegeben wäre“.

⁴² Die neueren Exegeten sind sich einig, dass mit dem parados nicht Judas gemeint ist – den Pilatus ja gar nicht persönlich kannte – sondern die Hohenpriester samt Synedrium; mithin steht parados im generellen Singular.

⁴³ Ohne (2) und (3) könnte nicht „deswegen“ ihre Sünde größer sein.

⁴⁴ Im obigen Sinne des väterlichen Heilsplanes, der Unterwerfung Christi und der göttlichen Providenz.

⁴⁵ PL 35, 2269; ABÆLARD hält es für einen Text des hl. Augustinus selbst.

⁴⁶ In P. TIL- LICH, Frühe Predigten (1909-1918). Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von E. Sturm, Berlin 1994 (Gesammelte Werke Bd. 7) sind es die Nummern 4 (S. 34) und 6 (S. 44).

⁴⁷ I. NORD/Y. SPIEGEL, Spurensuche: Lebens- und Denkwege Paul Tillichs, Münster 2001 (Tillich-Stud. Bd. 5), 88.

⁴⁸ Man beachte die mehr als zufällige wörtliche Übereinstimmung dieser typisch dialektischen Floskel mit ABÆLARDS Buchtitel!

⁴⁹ Es ist daher nicht verwunderlich, dass gut katholische Exegeten, die diese Interpretation vertraten, immer Schwierigkeiten mit dem entscheidenden Kausalkonnex „deswegen“ hatten: So etwa der berühmte Jesuit Cornelius A LAPIDE (1567-1637) in seinen Commentaria ad Joannem ad loc.: „Difficilis est hic connexio quam exigit tò ‚propterea‘“ (vgl. auch LAGRANGE, a. a. O. S. 483). Seine nähere Erklärung wirkt dann doch etwas gewaltsam: „Tu non habes in me ullam potestatem, et quia ego innocens sum, et quia possem me eripere si vellem; sed Pater meus vult ut me tibi tradam atque subijciam, ut perficiatur opus humane redemptionis, atque ad hoc permisit , ut tu Iudaeorum accusationi et voluntati acquiesces, et in me exerceas tuam potestatem, quam minime exerceres, nisi isti me accusassent: propterea isti, qui te obtinent et urgent ut potestatem istam permissam exerceas, magis peccant quam tu.“ PROSINGER umgeht das Problem dieses logischen Nexus mit den allgemeinen Worten: „Es geht in 19,11 um die gegen Jesus ... gerichtete Macht, und um Verantwortung und Schuld“.

⁵⁰ Wie ja etwa auch Jesu Eltern dies taten.

Sünde, nämlich den Unglauben gegenüber Christus (Jo 16, 9)⁵¹. So wird der Vergleich mit den jüdischen Anführern verständlich: Wenn auch Pilatus bereits Jesus ungerecht behandelt hat, so ist doch zumindest das „Vollmacht-Haben“ nicht Ausdruck mangelnden Glaubens⁵². Die Auslieferung Christi an Pilatus durch die jüdischen Autoritäten aber ist reinster Ausdruck ihres verstockten Unglaubens⁵³. Pilatus also handelt noch nicht in vollendetem Unglauben – er befindet sich freilich schon auf einer schiefen Bahn. In diesem Verständnis aber werden Jesu Worte – wiewohl unter einem Gesichtspunkt eine Beruhigung für Pilatus: Die Legitimität seiner Macht wird nicht angezweifelt! – doch nicht zu einem unpassenden moralischen Einschläferungsversuch im Moment der Krisis: Sollte auch er sich nun für ein Handeln im Unglauben *gegen* Christus entscheiden, so wird er sich in der Tat versündigen wie die jüdischen Ankläger auch⁵⁴. Christus fordert Pilatus also majestätisch zum Glauben an seine Gottheit auf, er beschwichtigt ihn keineswegs in seinem verbrecherischen Opportunismus. Nur so wird die Fortsetzung des Evangeliums verständlich: „Von da an suchte Pilatus ihn freizulassen ...“⁵⁵.

Von diesem Gesamtergebnis her erscheint auch v. CAMPENHAUSENS Einwand (d), das Johannes-Evangelium beschäftige sich gar nicht mit sozialem Fragen, daher auch Jo 19, 11 nicht im Sinne einer Aussage über die Staatsgewalt verstanden werden könne, als eine *petitio principii*. Ganz im Gegenteil ist das „Über mich hättest Du gar keine Macht, wenn sie nicht etwas Dir von oben Gegebenes wäre“ zu deuten als eine Variation des leitenden johanneischen Prinzips: „Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn gemacht worden – und die Welt hat ihn nicht erkannt. Er kam in sein Eigentum – und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Jo 1, 10f). Die Staatsgewalt, auf der Pilatus in unwilliger Eitelkeit seine Autorität vor Jesus begründen will, ist nur von der göttlichen Autorität dessen abgeleitet, „durch den alles gemacht ist“. Im Gegensatz zu Johannes dem Täufer hat Pilatus letztlich vor der Herausforderung dieser Konfrontation von Relativum und Absolutum versagt. „Sein Eigentum“ aber – das auserwählte Volk – hat den Gottmenschen verworfen, indem es ihn der staatlichen Gewalt (der Heiden!) auslieferte. Das jo-

hanneische Prinzip der Verwerfung des Logos durch diejenigen, die alles sind und haben durch ihn, wird hier gewissermaßen an der für das AT und das rabbinische Judentum ganz gängigen Fragestellung der Herleitung der obrigkeitlichen Gewalt von Gott durchdekliniert. Es handelt sich also keinesfalls um unpassende „staatsphilosophische“ Erörterungen, sondern um die Anwendung eines heilsökonomischen Prinzips.

Ich meine, dass sich die geringsten Schwierigkeiten bei der hier vorgelegten Deutung des schwierigen Passus ergeben; ich bestreite freilich nicht, dass man vor allem bei einer weniger strikten Beachtung des kausalen Nexus von 11b auch „katholischerweise“ zu anderen Ergebnissen kommen könnte (wie z. B. Cornelius a LAPIDE). Wäre Jo 19, 11 die einzige Stelle der neutestamentlichen Literatur, die von der „Gegebenheit“ staatlicher Autorität von oben spräche, so könnte man konzedieren, dass der biblische Nachweis⁵⁶ dieser Lehre im NT sehr schwierig wäre. Eine entsprechende Zurückhaltung hätte man sich aber auch von PROSINGER gewünscht, dessen Stil an dieser Stelle nicht geeignet ist, die Sachlichkeit der Diskussion zu fördern. Ist es – nach all dem Gesagten – wirklich so: „Wer meint, mit Joh. 19, 11 ... ‚Staat machen‘ zu können, und dann keine Erklärung findet für 19, 11b ..., der trampelt durch das Johannes-Evangelium wie ein Elefant durch einen Porzellanladen“? Muss man Gelehrte vom Format eines A. SCHLATTER, eines F. TILLMANN, eines K. ALAND, der Kommentatoren STRACK und BILLERBECK, die alle für das Verständnis von Jo 19, 11 auf Röm 13, 1 verweisen, muss man große Exponenten der kirchlichen Überlieferung wie einen hl. THOMAS VON AQUIN, einen Papst PIUS XI⁵⁷ wirklich so abqualifizieren? Wäre es nicht angemessener, die Komplexität der mit dieser Stelle verbundenen Probleme und damit die mögliche Vielfalt von Lösungsansätzen einfach anzuerkennen?

3. Die Vaterschaft (Eph 3, 14f)

14, „Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater (unseres Herrn Jesus Christus), 15 von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat.“

PROSINGER kommt im Rahmen seiner Ausführungen auf diese Passage zu sprechen und warnt: „Falls sich die Behauptung einer Vorrangigkeit des Mannes vor der Frau und der staatlichen Autorität vor der Eigenverantwortung des Individuum (sic!) in seiner personalen Existenz auf eine ‚patriarchalische Ordnung‘ und somit auf scheinbar biblische Grundlage stützen will, sei zunächst richtiggestellt, dass väterliche Autorität zwar eine besondere Teilnahme an der Autorität des Vaters Jesu Christi bedeutet ..., aber dass diese nur kniend und demütig empfangen

⁵¹ Hier würde wohl kaum die geradezu der Moralkasuistik zugehörige Frage verhandelt werden, ob der böswillig denunzierende Volksgenosse oder der erpresste, ungerechte Verurteiler mehr sündigt.

⁵² Man ist wohl zu sehr davon ausgegangen, dass der Vergleich hier gezogen wird zwischen Pilatus „im Falle er Christus zum Kreuz verurteilen wird“ und den jüdischen Denunzianten, und vielleicht ist genau deshalb der Text von 19, 10 so umgestellt worden, dass das „Kreuzigen“ das Schlusswort bildet und in 19, 11 weiterklingt; in diesem Sinne wäre die umgekehrte Lesart eine *lectio difficilior*. Vermutlich haben christliche Ausleger also zu wenig den heidnischen Aberglauben des Pilatus in Betracht gezogen, demzufolge nicht nur aktives Handeln schuldhaft sein kann. Cornelius a LAPIDE a. a. O. scheint die Zusammenhänge mehr gefühlt als erkannt zu haben, wenn er – etwas unentschieden – den „Pilatus potestatem exercens“ zum Vergleich heranzieht, wobei „potestatem exercere“ ergebnisindifferent ist wie „potestatem habere“, aber aktiver als dieses.

⁵³ Diese Einheit von verstocktem Unglauben und *parádoxis* kommt sehr gut zur Geltung in der Petrus-Predigt in Apg 3, 13: „Gott ... verherrlichte seinen Sohn Jesus, den ihr ausgeliefert und vor Pilatus verleugnet habt“.

⁵⁴ Nicht umsonst heißt es – später! – im Evangelium über ihn: „dann übergab er ihn ihnen zur Kreuzigung“ (Jo 19, 16 vgl. 18, 36). Pilatus macht sich also letztlich auch selbst des ungläubigen *paradóunai* schuldig.

⁵⁵ AUGUSTINUS (tract. CXVI) kommentiert dies mit den Worten: „‘Exinde’ itaque intelligendum est ‚propter hoc‘, idest ‚ex hac causa‘, ne haberet peccatum.“

⁵⁶ Anders steht es m. E. mit dem Traditionsbeweis und dem kirchlichen Lehramt, doch gehört diese Frage nicht in die Kompetenz des Philologen. Hingewiesen sei nur auf die entsprechenden Passagen in den Enzykliken „Diuturnum illud“ (§9) von LEO XIII, „Notre charge apostolique“ (I. Kap.) von PIUS X.; „Ubi arcano“ (§39f.) von PIUS XI, die Ansprache PIUS XII* an eine Gruppe der „Jungen Union“ vom 28. 03. 1957 und den KKK JOHANNES PAULS II. §§1897-1903.

⁵⁷ THOMAS (super Ioannem Lect II.2394): „Primo docet de suae potestatis origine ... a Deo, a quo est omnis potestas.“ PIUS XI (Ubi arcano §40): „Und unser Herr Jesus Christus ... erklärte, sogar in Pilatus die ihm von oben gegebene Macht zu achten.“

werden kann“ (3-4/2010, 104) – eine Warnung, die er in ähnlicher Form später (9-10/2010, 364) wiederholt. Hiermit möchte PROSINGER wohl das Zustandekommen von Autorität nicht bereits als natürlich gegeben, sondern von der übernatürlichen Haltung des menschlichen Amtsträgers abhängig machen.

So angemessen eine pastorale Mahnung an die Amtsträger zur Demut sicherlich ist, so wenig kann freilich damit die oben genannte Passage aus dem Epheserbrief als zutreffend ausgelegt gelten. Weder in Eph 3, 14 noch einen Vers später wird eine Bedingung für die Konstitution von Autorität aufgestellt – wenn Paulus persönlich (wohlgemerkt als Haltung des Bittstellers für die Gemeinde von Ephesos, nicht zur Erlangung von Autorität!) die Knie beugt, so ist dies gewiss vorbildlich, hat aber mit der Konstitution von Autorität zunächst offenbar gar nichts zu tun. Unterschiedlos wird „jede Vaterschaft“ und zwar „im Himmel und auf der Erde“ in ihrer Benennung von Gott abgeleitet. Die preisende Prädikation Gottes als „Namengeber“ (Eponym) aller Vaterschaft⁵⁸ erhält ihren kontextuellen Sinn daher, dass Gott im Folgenden als der wahre Vater dargestellt wird, von dem erbeten wird, dass er seine Gläubigen schrittweise „erstarken lässt“, bis sie „ganz erfüllt“ werden „bis hin zur ganzen Fülle Gottes“. Wenn also schon irdische „relative“ Väter so für ihre Kinder sorgen – um wieviel mehr wird dies dann der „Vater an sich“ tun!

Das mit der Eponymität Gottes für jegliche „patriá“ Gemeinde ist also ein Verhältnis einer seinsmäßigen Analogie⁵⁹: Jede kontingente Vaterschaft auf Erden existiert nur als Teilhabe an der absoluten Vaterschaft Gottes, nicht aus sich selbst heraus. Diese Analogie zwischen der göttlichen und der väterlichen Autorität öffnet aber auch Raum für eine weitere analoge Zwischenstufe natürlicher kontingenter Autorität, nämlich derjenigen des Staates. Gerade für die römische Welt, für welche

der Begriff der „pietas“ etwa die ehrfürchtige Pflichtgesinnung gegenüber den Eltern, den Ahnen, dem Staat und den Göttern bezeichnet⁶⁰, liegt der analogische Schluss vom Vater auf den Staat nahe: Wo also der eine ein abgeleitetes Analogon göttlicher Autorität ist, ist es der andere auch. Dabei ist die Stufe der staatlichen Autorität mit derjenigen des Familienvaters nicht nur durch Analogie, sondern auch durch historische Kontinuität verbunden – findet sich doch ein historisches Kontinuum von frühen, sippenbezogenen auf spätere, im eigentlichen Sinn politische Sozialformen menschlichen Lebens⁶¹. Dass der Staat seinen wesentlichen Auftrag und seine dazu benötigte Autorität von Gott herleitet – ähnlich wie es um den Vater in der Hausgemeinschaft steht – scheint mir daher mit Notwendigkeit aus Eph 3, 14 hervorzugehen⁶².

Die natürliche Autorität wird von PROSINGER grundlos in Misskredit gebracht, wenn er behauptet „Diese Art von Über- und Unterordnung, sei es in der Gemeinschaft der Ehe oder des Staates, sollte deshalb nicht als patriarchalisch, sondern als *machismo* oder Sozial-Darwinismus bezeichnet werden“. Als Beleg dafür behauptet er, dass nach Mk 10, 42-45 „die Kategorie des Herrschens und Sich-Bedienenlassens ... in der Ordnung der Gnade überhaupt nicht mehr [greife]“ (104). Hier werden schlicht und einfach mehrere Ebenen durcheinander gebracht: Will PROSINGER etwa damit sagen, dass Herrschaft an sich unchristlich sei? Vielmehr scheint er den paradoxalen Charakter des Herrenwortes völlig zu übersehen, der nach einer Auflösung durch Differenzierung verschiedener Ebenen verlangt⁶³. Ähnlich werden Ebenen vermischt, wenn PROSINGER die Hierarchie in der Ehe – so klar bezeugt durch die diversen christlichen Haustafeln der Apostelbriefe – mit Verweis auf 1 Kor 11, 11f einebnet (106) oder mit Verweis auf 1 Kor 7 und Eph 5 spirituellistisch verdunsten lässt (105).

4. Die Steuermünze (Mk 12, 17)

17, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“

⁵⁸ Die schon in der Väterzeit belegte, in der neueren Exegese fast durchweg vertretene Position, das griechische Nomen patriá bezeichne hier gar nicht das Abstraktum „Vaterschaft“ – eine angeblich gar nicht belegte Bedeutung – sondern vielmehr das Konkretum „Sippe“ / „Familiverband“, ist mehr als zweifelhaft. LSJ gibt z. B. die sehr wohl abstrakte Bedeutung „lineage, descent“ an. Die „res ipsa“ eines Descendenzverhältnisses aber kann man von zwei Seiten betrachten: von den Nachkommen aus – als „Abstammung“ – oder vom Erzeuger aus: als „Vaterschaft“. Selbst wenn Paulus der einzige Beleg für die letztere Bedeutung wäre, müsste und dürfte man daher – sofern der inhaltliche Kontext diese Annahme begünstigt – eine solche in Betracht ziehen, ist doch gerade Paulus, wie auch das ThWNT s. v. zugesteht, bekannt für Neologismen und semantische Umprägungen; die Übernahme des Wortes in dieser Bedeutung bei späteren griechischen Kirchenvätern (LPGL s. v.) zeigt darüber hinaus, dass Paulus damit gar nicht einmal ‚ungriechisch‘ formuliert hätte. Nun legt der paulinische Kontext aber die Bedeutung „Vaterschaft“ sehr nahe: Der Bezug zum vorausgehenden „Vater“ (patéra) ist offenkundig; es kann nicht gemeint sein, dass irgendwelche Stämme ihre jeweiligen Stammesnamen von Gott erhalten (wie die Sterne ihre Namen in Ps 147, 4), sondern dass der Begriff der patriá selbst sich von Gott dem Vater ableitet. Dies geht aber nicht ohne den logischen Rekurs auf das „Vater-Sein“, die „Vaterschaft“. (Alle Stämme können insofern als patriá bezeichnet werden, als sie sich von einer Vaterschaft herleiten, die wiederum ein Analogon zur göttlichen Vaterschaft darstellt). Auch der Zusammenhang mit dem Folgenden setzt die Bedeutung voraus, die der Vulgata-Übersetzer angenommen hat, wenn er es treffend mit „paternitas“ wiedergibt (s. u. im Volltext). Nicht nur bei einer Reihe von Kirchenvätern und im Mittelalter wird die Stelle so verstanden, sondern bis hin zu neueren Enzykliken – etwa in *Humanae Vitae* 8 und *Redemptoris Custos* 8.

⁵⁹ Wie sie auch in dem Herrenwort von Mt 23, 9 vorausgesetzt ist: „Auch als Vater sollt ihr niemand von euch anreden auf Erden, denn einer ist euer Vater, der im Himmel.“

⁶⁰ vgl. C. KOCH pietas, RE 20.1, 1941, 1221-1232.

⁶¹ Daher ist die tendenziöse Feststellung PROSINGERS (101), „daß die Einbindung des Menschen in eine über Ehe und Familie hinausgehende staatliche Gemeinschaft auch nicht annähernd auf eine ähnliche An-Ordnung Gottes zurückgeht, weder in der ursprünglichen Schöpfungsordnung, noch in der christlichen Heilsordnung“, nichtssagend. Dies bedeutet ja nur, dass die Familie dem Staat logisch und seinsmäßig vorausliegt und somit ein staatlicher Totalitarismus und Kollektivismus unchristlich ist. PROSINGER muss darum auch zugeben, dass in der Feststellung Gottes „Nicht gut ist es, daß der Mensch allein sei“ (Gen 2, 18) die „Sicht des Menschen als zöon politikón“ grundgelegt ist und dass der Auftrag Gottes (Gen 1, 28) zur Unterwerfung der Erde „einen Zusammenschluß zu menschlicher Gemeinschaft zu erfordern“ scheint. Somit ist also der Staat sehr wohl ein Objekt der göttlichen Schöpfung.

⁶² PROSINGER will aus der Analogie von Vaterschaft und staatlicher Autorität ableiten, dass dadurch der Staat „vor der Eigenverantwortung des Individuum (sic!) in seiner personalen Existenz“ Vorrang habe. Doch dieser Analogieschluss von der väterlichen Autorität auf den staatlichen Totalitarismus wäre nur statthaft, wenn auch der Vater unbegrenzte Vollmacht über die Angehörigen seiner Familie „in ihrer personalen Existenz“ hätte. Dass eine solche Verzerrung von Autorität mit einer analogen Herleitung von der göttlichen Autorität nicht gemeint sein kann, müsste PROSINGER eigentlich zugestehen.

⁶³ Diese könnte etwa so aussehen, dass die formale subjektive Intention des Handelnden stets die des Dienens sein müsse, nicht aber die objektive Materie der Handlung.

Der paradoxe Charakter des berühmten Herrenwortes über die Steuermünze wird dagegen von PROSINGER im Sinne einer Abwertung des Staates übertrieben. Gewiss sieht er zu Recht in ihm einen Weisheitsspruch, in dem nicht „Gott etwa mit des Menschen privater Innerlichkeit abgefunden würde.“ (11-12/2009, 386). Dass aber solch ein Rätselwort letztlich doch eine mögliche differenzierte Auflösung besitzt, verdeckt PROSINGER mit dem etwas spöttischen Wortspiel, „daß hier keine partiellen Kompetenzbereiche und Pflichtenkreise schiedlich-friedlich nebeneinandergestellt werden“ (ebd.)⁶⁴. Es soll nun keine ausführliche Exegese der nachgerade zu Tode kommentierten Perikope versucht werden; hier interessiert einzig die Frage, ob durch den Spruch Jesu die staatlichen Belange und Ansprüche als prinzipiell berechtigt akzeptiert werden⁶⁵, oder ob der Spruch vielmehr – wie PROSINGER meint – eine eschatologisch begründete, prinzipielle Verachtung des Römerstaates beinhaltet. Dazu hat H. G. KLEMM in einem Aufsatz, in welchem er einen Ansatz des Exegeten J. D. M. DERRETT aufarbeitet⁶⁶, einen interessanten Aspekt ins Spiel gebracht, nämlich ein mögliches *fundamentum in scriptura* der Antwort Jesu, namentlich in Koh 8, 2: „(Ich) Beachte den Mund des Königs und das Wort des Eides Gottes“. Er erwähnt dabei, dass bereits kein Geringerer als C. A. LAPIDE den Kohelet-Passus mit den Worten kommentierte: „Beachte den Mund, d. h. die Gebote des Königs, aber noch mehr beachte die Eide, kraft derer Du Gott verpflichtet bist, so dass Du, falls der König irgendetwas Gottwidriges befiehlt, sagst: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“⁶⁷ Hier liegt natürlich kein spießbürgerliches „Nebeneinander“ des staatlichen und des religiösen Bereiches vor – wie es immer wieder ungerechterweise von progressiven Exegeten unterstellt wird – sondern ein differenziertes, dynamisches In- und Übereinander, welches der Aussageabsicht Jesu wohl am besten entspricht⁶⁸, getragen von einer für die Weisheitsliteratur typischen, grundsätzlich positiven Sicht des Staates. Das berühmte Herrenwort ist also mitnichten eine Absage an die göttliche Herkunft der staatlichen Autorität, sondern eher eine Bestätigung ihres analogen Stufenverhältnisses.

5. Die dritte Versuchung Christi (Mt 4, 8-10)

8, „Abermals nahm ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg, zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sagte zu ihm: 9, ‚Dies alles will ich Dir geben, wenn Du niederfällst und mich anbetest.‘ 10 Da entgegnete ihm Jesus: ‚Weiche, Satan! Denn es steht geschrieben: ‚Du sollst den Herrn Deinen Gott anbeten und ihm allein dienen!‘“

PROSINGER versteht als den weiterführenden Rahmen seiner Ausführungen die aktuelle „Auseinandersetzung um die Frage, inwieweit der Staat das Recht und die Pflicht habe, die wahre Religion zu fördern und Irrtümer auszugrenzen“ (3-4/2010, 99). Im Grunde sind seine Ausführungen also als Vorarbeit zur Frage der Religionsfreiheit zu verstehen, zu welcher er auch abschließend einige Argumente skizziert (9-10/2010, 364-6). Ohne ihm gänzlich auf dieses heikle Gebiet⁶⁹ folgen zu wollen, sei ihm abschließend nur noch in einem diesbezüglichen, inzwischen offenbar populären Missverständnis⁷⁰ widersprochen, namentlich der Auslegung der dritten Versuchung Christi. PROSINGER schreibt: „Insofern wäre es destruktiv und diabolisch, wenn sich die Kirche eines weltlichen Armes bediente. Genau diese Versuchung hat Christus in der Wüste zurückgewiesen.“ (11-12/2009, 388) Ohne Anspruch auf forschungsgeschichtliche Vollständigkeit möchte ich diesen Verständnisansatz in das Reich der Romanliteratur verweisen – näherhin auf DOSTOJEWSKIJS berühmte Erzählung vom Großinquisitor aus „Die Brüder Karamasow“. Dort beklagt (in einer fiktiven Erzählung des selbsternannten Atheisten Iwan) der Widersacher Christi – der Großinquisitor – das „Unwissen“ Jesu, mit dem dieser „jene letzte Gabe, die er dir anbot, indem er dir alle Reiche der Welt wies“, ablehnte. „Hättest Du die Welt und den Purpur Cäsars angenommen, so hättest Du das Weltreich gegründet und dem Weltall Frieden geschenkt. ... Du brütest Dich mit Deinen Auserwählten, aber Du hast ja nur Auserwählte, wir aber werden allen Ruhe bereiten.“ Doch so großartig DOSTOJEWSKIJS Binnenerzählung unter literarischem Gesichtspunkt ist – einer sauberen philologischen Exegese kann sie nicht standhalten. Christus wehrt sich nicht gegen die Königsherrschaft über die Welt – er wehrt sich gegen die zuvor von ihm geforderte Anbetung Satans; dies wird ganz eindeutig aus seiner Reaktion: „Weiche, Satan! Denn es steht geschrieben: ‚Den Herrn, Deinen Gott, sollst Du anbeten und ihm allein dienen!‘“. Papst BENEDIKT XVI hat dagegen in seinem Jesus-Buch⁷¹, in dem er erstaunlicherweise ebenfalls dieser durch den Evangelientext nicht gedeckten Auslegung Raum gibt (S. 67-72), dennoch selbst den Ansatz aufgewiesen, von dem aus die dritte Versuchung richtig verstanden werden kann – den Bezug zu Mt 28, 16-18. Jesus deklariert dort „auf dem Berg“, nach seinem Leiden und seiner Auferstehung,

⁶⁴ Die glorreiche Paronomasie „schiedlich-friedlich“ geht übrigens auf H. v. CAMPENHAUSEN, Die Kirche und der Staat nach den Aussagen des N. T., in: A. RICHARDSON/W. SCHWEITZER (Hrsg.), Die Autorität der Bibel heute, Zürich 1952, S. 342f. zurück und wurde von R. PESCH, den PROSINGER zitiert, übernommen.

⁶⁵ Dies ist neutral ausgedrückt das, was PROSINGER polemisch-pejorativ mit „schiedlich-friedlich“ bezeichnet.

⁶⁶ Die Frage nach der kaiserlichen Steuer. Zu einer brisanten Jesus-Geschichte und ihrer Struktur, in: H. G. KLEMM, Studien zur Geistes- und Theologiegeschichte. Zum 60. Geburtstag des Autors herausgegeben von K. HIMMELREICH und R. HÜPPE/Emmy-Noether-Gymnasium, Erlangen 1995. Er enthält allerdings neben vielem Bedenkenswerten auch manch Zweifelhafte.

⁶⁷ Commentarius in Ecclesiasten, Antwerpen 1725, S.239ff., eigene Übersetzung.

⁶⁸ Jesus sollte ja von den Fragestellern vor genau das Dilemma gestellt werden, welches neueren Exegeten paradoxerweise als Interpretament seines Antwortspruches gilt: Entweder resignative Ergebnislosigkeit in das römische Unrecht oder apokalyptisch motivierte Verachtung des Römerstaates. „*Tertium datur*“ – so muss doch das Herrenwort und seine Wirkung bei den Fragestellern („als sie das hörten, staunten sie, ließen von ihm ab und gingen davon“ Mt 22, 22) gedeutet werden!

⁶⁹ Diese Frage ist nach dem gemeinsamen Communiqué der beiden Delegationen vom 26. 10. 2009 Thema in den gegenwärtigen doktrinalen Gesprächen der Glaubenskongregation mit der Priesterbruderschaft St. Pius X.

⁷⁰ So wollte auch der damalige Trierer Bischof R. Kardinal MARX (am 20. 10. 2007 bei einer Veranstaltung in Berlin) auf die Frage nach einer Erhebung des Katholizismus zur Staatsreligion – offenbar in Anspielung auf die dritte Versuchung Jesu – antworten: „Weiche, Satan!“. Vgl. www.jf-archiv.de/archiv07/200744102625.htm

⁷¹ Jesus von Nazareth, Freiburg/Basel/Wien 2006.

dass ihm in der Tat „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ gegeben worden sei; er hat sie aber durch Gehorsam gegen den väterlichen Willen erhalten. Demgegenüber wird er zu Beginn seines öffentlichen Wirkens ebenfalls „auf einem hohen Berge“ versucht, „alle Herrschaft“ zu erhalten – allerdings über eine Abkürzung, auf einem Wege, der dem Willen des Vaters nicht entspricht und nicht entsprechen kann, da er Idolatrie bedeutet. Es geht also in der dritten Versuchung um das „Wie“, nicht um das „Ob“ der Erlangung „aller Gewalt“. Man mag trefflich über die Fragen der Religionsfreiheit disputieren können; mit Mt 4 par lässt sie sich aber nicht prinzipiell begründen. Es sollte zu denken geben, dass Romano GUARDINI in seinem Werk über DOSTOJEWSKIJ gegenüber dem zweifellos faszinierenden Christusbild der Legende des Atheisten Iwan Karamasow sehr skeptisch ist: Es bedeute, „insgeheim eingebaut, die Unschädlichmachung des Christlichen dadurch, dass es in absoluter, das heißt losgelöster ‚Reinheit‘ genommen wird“⁷². Iwan sei ein Atheist, „der ja selbst an den Erlöser gar nicht glaubt, dafür aber den de-

mütig und ohne Verstiegenheit Glaubenden das idealistische Erzeugnis seines Unglaubens als Norm vorschreibt.“ Letztlich sei dieser in seiner scheinbaren ‚Reinheit‘ so gefährlich beeindruckende Christus „ein Christus nur für sich allein... Er liebt nicht die Welt wie sie ist und führt sie nicht wirklich heim. Er ist nicht ... Mittler zwischen dem wirklichen Vater im Himmel und den wirklichen Menschen... Er erschüttert, aber nicht aus klarem Stand heraus und auf klares Ziel hin. Die Erschütterung, die er bringt, macht ratlos und endet in Verzweiflung.“ (ebd. 185)

Systematikern ist es eigen, Texte nach allgemeingültigen Aussagen und „Systembausteinen“ hin zu verwerthen; Philologen tendieren eigentlich dazu, die historische Tiefenschärfe von Texten mit all ihrer Subjektivität und kontextgebundenen Konkretheit zu wahren. Die dafür entwickelte Methodik darf aber nicht zu einem prinzipiellen Misstrauen gegen „Systematisches“ führen. Gerade von philologischer Seite her, so wollte ich zeigen, darf den Passagen aus Paulus, Johannes und den Synoptikern durchaus mehr „Metaphysik“ und Systematik zugebraut werden, als PROSINGER es will. Einzig in der Frage der dritten Versuchung liegt der Fall genau umgekehrt: In korrekter Auslegung wird die Stelle nicht transparent für Prinzipien der Soziallehre, sondern für Jesu singuläre spirituelle Biographie, für seinen Gehorsam gegen die väterliche Providenz.

*Florian Amselgruber
Brunnlohweg 15
90556 Cadolzburg*

⁷² Religiöse Gestalten bei Dostojewskij. Studien über den Glauben, München 1964, 190.

FRANZ PROSINGER

Spiritualität, nicht Metaphysik

Florian Amselgruber ist zu danken, daß dem Leser von THEOLOGISCHES eine Gegenposition zur Auseinandersetzung mit einem biblischen Thema geboten wird, das durch seine Vielschichtigkeit nicht mit einer einfachen Lösung erledigt werden sollte. Schon vom Alten Testament her gibt es verschiedene Tendenzen, eine königskritische bzw. im Sinn Martin Bubers „theokratische“ und eine königsfreundliche (THEOLOGISCHES, 40, 07/08, Sp. 300-308). Noch prekärer scheinen die konträren Positionen gegenüber der staatlichen Autorität im Neuen Testament (Synoptiker, Pastoralbriefe, Apokalypse), wobei meine Interpretation eine Übereinstimmung im Wesentlichen vorschlägt. Aber dies ist keine einfache, stringente und somit zwingende Lösung, sondern höchstens eine Konvergenz angesichts unterschiedlicher Kontexte und Aspekte. Die Kritik Amselgrubers an „diesem insgesamt doch verwirrenden Befund an Fragen und Antworten“ muß ich zur Kenntnis nehmen, kann mich aber auch meinerseits nicht mit dessen Auslegung anfreunden.

Meine Interpretation von *Röm 13,1-7* ist zugegebenermaßen ungewöhnlich, und ich hätte den Widerspruch schon viel früher erwartet. Eine Kritik ist durchaus möglich – allerdings sehe ich meine Argumente und meine Position nicht objektiv wiedergeben, so daß der lange zurückliegende Artikel (im Archiv: www.theologisches.net/Theo11-12.2009.pdf) zum Vergleich nachgelesen werden sollte. Zum Beispiel wird die von mir eingestandene *Möglichkeit*, daß Paulus in 13,1f auch einen jegliche staatliche Autorität betreffenden Grundsatz als eine allgemeine Staatsdoktrin erwähnen konnte, als Zugeständnis zitiert, ohne meinen Einwand dagegen zu erwähnen: „Aber dann müßte er sich in die Aussageabsicht fügen“. Meine (auch bei Max Scheler oder Dietrich von Hildebrand übliche) Unterscheidung zwischen *de jure* als einem in sich begründeten, gesollten Sein und *de facto* als einem bloß äußerlich vorgefundenem Sein wurde von Amselgruber nicht verstanden. So wurden Widersprüche unterstellt, die aber den Gedankengang nicht richtig wiedergeben.

Die Kommentare bleiben im allgemeinen beim ersten Eindruck von Röm 13,1f, nämlich einer apodiktischen Konstatierung der Anordnung staatlicher Vollmacht durch Gott. Den mit 13,3-7 zunehmenden Kontrast dieses allgemeinen Prinzips zur tatsächlichen Profanität und sogar widergöttlichen Realität versuchen die Kommentare dann auf verschiedene, m. E. nicht überzeugende Weise zu erklären. Mit dem Versuch, die Existenz der Christen in Rom als normale Bürger eines geordneten Staates darzustellen, verläßt aber auch Amselgruber die üblichen Erklärungen. Tatsächlich ist das Schicksal der Christen in Rom noch an das der Juden gebunden. Sueton schreibt über die Regierung des Claudius, daß „er die Juden aus Rom vertrieb, weil sie, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten“.¹ Bei seinem nachfolgenden Besuch in Rom wendet sich Paulus zuerst an die Synagoge (Apg 28,17-29). Zumindest die staatlichen Behörden hatten noch den Eindruck von zerstrittenen Splittergruppen innerhalb des Judentums.

Noch mehr verläßt Amselgruber die übliche Auslegung mit seinem Hinweis auf die Angelologie. Der vorsichtige Hinweis der apokalyptischen Literatur auf die den Völkern zugewiesenen Engelfürsten, welche sich sogar einander im Weg stehen können (Dan 10,13), gehört auch für mich in die Welt der Offenbarung und nicht der Märchen. Im Licht der Ewigkeit werden sich uns da sicher so manche Zusammenhänge erhellen, aber innerhalb der Paränese für das Leben des Christen in dieser Welt in Röm 12-14 und speziell gegenüber der staatlichen Autorität in 13,1-7 scheint mir der Hinweis deplaziert. Soll es da einen völkischen Gehorsam geben, weil hinter der staatlichen Autorität ein Engel steht? Wo wären die geographischen Grenzen des Engels von Deutschland? Und haben wir Bayern nicht auch einen eigenen Engel?

Ich bleibe im Kontext: die neue Souveränität in Christus (Röm 8,1f) führt weder zur Aufsässigkeit gegenüber der bestehenden Ordnung des Staates, noch zu einer Staatshörigkeit. Die Aufstände der Zeloten in Palästina zur Abfassungszeit des Römerbriefes, die schließlich zu Krieg und Zerstörung führten (66-70 n. Chr.), beunruhigten auch die Christen aus Juden und Heiden in Rom. Auch in Korinth wurde die neue Freiheit in Christus mißverstanden. Gegenüber Mißständen argumentiert Paulus in seiner impulsiven Art nicht mit differenzierenden Erklärungen, sondern mit der Konfrontierung einer ganz anderen, einer spirituellen Ebene: so beim weltlichen Gerichtsprozeß unter Christen (1 Kor 6,3) und beim Beten der Frauen ohne Schleier (1 Kor 11,10). Auch diese Argumente werden im allgemeinen nicht metaphysisch, sondern spirituell gedeutet.

Sicher ist, daß das Gewissen bei Paulus unmittelbar Gott verpflichtet ist und nicht dem Staat (Röm 2,15; vgl. Apg 4,19). So ist der Hinweis in Röm 13,5 „sondern auch wegen des Gewissens“ nicht ein zusätzliches Argument zur Furcht vor der Staatsgewalt, sondern das eigentliche und einzig entscheidende Motiv. Vielleicht kann die vindikative Gewalt des Staates zusätzlich vom Bösen abhalten, aber eigentlich sollen wir wegen des Gewissens das Gute tun und das Böse meiden. Damit ist auch die Souveränität des Gewissens gegenüber dem Mißbrauch staatlicher Gewalt, welcher die Bösen belohnt und die Guten bestraft, gewahrt.

Der Katechismus der Katholischen Kirche beruft sich in Nr. 1899 für die *von der sittlichen Ordnung geforderte* Autorität auf Röm 13,1f, und präzisiert in Nr. 1902f: bei der sittlichen Ordnung widersprechenden Maßnahmen „hört die Autorität ganz auf; an ihre Stelle tritt gräßliches Unrecht (*Pacem in terris* 51)“.⁴ Es kommt auf dasselbe hinaus, ob man sagt, nur die echte Autorität komme von Gott, oder daß jede Autorität von Gott kommt, aber nur solange sie im Rahmen des göttlichen Willens agiert. Amselgruber macht diese Einschränkung nicht und sieht in der Verpflichtung des Gewissens gegenüber dem Staat den Beweis, daß die staatliche Gewalt göttlicher Herkunft sei. Soll da wirklich behauptet werden, das Gewissen wäre dem Staat verpflichtet so wie Gott? Steht nicht das Gewissen über dem Staat und muß allererst beurteilen, inwieweit dieser mit dem Willen Gottes übereinstimmt?

Ob die Deutung der Steuereintreiber als „Liturgen Gottes“ bei Amselgruber überzeugender ist, mag der Leser selbst entscheiden. Der Kontext von Röm 12,1f und 15,16 (bei Paulus *leitourgós* noch in Phil 2,25; vgl. 2 Kor 9,12) deutet doch auf das alltägliche Mitwirken des Christen im Opfer Christi. Nach meiner Deutung wären die Steuereintreiber der damaligen römischen Willkürherrschaft nur insofern „Liturgen Gottes“ als sie dem Christen dienen, um Gott zu dienen. Wenn Paulus den Sklaven rät, ihren Herren zu dienen so wie Christus (Eph 5,6f), dann werden die Sklavenhalter dadurch nicht objektiv sanktioniert, sondern dienen den zu neuer Souveränität befreiten Christen, um Christus inmitten dieser im Argen liegenden Welt zu dienen (Eph 5,16). „Um hohen Preis seid ihr freigekauft: werdet nicht zu Sklavendienern der Menschen“ (1 Kor 7,23)! – Dagegen sieht Amselgruber die „Liturgen Gottes“ in Röm 13,6 im Kontext der kosmischen Liturgie der Engel in Ps 103,4 LXX – welch unterschiedliche Deutung! M.E. ist die Aussage in Röm 13,6b provozierend und typisch für die impulsive Art, in der Paulus seine frühen Briefe diktierte. Eine Hermeneutik des Einverständnisses in die göttliche Inspiration dieser Texte erfordert nicht nur Philologie und Konkordanz, sondern ein sympathetisches Einfühlungsvermögen. Sich mit einem Text und seinem Verständnis anzufreunden, bedeutet nicht willkürlichen Subjektivismus, aber doch eine besondere Disposition des Lesers.

Joh 19,11

Gelassener kann ich der Kritik an der Auslegung von Joh 19,11 entgegensetzen. Hier weiß ich die Übereinstimmung der neueren Kommentare auf meiner Seite. Die Kommentare der Väter sind ein Schatz kongenialer Deutung aus der Tiefe des Glaubens, haben aber zu wenig die menschliche Eigenart des jeweiligen Hagiographen beachtet. So wurde zum Beispiel das typisch Johanneische nicht unterschieden, und Augustinus kann das „Erhöhtwerden“ im Johannesevangelium auf Phil 2,9 beziehen, ohne die „vorweggenommene Eschatologie“ im Johannesevangelium ins Auge zu fassen. Dazu gehört auch die sogenannte johanneische Ironie, in welcher die Gesprächspartner Jesu die Dinge an der Oberfläche völlig mißverstehen und dabei, ungewollt und unbedacht, doch den tieferen Sinn andeuten (Joh 3,4; 4,15; 7,3.35; 8,22; 11,48.50 – auch 6,26 zeugt von der Doppeldeutigkeit vordergründiger und hintergründiger Wirklichkeit). Da macht auch die Aussage des Pilatus keine Ausnahme: 19,10 ist ganz in diesem Sinn ein Mißverständnis an der Oberfläche und zugleich ein verborgener Hinweis auf den göttlichen Heilsplan im Hintergrund. Die Antwort Jesu ist entsprechend rätselhaft und soll zu denken geben. Die Meinung des Pilatus, Vollmacht über Jesus zu haben, verkennt die Lage vollständig (18,6.36) und weist doch in eine tiefere Wahrheit (12,33: nur durch die

¹ *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, hrsg. Barrett/Thornton, Tübingen 1991, S. 14.

Auslieferung an Pilatus konnte Jesus „erhöht“ und nicht gesteinigt werden).

Amselgruber meint, diese Auslegung als Aussage eines einmalig-konkreten Ereignisses dadurch widerlegen zu können, daß in diesem Fall unbedingt der Aorist hätte verwendet werden müssen. Aber gerade mit der Verwendung oder Nicht-Verwendung des Aorist, dessen Name eben die Nicht-Festlegung von Zeit und Aspekt der Handlung besagt (*a-horizô*), läßt sich da nichts beweisen.² Das Imperfekt in 19,11 paßt in die *conditio irrealis*.³ Auch Amselgruber sieht das periphrastische Plusquamperfekt *ên dedômenon* als ungewöhnlich an. Was folgert der Altphilologe daraus? Der Hinweis auf 3,27 und 6,65, mit seinen „ganz ähnliche(n) Formulierungen“, übergeht den Unterschied: hier steht das Partizip Perfekt mit dem Präsens Konjunktiv von *einai*, in 19,11 mit dem Imperfekt. Was soll man daraus schließen? Die Aussagen in 3,27 und 6,65 haben ganz sicher prinzipiellen Charakter, das ungewöhnliche *ên dedômenon* bringt m. E. die Rätselhaftigkeit der Aussage zum Ausdruck.

Für meine Auslegung der im Dialog zwischen Jesus und Pilatus geoffenbarten Relation zwischen dem Gottesreich und dem Reich dieser Welt, der vorläufigen Trennung von politischem und religiösem Machtbereich, kann nun auch der zweite Band des Buches *Jesus von Nazareth* von Papst Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger konsultiert werden. Dabei geht es nicht um die Autorität des Autors (von der dieser für sein Buch ausdrücklich absehen will), sondern um die Qualität der Argumente. Was ich umständlich zu erklären versuchte, wird dort in einsichtiger Klarheit dargelegt.⁴ Der Begriff der *exousia* ist bei Pilatus an politische Macht gebunden, bei Jesus aber an das Zeugnis für die Wahrheit. „In diesem Sinn ist die Wahrheit der wirkliche ‚König‘, der allen Dingen ihr Licht und ihre Größe gibt.“⁵ Durch das Kommen Jesu in diese unsere Welt ist „der Maßstab der Wahrheit inmitten der Geschichte aufgerichtet. Die Wahrheit ist äußerlich in der Welt ohnmächtig, wie Christus nach den Maßstäben der Welt ohnmächtig ist: Er hat keine Legionen. Er wird gekreuzigt. Aber gerade so, in seiner Ohnmacht, hat er Macht, und nur so wird Wahrheit immer neu zu Macht.“⁶

Die Behauptung, daß die *Legitimität* der Macht des Pilatus nicht angezweifelt wird, übersieht, daß diese ganze Welt, die den Herrn verwirft, sich selbst richtet (Joh 3,19) und entlarvt (16,9-11). Amselgruber beruft sich unter anderem auf A. Schlatter, den Hoftheologen der preußischen Staatskirche in wilhelminischer Zeit. K. Aland ist Textkritiker und mußte in der kritischen Textausgabe schon auf Grund der Stichworte bei Joh 19,11 auf Röm 13,1 verweisen. Auch Strack und Billerbeck sind keine Exegeten, sondern haben zu den Stichworten des Neuen Testaments vergleichbare Aussagen aus Talmud und Midrasch gesammelt. Die Relevanz dieser Texte ist unterschiedlich, theologische Aussagen des Johannesevangeliums haben jedenfalls ihren ganz eigenen Charakter, so daß die Exegeten dafür Texte aus Strack/Billerbeck im allgemeinen nicht heranziehen.

Eph 3,14f

Man kann einzelne Sätze in verschiedenem Licht lesen. Wahre Exegese liest nicht etwas in die Sätze hinein (das wäre eine Eis-egese), sondern läßt den Sinn begleitend herausführen. Der eigentliche Exeget ist der göttliche Logos: *autòs exêgêsato* (Joh 1,18). Wenn man die Metaphysik einer *Analogia entis* vertritt, dann ist das im Raum der römischen Kirche seit den Zeiten der Neuscholastik vieler Ehren wert. Aber Eph 3,14f – oder auch Joh 1,18 – im Licht einer *Analogia entis* zu lesen, ist nicht Exegese, sondern Eisegese. Die platonische Ideenlehre von Urbild und Abbild käme der „Sache“ zwar ein wenig näher, wäre aber doch noch sehr weit vom biblischen Weltbild entfernt. Das Einbezogensein des Logos in den Schoß des Vaters (Joh 1,18) und das Nennen des Namens jeglicher Vaterschaft nach dem Vater unseres Herrn Jesus Christus (Eph 3,14f) meint personale Relationen, die tatsächlich mehr mit Spiritualität als mit Metaphysik zu tun haben. Zur Bedeutung des Namens und der Namengebung in der Bibel kann man jedes Bibellexikon konsultieren (am besten das von Léon-Dufour): zu offenkundig ist das spezielle „Rufen beim Namen“, als daß es irgendwo übersehen oder verkannt worden wäre. Vater genannt zu werden ist danach keineswegs eine metaphysische Seinsrelation, sondern eine Berufung. Man sagt im Volksmund: „Vater werden ist nicht schwer, Vater sein dagegen sehr“. Nach dem Prinzip „Werde, was du bist!“ könnte man auch umgekehrt sagen: gerade auf das innere Vaterwerden kommt es an, sei es im Sakrament der Ehe oder der Priesterweihe. Natürlich läßt sich dieselbe Relation auch auf die Berufung zur Mutterschaft anwenden. Die gemeinte Relation ist nicht nur ein „Genanntwerden nach“ als Eponym, nach einem unbewegten Beweger, sondern ein Nennen und Genanntwerden „aus“ (Eph 3,15): dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Er bewegt sich doch!

Amselgrubers Analyse und Alternative „Metaphysik oder Spiritualität“ trifft den Unterschied und ich bekenne mich zur Spiritualität, sowohl aus exegetischen als auch aus philosophischen Gründen. In diesem Sinn ist dann auch die staatliche Autorität, die Autorität der Männer und Frauen, die eine besondere Verantwortung im Gemeinwesen übernehmen, keine Seinsrelation an sich, sondern zugewiesene und empfangene Berufung, wie auch Röm 12,6 ausführt (das meint hier m. E. die *ratio fidei* bzw. *analogia tês pisteôs* – im Unterschied zu einer bloßen *analogia entis*). *Wer Autorität von Gott empfängt, der hat Autorität von Gott*. Dabei muß die empfangende Person der empfangenen Berufung entsprechen – sonst empfängt sie eben nicht. Amselgrubers Ausführungen erwecken den Eindruck, als wäre ich ein grundsätzlicher Gegner von Autorität und Herrschaft. Meine Generation ging zwar als Schüler und Studenten durch die Hinterfragung von menschlicher Autorität hindurch, und mit einer gouvernementenhaften konservativen Anständigkeit kann man sich nach den rudimentären Aufklärungsversuchen dieser Jahre nicht mehr abfinden. Auch der bloße Hinweis auf Röm 13,1-7 und Joh 19,11 genügt da nicht. Aber deshalb muß man ja kein antiautoritärer 68-er sein!

Auch hier empfiehlt sich m. E. der Weg von Benedikt XVI., Aufklärung und Moderne nicht zu verteufeln, sondern durch die selbstkritische Hinterfragung der Aufklärung, also eine konsequentere, aufgeklärtere Aufklärung die eingeengte menschliche Vernunft auf ihren autorisierenden Quellgrund hin zu öffnen und so echte Autorität neu zu begründen.

Manche Ausführungen Amselgrubers stellen mich zu Unrecht in eine linke Ecke: er fragt, ob meiner Ansicht nach Herrschaft an sich unchristlich sei, und er zitiert meine Aussage „In-

² F. STAGG, *The abused Aorist*, Journal of Biblical Literature, 91 (1972) 222-231.

³ M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Romae 1966, Nr. 317; BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 360,2.4

⁴ J. RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg 2011, S. 214f.

⁵ ebd. S. 216.

⁶ ebd. S. 218.

sofern wäre es destruktiv und diabolisch, wenn sich die Kirche eines weltlichen Armes bediente“, ohne die Kursivsetzung „weltlichen“ richtig zu zitieren und die entsprechende Begründung zu erwähnen. Tatsächlich sehe ich die Herrschaft über die Welt in der dritten Versuchung in der Wüste (nach Matthäus) nicht nur darin unterschieden, vor wem sich der Herr niederknien soll, um sie zu erlangen, sondern auch in einer daraus hervorgehenden grundverschiedenen Art von „herrschen“. Dieser Paradigmenwechsel ist ganz klar in Mk 10,42-45 mit der Kreuznachfolge verbunden, und im Abendmahlssaal wiederholt angemahnt (Lk 22,24-27). Da wird nicht nur die Herrschaftsstruktur dieser Welt spirituell modifiziert, sondern die neue Existenz im Neuen Bund definiert. Provozierend gesagt: eine Metaphysik des neuen Menschen in Christus als neue Schöpfung (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17).

Nun möchte ich Amselgruber nicht umgekehrt in die rechte Ecke stellen. Aber eine Klärung wäre doch wünschenswert, ob seiner Ansicht nach durch eine metaphysische Anordnung Gottes das Gewissen des Menschen zum Resonanzkörper der Stimme des Staates geworden sei. Wie könnte aber dann derselbe Paulus in Phil 3,20 sagen, unsere Staatsbürgerschaft, unser Staatswesen (*politeuma*), sei im Himmel? Hier auf Erden sind wir Beisassen, nicht Vollbürger, Zugereiste, nicht Einheimische, Ausländer, nicht Inländer (1 Petr 1,1; 2,11; Heb 11,13). H. Schlier betont in diesem Zusammenhang, „mit welcher Distanz (sc. zum irdischen Staat) die Christen ihr bürgerliches Leben lebten“.⁷ In Befolgung von 1 Kor 6,1-8 würde die richterliche Befugnis des Staates für Christen überflüssig, und ebenso interpretiere ich Röm 13,3-5: wenn, dann ist die staatliche Obrigkeit nur dazu eingesetzt, um die Bösen zu bestrafen. Wenn wir das Gute tun – und zwar um des Gewissens willen –, dann wird für uns Christen die so verstandene Autorität des Staates zwar anerkannt, aber überflüssig. Auch in 1 Ptr 2,11.13 steht der Gehor-

sam gegenüber „menschlicher Anordnung“ (*ktisis*), dem König etc., unter dem Zeichen einer Welt-Fremdheit und der Enthaltung von fleischlichen Begierden als Diener Gottes, nicht aber einer religiösen Sanktionierung oder Verbrämung des irdischen Staates. Gerade die Trennung der Bereiche des angebrochenen Gottesreiches und des noch zurückbleibenden Reiches dieser Welt erlaubt es demjenigen, der bereits Vollbürger des Gottesreiches ist, das Vorläufige zu ertragen und in seinen Gottesdienst zu integrieren. Als Beisasse wird er nicht aufsässig sein, aber auch keine bürgerliche Anpassung seiner neuen Existenz an die alte Welt zugestehen (Röm 12,2). Er wird von der Ohnmacht des Kreuzes aus die Rechte des Gottesreiches in Wort und Tat bezeugen, sie aber nicht in zelosischem Eifer mit Hilfe des weltlichen Armes durchzusetzen versuchen.

P. Franz Proisinger
Kirchstr. 16
88145 Opfenbach

Zur freundschaftlichen Kontroverse zwischen Amselgruber und Proisinger vergleiche man unsere Hinweise oben im Editorial. Eine metaphysische und schöpfungstheologische Argumentation ist kein Gegensatz zu einem „personalistischen“ oder „spirituellen“ Ansatz, der vom Gerufensein des Christen her denkt. Die von beiden Autoren genannte Stelle aus dem Epheserbrief (3,14f), wonach jegliche „Vaterschaft“ (und damit jede rechtmäßige Autorität) von Gott her kommt, ist ohne philosophische Voraussetzungen auch exegetisch nicht zu be-greifen, wenn sich der Exeget als Theologe versteht (was er im kirchlichen Kontext schon sein sollte). In dem genannten Beispiel geht es um die Ähnlichkeit im Sein, die von der Berufung zum christlichen Leben nicht getrennt werden kann. Schon das Buch der Weisheit spricht ausdrücklich von der „Analogie“ zwischen Gott und seinen Geschöpfen, die zur Erkenntnis Gottes des Schöpfers führt (vgl. Weish 13,1-9; Weish 13,5: „ek gar megéthous kai kallonês ktismátôn analógôs ho genesiourgôs autôn theoreítai“, „Durch die Größe und Schönheit der Geschöpfe wird auf analoge Weise ihr Urheber geschaut“) (M. H.).

⁷ H. SCHLIER, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, S. 5. Aber auch Schlier schwankt zwischen einer bloß spirituellen Unterordnung und der positiven Autorisierung jeglicher Staatsgewalt durch Gott.

ALEXANDER DESECAR

Hat Jesus das nahe Ende der Welt mit dem Jüngsten Gericht verkündet?

Heute beschäftigt die Frage nach dem Ende dieser Welt und dem darauf folgenden Jüngsten Gericht nur wenige Christen, mit Ausnahme einiger Sekten, wie z.B. der Zeugen Jehovas. Im frühen Christentum und im zeitgenössischem Judentum¹ war die Situation eine andere. Von manchen Zeitgenossen, die sich für aufgeklärt halten, kann man zuweilen Sätze hören: „Jesus hat das nahe Weltgericht verkündet“. „Seine Jünger haben auch nach dem Tod ihres Lehrers das Jüngste Gericht in naher Zukunft erwartet“. „Allesamt haben sie sich darin geirrt“. Solchen Meinun-

gen haben liberale Theologen, die sich von der Tradition der Kirche und ihrem Lehramt gelöst haben, Vorschub geleistet².

¹ Die *Essener* erwarteten das nahe Weltende, dem der Endkampf zwischen Gut und Böse vorangehen und das messianische Reich nachfolgen werde. Die *Pharisäer* standen der Naherwartung skeptisch gegenüber, obwohl auch sie

Es sind vornehmlich drei Stellen aus den synoptischen Evangelien, die dem Leser nahelegen könnten, Jesus hätte zu seiner Zeit das baldige Endgericht verkündet: Mt 10,23; Mt 16,28 (parallel Mk 9,1), Mt 24,34 (parallel Mk 13,30; Lk 21,32).

a) Mt 10,23: „Wenn man euch in einer Stadt verfolgt, so flieht in eine andere! Wahrlich ich sage euch; Ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt“. Im vorangehenden Kontext sagt Jesus seinen Jüngern Verfolgungen sowohl von jüdischen wie heidnischen Autoritäten voraus (Verse 17ff). Das „Kommen des Menschensohnes“ ist analog dem „Kommen JHWHs“ bei den Propheten des Alten Testaments und meint ein göttliches Strafgericht. So z.B. Jes 30,27.30-31: „Seht her, der Herr kommt aus der Ferne. Sein Zorn ist entflammt, gewaltig drohend zieht er heran. Seine Lippen sind von grollendem Zorn, seine Zunge ist wie ein verzehrendes Feuer ... Der Herr läßt seine mächtige Stimme erschallen, und man sieht, wie sein Arm herabzuckt mit zornigem Grollen und verzehrendem Feuer, mit Sturm, Gewitter und Hagel. Vor der Stimme des Herrn wird Assur erschrecken, wenn er zuschlägt mit seinem Stock“. Hos 10,10: „Ich komme, um sie zu züchtigen. Ich werde Völker versammeln gegen sie, gefangennehmen wegen ihrer doppelten Schuld“. Das Kommen des Menschensohnes in Mt 10,23 könnte das Endgericht meinen, obgleich hier die apokalyptischen Bilder fehlen. Bis dahin wird es den Jüngern nicht gelingen, ganz Israel für Jesus zu gewinnen³. Die „Städte Israels“ muss man hier nicht unbedingt in Palästina lokalisieren, da schon damals die übergroße Mehrzahl der Juden in der Diaspora lebte⁴.

Auch eine andere Interpretation von Mt 10,23 erscheint möglich: Es könnte sich beim „Kommen des Menschensohnes“ um ein innerweltliches Gericht handeln. Dann wäre die Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. verhüllend vorausgesagt. Eine Notiz aus Apg 6,14 scheint die letztere Interpretation zu untermauern, wonach der Menschensohn (Jesus) das Strafgericht über Jerusalem vollziehen wird, noch bevor die Mission der Jünger in Israel zu Ende gebracht werden konnte. Die Ankläger des Stephanus sagen nämlich vor dem Hohen Rat aus: „Wir haben ihn (Stephanus) sagen hören: Dieser Jesus, der Nazoräer, wird diesen Ort zerstören und die Bräuche ändern, die uns Mose überliefert hat“⁵. Aus Mt 10,23 läßt sich keinesfalls eine baldige Erwartung des Endgerichts von Seiten Jesu herleiten⁶. R. Schnackenburg: Matthäusevangelium 1,1-16,20, Würzburg 1985, 95 (gegen A. Schweitzer). Solche Vorstellung widerspricht den Worten Jesu, die mehrfach überliefert sind, nach denen nur der Vater den Zeitpunkt des Endgerichts kennt: Mt

24,36.42.50; 25,13; Lk 17,20. Auf diese Texte kommen wir noch zurück.

b) Mt 16,28 (Mk 9,1): „Wahrlich, ich sage euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen“. In Mt 16,24ff fordert Jesus seine Jünger zur Kreuzesnachfolge auf. Vers 27 heißt es: „Der Menschensohn wird mit seinen Engeln in der Hoheit seines Vaters kommen und jedem Menschen vergelten, wie es seine Taten verdienen“. Ein schneller Leser wäre geneigt, die Verse 27-28 inhaltlich zu verbinden: Dann hätte sich Jesus bezüglich des Zeitangabe des Endgerichts tatsächlich geirrt. Aber das Wort „Wahrlich (amen), ich sage euch ...“ weist auf einen neuen Sachverhalt hin. Die Deutung des Kommens des Menschensohnes auf die Verklärung Jesu, von der im nachfolgendem Kontext Mt 17,1-9 die Rede ist, zu beziehen, beinhaltet die Schwierigkeit, dass in dieser Zwischenzeit kein Jünger gestorben ist. In welcher Situation das Wort Jesu Mt 16,28 entstanden ist, bleibt uns unbekannt⁷.

Ein Rekurs auf das Verhör Jesu durch den Hohenpriester Kajaphas, wo Jesus sich zum Messias erklärte, könnte helfen, die Stelle Mt 16,28 besser zu verstehen. Auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias sei, antwortet Jesus: „Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen“ (Mk 14,61; vgl. Mt 26,63f; Lk 22,69). Mt und Lk (parallel zu Mk) ergänzen die Worte Jesu: „von jetzt an“ („werdet ihr...“), was auf eine Naherwartung hinweist⁸.

Wenn nur Gott die Stunde des Weltgerichts kennt, so kann das Kommen des Menschensohnes nur sein Kommen zu einem innerweltlichen Gericht bedeuten: Damit ist der Fall Jerusalems und das Ende des Tempelkultes indirekt vorausgesagt⁹. Auch Mt 16,28 kann man gut in demselben Sinn deuten, obgleich wir den „Sitz im Leben“ dieses Jesuswortes nicht erschließen können.

c) Mt 24,34 (Mk 13,30; Lk 21,32): „Wahrlich, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft“. Dieser Satz Jesu, bei allen drei Synoptikern identisch, befindet sich innerhalb des Corpus der eschatologischen Rede Jesu. „Die von den Synoptikern tradierte Rede über die Endzeit (...) ist nicht als ein Stück zu verstehen, das in seiner Komposition auf den historischen Jesus zurückgeht. Ähnlich wie bei der matthä-

den Messias und sein Reich erhofften. Den *Sadduzäern* waren eschatologische Spekulationen fremd.

² Besonders A. Schweitzer: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen 1901. – A. Loisy: L'Évangile et l'Église, Paris 1902.

³ Vgl. Röm 11,25-32.

⁴ Apg 15,21: „Mose hat seit ältesten Zeiten in jeder Stadt seine Verkündiger, da er in den Synagogen an jedem Sabbat verlesen wird“. Jakobus bezieht sich hiermit auf die Städte des römischen Reiches außerhalb Palästinas.

⁵ K. Jaros: Wann kommt Christus wieder? Apokalypse und christlicher Glaube, Augsburg 2008, 15-18.

⁶ R. Schnackenburg: Matthäusevangelium 1,1-16,20, Würzburg 1985, 95 (gegen A. Schweitzer).

⁷ K. Jaros: ebd., 18.

⁸ R. Schnackenburg: Matthäusevangelium 16,21-28,20, Würzburg 1987, 270.

⁹ K. Jaros: ebd., 19: „Die öffentliche Messiasproklamation Jesu vor dem Hohenpriester Joseph ben Kaiaphas, der höchsten religiösen Autorität des Judentums, bezieht sich natürlich nicht auf ein Geschehen der Endzeit, sondern auf das Jetzt, auf diese Stunde, ab der die religiöse Autorität des Hohenpriesters und der Tempelhierarchie aufgehoben ist. Dass der Hohepriester diesen Anspruch als Gotteslästerung empfindet, was sie nach der Halacha, dem jüdischen Religionsgesetz natürlich nicht ist – denn Jesus hätte den Namen Gottes lästerlich aussprechen müssen, was nicht geschehen ist –, zeigt zur Genüge, dass er verstanden hat, er müsse seinen Platz für den Messias räumen. Es ist wohl auch anzunehmen, dass Kaiaphas um den Volksentscheid von 1 Makkabäer 14,41 wusste, dass dem Hasmonäer Simon für immer die Würde des Hohenpriesters und Ethnarchen übertragen wurde, jedoch mit der Einschränkung ‚bis ein wahrer Prophet aufträte‘. Mit dem Schlagwort ‚Gotteslästerung‘ konnte Kaiaphas von der seinem System drohenden Gefahr ablenken. Dem Realpolitiker Kaiaphas war natürlich auch bewusst, dass die Auflösung seiner Autorität ein Eingreifen Roms und eine weitgehende Vernichtung des jüdischen Volkes in Judäa und Galiläa zur Folge haben könnte“.

ischen Bergpredigt oder der lukanischen Feldrede handelt es sich um eine Zusammenstellung von Jesusworten, die mit Aussagen und Erwartungen der Urgemeinden angereichert wurden¹⁰.

Die gesamte eschatologische Rede Jesu (Mt 24,1-31; Mk 13,1-27; Lk 21,5-36) ist in apokalyptischer Sprache verfasst, weshalb es ein auswegloses Unterfangen wäre, zu jedem Detail eine Entsprechung in der Wirklichkeit zu suchen. Die apokalyptische Sprache entnimmt ihre Bilder aus dem Alten Testament und der Kriegsführung in der damaligen Zeit. Hier sollen nicht alle Einzelheiten der Texte kommentiert, sondern nur die zum Thema relevanten Sachverhalte erläutert werden.

Es ist einhellige Überzeugung der Exegeten, dass Jesu Prophetieungen über die Eroberung Jerusalems und das Ende der Welt eng miteinander verknüpft sind. Zu den Jüngern, die den Tempelbau bewunderten, sagt Jesus: „Kein Stein wird auf dem anderen bleiben, alles wird niedergerissen werden ...“ (Mt 24,2; parallel Mk und Lk) Auf dem Ölberg angekommen, fragen die Jünger Jesus: „Sag uns, wann wird dies geschehen, und was ist das Zeichen für deine Ankunft und das Ende der Welt?“ (Mt 24,3; parallel Mk und Lk). Zwei Fragen werden Jesus gestellt, und er beantwortet sie unterschiedlich. Obwohl die drei Evangelisten in ihren Erzählungen Unterschiede aufweisen, sind sie sich einig in der wortgetreuen Wiedergabe der prophetischen Aussage Jesu bezüglich der Zerstörung des Tempels. Manche anderen Aussagen aus dem Munde Jesu passen nicht in das historische Bild. Das „Greuel der Verwüstung“ (Einheitsübersetzung: „unheilvolles Greuel“) in Mt 24,15; parallel Mk), entnommen Dan 9,27, als vorangehendes Zeichen einer bevorstehenden Katastrophe findet kaum eine historische Entsprechung. Die Identifizierung mit der Profanierung des Tempels durch die römischen Standarten im Jahre 70 n. Chr. ist auszuschließen, denn dann war die Eroberung Jerusalems schon besiegelt. Eine Anspielung auf die Caligula-Krise im Jahre 40 n. Chr. entspricht nicht den geschichtlichen Ereignissen, denn die göttlich verehrte Kaiserstatue wurde von Petronius, dem Legaten Syriens, nie im Tempel aufgestellt. Das „Greuel der Verwüstung“ bleibt für uns im Dunkeln und auch den jerusalemer Judenchristen war es nicht klar, bevor es ihnen ein Prophet deutete und sie zur Flucht nach Pella aufforderte¹¹. Lk erwähnt nicht das „Greuel der Verwüstung“, aber beschreibt die Ereignisse um die Eroberung Jerusalems noch drastischer als Mk und Mt.

„Dafür verzahnen diese das Strafgericht über Jerusalem mit den Geschehnissen am Ende dieser Weltzeit und warnen vor dem Auftreten falscher Messiasse und Propheten. Matthäus wird dabei noch deutlicher, wenn er die Parusie des Menschensohnes mit einem Blitz vergleicht, der vom Sonnenaufgang (Osten) bis zum Sonnenuntergang (Westen) den Himmel erleuchtet. Das von ihm gebrauchte griechische Nomen ‘Parusia’ bedeutet ‘Gegenwart, Anwesenheit, Ankunft’ und meint hier die Anwesenheit des erhöhten, bereits gekommenen, nun verborgenen, aber gegenwärtigen Herrn. Diese feinsinnige Bedeutung des Nomens, die schon in der hellenistischen Literatur für das machtvolle Hervortreten der verborgen gegenwärtigen Gottheit verwendet wird (vgl. W. Bauer 1988: 1272), erklärt diesen

Sachverhalt am besten. Das einmal in der menschlichen Geschichte gesetzte Faktum der Menschwerdung des Gottessohnes ist durch seine Verherrlichung bereits endgültige (eschatologische) Realität, endgültige Anwesenheit (Parusie). Das Kommen Jesu (Leuchten wie der Blitz) ist die öffentliche Bekanntmachung seiner Ankunft (Parusie) am Ende der Tage (vgl. A. Oepke: ThWNT V: 856-868; bes. 868)¹².

Wenn schon die von Jesus vorausgesagten Ereignisse, das Leid Jerusalems und die Situation vor dem Weltende, teilweise miteinander vermengt geschildert wurden, so handeln Mk 13, 24-36; parallel Mt und Lk) von der Endzeit. Mk geht zu diesem Thema über mit den Worten: „Aber in jenen Tagen nach jener Drangsal“: Mt: „Sofort aber nach der Drangsal“; Lk: „Und es werden sichtbar werden an Sonne, Mond und Sternen ...“ Das markinische „nach jener Drangsal“ (*meta* mit Akkusativ) ist ziemlich unbestimmt¹³. Bei Mt steht „sofort“ (*eutheos*): das Adverb verbindet den nachfolgenden Kontext mit dem vorangehenden; damit will es „das Überraschende der Endereignisse andeuten“, aber keineswegs eine Naherwartung nähren¹⁴. Lk schließlich verbindet die beiden Themen mit der Konjunktion „und“ (*kai*), was keine Zeitangabe beinhaltet¹⁵. Mk und Mt verbinden das Erscheinen des Menschensohnes mit Dan 7,13f: „Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn ... Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben ... Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter“. Mit der Ankunft des Menschensohnes geht die Weltzeit zu Ende.

In allen synoptischen Evangelien folgt nun das Bildwort vom Feigenbaum (Mk 13,28; parallel Mt, Lk). Wie die Menschen an seinen Blättern die Jahreszeit erkennen, so sollen die Jünger Jesu die Zeichen der Zeit begreifen. Es handelt sich um eine Mahnung zur Wachsamkeit. Dann kommen die Sätze: „Wahrlich, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintritt. Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mk 13,30-32; parallel). Kann man diese Verse so deuten, dass sich das Weltende innerhalb eines Menschenlebens – der Hörer Jesu – ereignen wird, obwohl der genaue Zeitpunkt nur Gott allein bekannt ist? Dieser Deutung widerspricht die Bedeutung des Ausdrucks „diese Generation“. Das griechische „*he genea haute*“ entspricht genau dem hebräischen „*ha dor haseh*“. Das Nomen „*dor*“ ist hier doppelt determiniert: durch den Artikel und das Demonstrativpronomen. Damit sind alle Generationen dieser Weltzeit gemeint¹⁶. Ähnlich bedeutet im Hebräischen „*olam haseh*“ = „diese Weltzeit“ die jetzige im Unterschied zur kommenden Weltzeit¹⁷.

Als Ergebnis der untersuchten Jesusworten in den synoptischen Evangelien steht fest, dass Jesus den Fall Jerusalems, aber keineswegs das nahe Ende der Welt mit dem Jüngsten Gericht verkündet hat. Dies wird noch bestärkt durch die in den bespro-

¹² K. Jaros: Wann kommt Christus wieder?, 83.

¹³ K. Kertelge: Markusevangelium, Würzburg 1994, 132.

¹⁴ R. Schnackenburg: ebd, 273.

¹⁵ J. Kremer: Lukasevangelium, Würzburg 1998, 205.

¹⁶ Vgl. ThWNT I, 661.

¹⁷ Vgl. Strack/Billerbeck IV, 2, 1997, 815f.

¹⁰ K. Jaros: Jesus von Nazareth. Geschichte und Deutung, Mainz 2000, 272.

¹¹ Vgl. Eusebius: Hist. Eccl. 3,5.

chenen Texten folgenden Mahnungen zur Wachsamkeit (Mk 13,33-37; vgl. Mt 24, 37-44; Lk 21,34-36).

Es ist allgemeine These der liberalen Exegese, dass die Worte Jesu über den Untergang Jerusalems Prophezeiungen *ex eventu* darstellen, also nach 70 n. Chr. niedergeschrieben wurden. Dafür wurden folgende Argumente bereitgestellt: 1. Da die ersten Christen das baldige Endgericht erwarteten, wären Schriften zu diesem Thema überflüssig gewesen. Dieses Argument gilt nicht, nachdem die üppige Literatur der Essener, die gerade in einer messianischen Naherwartung lebten, entdeckt worden ist¹⁸. 2. Jesus konnte die Eroberung Jerusalems nicht voraussagen, da es für Menschen unmöglich war zu wissen, was nach vierzig Jahren in Jerusalem passieren würde. Auch diese Argument gilt nicht. Bekannt ist der Bericht von Josephus Flavius¹⁹ über einen Mann namens Jesus, Sohn des Ananus, der schon 62-70 n. Chr. den Fall Jerusalems verkündete. Weniger bekannt dürfte der Text aus der *Assumptio Mosis* (um 30 n. Chr.) sein, in

dem es heißt: „In ihr Gebiet werden Kohorten einfallen und des Abendlands mächtiger König, der sie erobern wird. Und sie werden sie gefangen fortführen, einen Teil ihres Tempels wird er mit Feuer verbrennen und einige um ihre Ansiedlung herum kreuzigen“. Und der Babylonische Talmud (Joma 39b) überliefert die Worte des Rabbi Johanan ben Zakkaj (um 30 n. Chr.): „O Tempel, warum ängstigst du dich? Ich weiß, dass du endlich zerstört sein wirst, und bereits hat Zakkarja ben Ido über dich gewissagt: Öffne Libanon, deine Tore, ein Feuer soll an deinen Zedern zehren“²⁰.

Gegen eine nachträglich kombinierte Prophezeiung der Belagerung und Eroberung Jerusalems sprechen auch einige Aussagen in der apokalytischen Rede Jesu. Welchen Sinn hätte - nach Bekanntwerden der Ereignisse des Jahres 70 n. Chr. - die Aufforderung, aus einer belagerten und umzingelten Stadt zu fliehen (Lk 21,20)? Und nicht vom Dach herabzusteigen (Mt 24,16), wenn die Wurfgeschosse der Belagerer auf die Häuser flogen? Dann wäre man im Inneren eines Hauses sicherer. Warum sollte man beten, dass die Belagerung Jerusalems nicht im Winter erfolgen möge (Mk 13,20), da die Stadt im Sommer 70 n. Chr. erobert wurde? Die Argumente für eine Datierung des Lk-Textes als eine Prophetie *ex eventu*, da er die Umzingelung Jerusalems vom feindlichen Heer und den Abtransport der Gefangenen in fremde Länder namentlich erwähnt, sind nicht überzeugend, denn die Kriegstaktik der Römer war schon vor 70 n. Chr. bekannt²¹.

Dr. Alexander Desecar
Bruchstr. 13
57250 Netphen

¹⁸ Vgl. C. P. Thiede: Die Messias-Sucher. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die jüdischen Ursprünge des Christentums, Stuttgart 2002.

¹⁹ Bell. Jud. VI, 300-309.315.

²⁰ Die Texte in dt. Übersetzung bei K. Jaros: Wann kommt Christus wieder?, 62f. Ders. kommentiert (70): „Diese Belege aus der Zeit vor 30 n. Chr. zeigen unmissverständlich, dass die Katastrophe prophetisch vorausgesagt worden ist“.

²¹ C. P. Thiede: Jesus. Der Glaube – Die Fakten, Augsburg 2003, 82.

MAGDALENA S. GMEHLING

Unser ganzes Denken ist vom Tod umwittert

Nachruf auf Gerd-Klaus Kaltenbrunner

Als ich am Abend des 12. April 2011 durch die Nachricht vom plötzlichen Ableben des Publizisten und philosophischen Essayisten, Gerd-Klaus Kaltenbrunner, überrascht wurde, dachte ich daran, dass der 12. 4. auch der Todestag des großen katholischen Theologen Johann Adam Möhler ist. 1838 verstarb er in München. Seine Grabinschrift zeigt eine geheimnisvolle Verwandtschaft zum Lebenswerk Kaltenbrunners. Er heißt dort rühmend:

Defensor fidei, Solamen ecclesiae, Litterarum decus.

Mit Recht könnte man auch den am 23. 2. 1939 in Wien geborenen und bis zu seinem Tode im Schwarzwald lebenden, führenden Theoretiker des Konservatismus in Europa, als Verteidiger des angestammten katholischen Glaubens, als Trost der traditionell denkenden Kirche und als herausragende Zierde der Wissenschaften, bezeichnen.

Kaltenbrunner bestimmte seit 1962 maßgeblich das geistespolitische Klima in Deutschland mit. Seine Essays, die funkelnden Sternen glichen, erschienen in so renommierten Publikationen wie der durch W.S.Schlamm und Otto von Habsburg begründeten „Zeitbühne“ und in der durch Martini, Hoeres und Bayer herausgegebenen „Epoche“, in „Mut“ und vielen Tages- und Wochenzeitungen. Die religionssoziologischen Essays seines väterlichen Freundes, August Maria Knoll, veröffentlichte er unter dem Titel „Zins und Gnade: Studien zur Soziologie der christlichen Existenz.“ Bis zum Jahre 1988 betreute der Polyhistor im Herderverlag 75 Bände (und 3 Sonderausgaben) der „Initiative“. Daneben steht ein umfangreiches Werk in Buchform (Europa-Trilogie, Vom Geist Europas 3 Bände, Wege der Weltbewahrung 1 Band).

Kaltenbrunner edierte im Insel Verlag Franz von Baaders erotische Philosophie und setzte sich in seinem Bändchen „Eli-

te“ mit demokratischer Elitenbildung auseinander. Kleinere Schriften erschienen über Johannes von Nepomuk, Anna Katharina Emmerich und die Heilige Philomena. In der Grauen Edition liegen zwei umfangreiche Werke von geistlicher Tiefenschau vor. „Johannes ist sein Name – Priesterkönig Gralshüter Traumgestalt“ (1993) und das opus magnum „Dionysius von Areopag. Das Unergründliche die Engel und das Eine“ (1996). Zahlreiche Preise krönten das Schaffen des berühmten Schriftstellers (Baltasar Gracian Preis 1985, Anton-Wildgans-Preis der Vereinigung österreichischer Industrieller 1986, Konrad-Adenauer-Preis für Literatur, 1986, Mozart-Preis der Goethestiftung Basel 1988).

Als sich der Ideenhistoriker Kaltenbrunner 1988 in seinem Essay „Das Ende denken-Betrachtungen über Endlichkeit und Vergänglichkeit“ mit dem thanatogenen Ursprung der Philosophie auseinandersetzte, kam er zu dem Resultat, es gelte „Die Antlitzlosigkeit des Todes“ auszuhalten. Er schreibt: „Es gibt sehr wohl eine durchaus adäquate und verstehende Beziehung zum Tode, die nicht in Gestalt der Melancholie oder einer elegischen Schwermut erscheint, sondern in so verschiedenen Haltungen wie Gelassenheit, Abschiedlichkeit, ja sogar Heiterkeit, die den Tod, die Sterblichkeit, die Todesgewissheit bejaht.“

Mir selbst schrieb er am Sebaldustag 1994 als Widmung in eines seiner Bücher das Wort des hl. Paulus an die Philipper „Unser Wandel ist im Himmel ...“

Nun hat ihn, den erst 72 jährigen, rasch und unerwartet ein sanfter Tod ereilt.

Eine Zeit des Loslassens, der bewussten Einkehr und Stille, ja des Schweigens, ging diesem Abschied voraus. Den feinnerwigen und schönheitstrunkenen Ästheten quälten zunehmend die Zerstörungen, die Menschen in der Lage sind anzurichten. Er litt darunter, dass unsere Hoffnungen, die Träume von einer unverseuchten Erde, an ihre Grenze stoßen. Ekel erfasste ihn vor der sprachlichen Verwilderung medienverseuchter Zeiten, vor der Barbarisierung und Selbstaufgabe kultureller Eliten, der Entsakralisierung der Kirche. Ihm, dem alles Kurzatmige und Kleinliche fremd war, der sich Geistern wie Hugo Ball, Franz von Baader und Joseph Görres verwandt fühlte, blieb nur noch die Möglichkeit des Rückzugs in eine eremitenhafte Existenz.

Der an Dionysius geschulte Philosoph Gerd-Klaus Kaltenbrunner umfängt das Paradoxon unseres Daseins, wenn er

schreibt: „Alles gewinnt, wer alles verläßt. Wer sich reinigt, reinigt sich nur vom Elend der Eigenliebe. Wer sich entäußert, begibt sich der Dinge, welche nur die Eigenliebe reizen. Wer gleichmütig gegenüber den Genüssen dieser Welt ist, hört auf, das festhalten zu wollen, was die Eigenliebe immer wieder scheitern ließ, ... Genau genommen können wir nur unsere Fesseln verlieren und sonst nichts. Was uns wirklich zugehört, vermag uns keine Macht der Welt zu nehmen. Was wir hingegen in der Alltagssprache Ungebundenheit nennen, ist alles andere als Losgelöstheit ... insbesondere die Ungebundenheit oder Bindungslosigkeit des modernen Menschen liefert ihn den ordinärsten, zufälligsten und wesenlosesten Bindungen aus, läßt ihn widerstandslos und süchtig dem Flüchtigsten und Beliebigsten anhaften, den billigsten Lockungen und Versprechungen auf den Leim gehen.“

Schließen möchte ich diesen Nachruf mit einem Gedicht, welches Gerd-Klaus Kaltenbrunner über alles liebte. Es beschreibt sehr genau sein Denken und Fühlen:

Was wissen denn wir, was Friede ist,
Nur die Toten kennen Gesang,
Erst, wenn du in der Heimat bist,
findet Stimm' zu Stimme im Klang.

Was wissen denn wir, was Freude ist,
Nur die toten Herzen sind froh,
Erst wenn du Kind unter Kindern bist,
Lacht der blaue Himmel dir wo.

Was wissen denn wir, was Leben ist,
Nur die Toten leben im Licht,
Erst, wenn du in Seinen Armen bist,
Siehst du nah des Einen Gesicht.

Magdalena S. Gmehling
Willmannsdorf 7
92358 Seubersdorf

Wie aus dem Generalregister 1990-2000 hervorgeht, hat Gerd-Klaus Kaltenbrunner eine beachtliche Reihe von Beiträgen für „Theologisches“ geschrieben: 27 Artikel von 1996 bis 2000; es folgten noch mehrere Texte in den Jahren 2001 und 2002 (M. H.).

FELIZITAS KÜBLE

Doppelte Moral anno 2011: Erneut Bibelverbrennungen im Iran

Am 8. Februar 2011 wurden ca 300 Bibeln durch iranische „Revolutionsgarden“ öffentlich verbrannt, wie die Frankfurter IGFM (Internationale Gesellschaft für Menschenrechte) unlängst mitteilte. Finden sich empörte Berichte darüber in bundesdeutschen Mainstream-Medien? – Weit gefehlt. Hierzulande kräht kein Hahn danach, erst recht kein Politiker oder führender Kirchenmann; es wird auch keine Stirne gerunzelt – jedenfalls nicht öffentlich.

Im Iran herrscht eine islamische Diktatur – aber dennoch (oder eben deshalb?) anscheinend unantastbar. Offenbar besteht kein Anlaß für pflichtschuldige Beschwerden, geschweige für einen Aufschrei des Entsetzens. Wellen der Empörung gab es hingegen weltweit, wochenlang und von höchster politischer Warte (darunter US-Präsident Obama), nachdem ein unbekannter Sektenprediger namens Terry Jones voriges Jahr für den 11. September eine Koranverbrennung ankündigte (aber nicht aus-

führte). Bundeskanzlerin Angela Merkel protestierte ebenso entschieden dagegen wie muslimische Verbände, Kirchen und christliche Dachverbände. Die Ansage einer Koranverbrennung führte überdies zur Ermordung vieler Christen im Rahmen islamischer „Proteste“. Dies steigerte sich, als derselbe Sektenprediger im März 2011 im Rahmen eines „Gemeindefribunals“, das quasi über den Islam „zu Gericht saß“, einen Koran verbrannte. Obwohl US-Präsident Obama die verantwortungslose Aktion scharf kritisierte, führte diese nicht-öffentliche Koranverbrennung zu islamischen Ausschreitungen in Afghanistan:

Anfang April 2011 wurden allein in Kandahar mindestens 12 Menschen (darunter 7 Mitarbeiter der UNO) ermordet und über hundert Menschen (meist Afghanen) verletzt. Diese Mordwelle ging sogar dem UN-Sicherheitsrat zu weit (zumal UN-Mitarbeiter betroffen waren) – und er verurteilte die Pogrome. Allerdings hat die Verbrennung von dreihundert Bibeln im Iran keine Verurteilung des diktatorischen Regimes seitens der UNO nach sich gezogen, obwohl sie längst vor der Koranverbrennungsaktion durch Terry Jones stattfand, also nicht als „Vergeltungsaktion“ hierfür angesehen werden kann. Diese Einseitigkeit ist freilich nichts Neues unter der Sonne: Bereits 2010 wurden im Iran Hunderte von Bibeln verbrannt. Sogar mitten in Deutschland wurde die Heilige Schrift angezündet, teils vom Fernsehen selbst, teils von Linksradikalen in Berlin:

In einem Bericht vom 24.9.2010 wies die evangelische Nachrichtenagentur „Idea“ darauf hin, daß Politik, Medien und Öffentlichkeit bei Bücherverbrennungen völlig unterschiedlich reagieren, je nachdem, ob es sich um den Koran oder um die Bibel handelt: Die Ankündigung einer Koranverbrennung genüge für einen weltweiten „Aufschrei“, bei Bibelverbrennungen im großen Stil herrsche hingegen vielsagendes Schweigen im Blätterwalde – so etwa nach folgendem Ereignis: Ende Mai 2010 wurden in der west-iranischen Grenzstadt Sardasht hunderte Bibeln beschlagnahmt und verbrannt. Dies geht aus Internetveröffentlichungen der paramilitärischen Revolutionsgarden hervor: Demnach wurden hunderte Bibeln von Aserbaidschan aus ins

Land geschmuggelt. Allerdings seien diese „pervierten Tora und Evangelien“ im Iran beschlagnahmt und verbrannt worden.

Aber auch Bibelverbrennungen in Deutschland rufen keine Welle des Entsetzens in Medien und Politik hervor; sie sorgen allenfalls für Randnotizen. So wurde z.B. im Juli 2007 in einem Beitrag des Hessischen Rundfunks für die kirchenkritische Sendung „Hardliner des Herrn“ eine Heilige Schrift verbrannt. Tilman Jens, der Autor des Films, erklärte damals, daß es ihm darum gehe, die Bibel als „Instrument der Angst“ und als „Gottes Feuerschwert“ vorzuführen. Unions-Fraktionsvorsitzender Wolfgang Bosbach (CDU) fragte vor vier Jahren immerhin, was wohl in Deutschland passieren würde, wenn es der Koran gewesen wäre, der in einer Fernsehsendung verbrannt worden wäre. Hier ein weiteres Beispiel einer Bibelverbrennung, die keinerlei empörte Reaktionen in Mainstream-Medien und Politik auslöste, sondern weitgehend totgeschwiegen wurde: Am 26. 9. 2009 demonstrierten über tausend Lebensrechtler in Berlin in einem friedlichen „Marsch für das Leben“ gegen Abtreibung. Dabei wurden schweigend 1000 weiße Kreuze getragen, um an die getöteten Kinder im Mutterleib zu erinnern, die das Licht der Welt nicht sehen durften.

Linksextreme Randalierer hatten jedoch eine Heilige Schrift angezündet und sie den Lebensrechtlern entgegengeschleudert. Das brennende Buch landete vor den Füßen von Martin Lohmann, dem Leiter des BVL (Bundesverband Lebensrecht). Ein beherzter Christ trat das Feuer sofort aus und reichte die Bibel an Lohmann weiter. Dieser übergab das angekockelte Exemplar an den österreichischen Weihbischof Andreas Laun, der es beim Gottesdienst in der Berliner Hedwigskathedrale hochhielt. Diese linksradikale Bibelverbrennung geschah in der Nähe jenes Bebelplatzes, auf dem 1933 eine Bücherverbrennung der Nationalsozialisten stattfand.

*Felizitas Küble
Schlesienstr. 32
48167 Münster*

WOLFGANG B. LINDEMANN

Krankenversicherung ohne Mitfinanzierung von Abtreibung

Mitwirkung bei einer Abtreibung – für uns Katholiken undenkbar. Aber leider werden wir durch den Staat und die Krankenkassen dazu nicht nur materiell, sondern auch formell gezwungen: Über unsere Kassenbeiträge bzw. Steuern, die Abtreibungen mitfinanzieren.

Das muss nicht (mehr) so sein, denn es gibt seit Anfang 2010 den Verein PROLIFE Deutschland¹: Er bietet in Zusammenarbeit mit der Betriebskrankenkasse Industrie Handel Versicherungen (BKK IHV) in Wiesbaden eine gesetzliche Krankenversicherungslösung an, die menschliches Leben schützt, indem sie nicht indirekt Abtreibung mitfinanziert. Initiator ist der Verein PROLIFE aus Bern mit über 20 Jahren Erfahrung und inzwi-

schen 50000 Versicherten in der Schweiz. Jedes Mitglied von PROLIFE verzichtet freiwillig auf Abtreibungen: Durch den solidarischen Verzicht aller Mitglieder setzt PROLIFE zunächst ein politisches Signal: Der Schutz ungeborener Kinder ist keine Privatsache!

¹ www.prolife-deutschland.de.

Konkret entfallen die Folgekosten einer Abtreibung, z.B. psychotherapeutische Behandlungen oder Unfruchtbarkeitstherapien (die meisten Abtreibungen selber werden in Deutschland nicht von den gesetzlichen Krankenkassen, sondern aus Steuermitteln finanziert. Eine Abtreibung kostet einige hundert Euro). Deren Höhe ist praktisch nicht ermittelbar, nur schätzbar auf wenigstens einige 1000 Euro, die von den Kassen durchschnittlich pro Abtreibung aufgebracht werden müssen. Mittels des dadurch gesparten Geldes kann PROLIFE Familien schon jetzt bei der Geburt eines Kindes ein Baby – Willkommensgeld von 300 Euro übergeben.

Man sollte meinen, dass die katholische Kirche in Deutschland nur auf so eine Initiative gewartet hätte. Dem ist nicht so. Der Geschäftsführer von PROLIFE, Herr Wolfgang Treuter, vorher jahrzehntelang tätig als Angestellter in gesetzlichen Krankenkassen, sagte mir persönlich (sinngemäß): „Von ‚kirchenoffizieller‘ Seite erhält Prolife kaum Unterstützung – wenn, dann von Bischöfen, die selber in den Medien wegen ihrer glaubensstreuen Haltung stark angegriffen werden“. Er kommt übrigens auf Einladung jederzeit in eine Pfarrei oder andere Gruppe, um PROLIFE in einem packenden, engagierten Vortrag vorzustellen. Und ich selber habe das bestätigt gefunden: Im Januar habe ich in einer Rundmail an etwa 4000 katholische Adressaten (Katholische Presse und Bildungshäuser, Pfarreien, Ordinariate, mir persönlich bekannte Priester und Laien ...) PROLIFE vorgestellt. Es kamen 2 Dankschreiben, beide von Priestern, denen ich persönlich verbunden bin. Und 2 bitterböse Antworten: man verbitte sich dergleichen „Belästigungen“. Und nur etwa 200 Personen sahen sich die entsprechenden Seiten auf meiner privaten Homepage² an (Die Rundmail enthielt keinen Direktlink auf die Website von PROLIFE, so dass vernünftigerweise nur ein sehr niedriges Interesse seitens der Geistlichkeit etc. angenommen werden kann). Wäre es nicht Aufgabe der Geistlichkeit, uns Laien zum Beitritt bei PROLIFE zu ermuntern? Ich denke, es gehört auf jeden Schriftenstand einer Kirche ein Flyer von PROLIFE. Soll die Piusbruderschaft mit damit alleine bleiben, die das umsetzen wird und auch in ihrem Mitteilungsblatt für PROLIFE werben wird? (Persönliche Mitteilung von W. Treuter).

Dabei erfreut sich PROLIFE hochseriöser Protektion: Im Kuratorium des Vereins sind teilweise bekannte katholischen Persönlichkeiten wie S. Ex. Weihbischof Prof. Dr. Andreas Laun, die Begründerin und Prorektorin der Akademie Frau Prof. Alma von Stockhausen, der Rektor der Gustav-Siewerth-Akademie Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin, die Schauspielerin Frau Prof. Inge M. Hugenschmidt-Thürkauf, mehrere katholische Medizinprofessoren, darunter Prof. Karl Probst, päpstlicher Konsultor für Fragen der Neurochirurgie, und der Vorsitzende des Forums Deutscher Katholiken, Prof. Dr. Gindert, und sogar mit Leonhard von Habsburg ein Angehöriger unseres Kaiserhauses. Verschiedene Lebensrechtsbewegung aus dem katholischen wie evangelischen Spektrum unterstützen neben der Evangelischen Allianz, dessen Generalsekretär Kuratoriumsmitglied ist, PROLIFE, darunter die Aktion Lebensrecht für Alle (ALfA), Die BIRKE, Christdemokraten für das Leben (CDL) und die Marianische Liga.

Und die genannte BKK ist eine kleine, aber wirtschaftlich kerngesunde Krankenkasse. Sie hat etwa 30000 Mitglieder und darf rechtlich als Betriebskrankenkasse keine Werbung machen. Neue Mitglieder, die über PROLIFE hinzukommen, werden durch den Entfall der Abtreibungsfolgekosten „billiger“ für die BKK sein. Damit ist zu erwarten, dass sie ihre Tarife senken oder ihre Leistungen ausweiten kann. Und für besorgte Gemüter: Über die Betriebskrankenkasse IHV ist eine ganz normale gesetzliche Krankenkasse, in die jeder wechseln kann und aus der auch jeder – z.B. wenn im schlimmsten Fall PROLIFE schließen müsste – auch wieder in eine andere gesetzliche Krankenkasse zurückgehen kann. Nullrisiko, 100% Effekt! Ich bete darum, dass auch nur 20% der Leser dieses Artikels einen Wechsel zu PROLIFE erwägen werden.

*Dr. med. Wolfgang B. Lindemann
2, rue de l'École F, 57720 Walschbronn
wolfgang.lindemann@ruhr-uni-bochum.de*

² www.wolfganglindemann.net/html/krankenversicherung.html, dort sind auch die Flyer etc. von PROLIFE einsehbar.

BUCHBESPRECHUNGEN

FRANZ PROSINGER

Hineingezogen werden in die Heiligung Jesu Christi.

Zum zweiten Band des Buches *Jesus von Nazareth* von Papst Benedikt XVI.¹

Um es vorwegzunehmen: Papst Benedikt XVI. eröffnet den Christgläubigen, sowohl den protestantisch angehauchten Katholiken wie auch den katholisch geöffneten Protestanten, einen biblisch begründeten und vernünftig nachvollziehbaren Zugang zum Kreuzesopfer Jesu und seiner eucharistischen Vergegenwärtigung als Beteiligung am Werk der Versöhnung mit Gott und der Heiligung des Menschen. Kritische Anmerkungen sol-

len diese bahnbrechende Wirkung keineswegs einschränken, sondern, sofern sie berechtigt sind, dazu anregen, den eröffne-

¹ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth* II, Freiburg 2011.

ten Weg noch zu vertiefen. Das Papstbuch hat die künftige theologische Arbeit an diesen zentralen Fragen nicht durch eine endgültige Ausarbeitung erledigen wollen, sondern lädt durch eine verlässliche Grundlegung dazu ein, die nicht unwichtigen Details und Nuancen zu diskutieren.

Versöhnung – Sühne – Opfer

Jesu Tod am Kreuz als Werk der Erlösung ist nach wie vor das Kreuz der Theologen. Schon in der Besprechung der Endzeitrede Jesu erklärt Benedikt XVI. im Hinblick auf den Tempel, daß „im Kreuz Christi alle Opfer erfüllt sind, daß in ihm geschehen ist, was die Intention aller Opfer gewesen war – Entsöhnung –, und daß so Jesus selbst an die Stelle des Tempels getreten, selbst der neue Tempel ist“ (S. 54). Zunächst folgt eine liebevolle Beschreibung, die nicht anstößt, aber auch nicht weiterhilft: „In seiner Hingabe am Kreuz legt Jesus gleichsam alle Schuld der Welt in die Liebe Gottes hinein und löst sie darin auf“ (S. 55). Was heißt „gleichsam hineinlegen“? Wie löst sich alle Schuld der Welt auf?

Ein erster Hinweis findet sich gleich anschließend: „Hintreten zum Kreuz, in Gemeinschaft treten mit Christus bedeutet Eintreten in den Raum der Verwandlung und der Entsöhnung.“ Mit der grenzenlosen Liebe Christi am Kreuz, der Hingabe seiner selbst „im ewigen Geist“ (Heb 9,14), ist zwar gegenüber aller Schuld der Welt eine alles überwiegende Verherrlichung des Vaters als Gegengewicht verwirklicht, welches die Existenz der Welt trotz allem rechtfertigt, aber von einer Auflösung der Schuld kann erst gesprochen werden, wenn die schuldbeladenen Menschen hinzutreten „in den Raum der Verwandlung und Entsöhnung“. Zu Joh 13,1 schreibt Benedikt: „Die ‘Stunde’ Jesu ist die Stunde des großen Überschritts, der Verwandlung, und diese Umschmelzung kommt durch die Agape. Sie ist Agape ‘bis ans Ende’ – womit Johannes vor-verweist auf das letzte Wort des Gekreuzigten: ‘Es ist vollendet – *teteléstai*’ (19,30)“. Dieser Ausdruck wird später anhand des Hebräerbriefes als priesterliche Weihe erklärt (S. 247). Da das Abschiedsmahl Jesu mit den Seinen zumindest Paschacharakter hat – dazu später! –, kann man „die Stunde des großen Überschrittes“ auch als Übersetzung des alten „Pessach“ und somit als den neuen Exodus deuten.

Der Raum der Verwandlung und Entsöhnung erinnert an die verwandelnde Kraft der Gnade im Dekret über die Rechtfertigung der VI. Sitzung des Konzils von Trient (Kap. 7), demzufolge die Rechtfertigung nicht nur in einem Nachlaß der Sünden, sondern in Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen besteht durch freiwillige Annahme der Gnade und der Gaben, wodurch der Mensch sich verwandelt aus einem Ungerechten zu einem Gerechten, aus einem Feind zu einem Freund (DS 1528). In diesem Sinn schreibt Papst Benedikt: „Die verwandelnde Kraft der Passion Jesu beginnt“ (S. 244). Die protestantische Imputationslehre ist damit ausgeschlossen, wonach der Mensch derselbe Sünder bleibe und ihm lediglich die Schuld nicht mehr angerechnet werde. Daß der Papst den kontrovers-theologischen Diskurs gar nicht anspricht, versteht sich aus dem Ansatz des ganzen Buches: es soll ein Zugang zu Jesus von Nazareth, seiner Person und seinem Heilswerk, aus der Betrachtung des biblischen Zeugnisses eröffnet werden. Auch protestantische Exegeten werden herangezogen, insofern sie Positives zur Erklärung des Textes beitragen.

Das Hohepriesterliche Gebet

Im Hohepriesterlichen Gebet in Joh 17 sieht Papst Benedikt eine liturgische Präfation zur Passion des Herrn und somit den entscheidenden hermeneutischen Horizont des Geschehens (S.

94-119). Das „Eintreten in den Raum der Entsöhnung und Verwandlung“ wird nun als Heiligung und Verherrlichung näher bestimmt. Die Erklärung des Hohepriesterlichen Gebets „nur auf dem Hintergrund der Liturgie des jüdischen Versöhnungsfestes (*Jom ha-Kippurim*)“ (S. 95 – im Anschluß an André Feuillet) ist m. E. zu ergänzen durch den auch im Evangelium ausgedrückten Charakter des Pascha als Quelle der Heiligung (Joh 11,55). Der *gesamte* Tempelkult wollte ein System der Sühne, der Reinigung und Heiligung, bilden, vom Blut der Beschneidung zum Blut des Paschalammes, vom jährlichen Versöhnungsfest bis zum täglichen Tamidopfer. So jedenfalls sieht es die rabbinische Auslegung, die in die Zeit des Neuen Testaments zurückreicht und sich auf die Texte der heiligen Schriften stützen kann.² Auch Benedikt erklärte schon auf S. 54, daß die Entsöhnung die Intention aller Opfer war.

Zum Hohepriesterlichen Gebet zitiert er Rupert von Deutz: „Dies hat der Hohepriester, der selber Versöhner und Sühnegrabe, Priester und Opfer war, für uns gebetet“ (S. 94). Der entscheidende Begriff ist der des Heiligens. Derselbe Rupert schreibt dazu in seinem Kommentar zu Joh 17,19 (Und für sie heilige ich mich – *sanctifico* –, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit): „Wenn so gesagt worden wäre: für sie opfere ich mich, so würde der Sinn noch bereiter entgegenkommen, nämlich daß er es von dem gegenwärtigen Opfer seiner Passion gesagt hat, daß er nämlich selbst als das Lamm für die ganze Welt geschlachtet ist, durch keinen anderen Priester als durch sich selbst. In Wahrheit ist durch die Eigenart des Wortes der Sinn selbst offenkundig, da nämlich in der Tat *sacrum* und *sanctum* dasselbe bedeuten (heilig), so ist nichts anderes anzunehmen als hätte er gesagt: ‘Und ich opfere (*sacri-fico*) mich für sie oder ich bringe mich selbst zum Opfer (*sacri-ficium*) dar’.³ Ganz im Sinn dieser Aussage Ruperts sieht Benedikt die Passion des Herrn als ein Werk der Heiligung bzw. Heiligmachung. „So bedeutet das Wort ‘heiligen’ die Übereignung einer Realität – einer Person oder auch einer Sache – an Gott, besonders die Bestimmung für den Kult“ (S. 104). „‘Weihe’ als ‘Heiligung’ (ist) zum einen Aussonderung aus dem übrigen, dem eigenen Leben des Menschen zugehörigen Bereich“ (ebd.). Zugleich bedeutet diese Aussonderung aus der Welt ein Hineingenommensein in den Bereich des Göttlichen und damit eine Sendung für die Welt. So weihet sich der Herr zum Opfer⁴, und er heiligt die Seinen, indem er sie in sein Opfer hineinzieht: „Die Jünger sollen in die Heiligung Jesu hineingezogen werden“ (S. 107). Benedikt spricht von der „Beteiligung am Geheiligtsein“ (ebd.). Dieser existentielle Aspekt wurde m. E. bei der Besprechung der Eucharistie von S. 150 bis 152 zu wenig erwogen – erst am Ende, auf S. 154 wird ein „Hineinziehen der Menschheit in seinen stellvertretenden Gehorsam“ erwähnt, wobei ja sinnvoller Weise an die Menschheit nicht in globalem Sinn, sondern nur in Gestalt jedes Einzelnen gedacht sein kann. Be-

² Schon Ex 34,25 spricht vom Opferblut des Paschalammes.

³ RUPERT VON DEUTZ, *In Johannis Evangelium*, PL 169, 759 A: „Siquidem ita dictum esset: Et pro eis sacrificio meipsum, paratior ultro sensus occurreret, uidelicet, quod de praesenti suae passionis sacrificio dixisset, quod uerus ipse agnus pro omni mundo non alium per pontificem quam per seipsum immolatus est. Verum iuxta uerbi proprietatem sensus idem praesto est, quia profecto cum *sacrum* et *sanctum* idem significant, non aliud dixisse putandum est, quam si dixisset: Et pro eis sacrificio vel sacrificium offero meipsum.“

sonders bei der Besprechung des „für viele“ vergossenen Bundesblutes (S. 154-158) hätte der existentielle Aspekt der *redemptio subjectiva* als die notwendige Beteiligung des je Einzelnen die wörtliche Übersetzung des *pro multis* stützen können. Aber auch wenn diese Kritik – *salva reverentia* – berechtigt sein mag, durch das theologische Vorzeichen der „Beteiligung am Geheiligtsein“ aus Joh 17,19 ist der hermeneutische Rahmen gegeben, um eventuelle Ergänzungen und Vertiefungen nachzutragen.

Das Neue am Opfer Jesu Christi ist die Hingabe seiner selbst als der ewige Logos, welcher Fleisch geworden ist. Es handelt sich deshalb um eine „*thysía logiké* – Opfer in der Weise des Wortes“ (S. 98), welches Eintritt bedeutet in die Vernunft und die Liebe Gottes als „hingeegebener Leib, vergossenes Blut“ (ebd.). Diese Opfergaben sprechen (vgl. Heb 12,24)! Sie lassen eintreten in das große Gespräch, das Kennen und Einswerden in der Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist (S. 100-103; 108-110), und diese Einheit wird sichtbar als fortwirkende Fleischwerdung des göttlichen Logos (S.115). „Gerade dies ist die Sendung Jesu, in die die Jünger hineingenommen werden: die ‚Welt‘ aus der Entfremdung des Menschen von Gott und von sich selbst herauszuführen, damit sie wieder Welt Gottes werde und damit der Mensch wieder ganz er selbst werde im Einssein mit Gott“ (S. 118). Durch den Gedanken der Herausführung, des Exodus aus *dieser* Welt, ließe sich das Paschageschehen gut mit dem hier aus Joh 17 in Verbindung mit Lev 16 gewonnenen Gedanken der Versöhnung und der Heiligung verbinden.

Das letzte Abendmahl

Wenn sich hier das Werk unserer Erlösung vergegenwärtigen und vollziehen soll, dann muß es vom Herrn selbst gestiftet sein. Ein „Jesus-Gedächtnis-Verein“ kann alles Mögliche feiern, aber nicht sich selbst erlösen. „Wenn Jesus seinen Jüngern *nicht* Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut gereicht hat, dann ist die Eucharistiefeier leer – eine fromme Fiktion ...“ (S. 122 – man könnte auch sagen: eine unfrome, ja höchst anmaßende Fiktion!). „Im Übrigen ist die Vorstellung von der Entstehung der Eucharistie in der ‚Gemeinde‘ auch historisch völlig absurd. Wer hätte sich leisten können, einen solchen Gedanken, eine solche Wirklichkeit zu schaffen? Wie hätte es möglich sein sollen, daß die frühen Christen – eindeutig schon in den 30er Jahren – widerspruchslos eine solche Erfindung angenommen hätten?“ (S. 144). „Nur aus dem Eigenen des Bewußtseins Jesu konnte dies kommen“ (S. 145). Es wäre interessant zu hören, was etwa die Professoren Hilberath und Kuschel von der Fakultät der katholischen Theologie in Tübingen darauf antworten. Ob sie immer noch darauf bestehen, daß „der Ausgang von überlieferten Jesusworten (Leidensausagen, Lösegeldwort [Mk 10,45]; Abendmahlsworten) aus methodischen Gründen als ungesichert gelten (muß)“?⁵

Freilich, trotz der historisch gesicherten Stiftung durch Christus selbst bleiben ungeklärte Fragen zur genaueren historischen Einordnung. Die Datierung des letzten Mahles Jesu müssen wir aus Hintergrundinformationen rekonstruieren und kommen dabei über historische Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Papst Benedikt bevorzugt die Lösung, daß das letzte Mahl Jesu am Donnerstag, den 13. Nisan stattfand, da der Evangelist Johannes den Freitag eindeutig auf den 14. Nisan, den Vortag des Paschafestes legt (Joh 18,28). Das letzte Mahl Jesu wäre somit kein Paschamahl gewesen, hätte aber im Wissen um die Ereignisse des folgenden Tages und im Hinblick auf sein Lebensopfer als das wahre Paschalamm bereits den Charakter einer Paschaliturgie vorweggenommen. Mit dieser Lösung ist das theologische Anliegen gewahrt, die Worte über Brot und Wein im Hinblick auf Christus als das für uns geschlachtete Osterlamm (1 Kor 5,7) zu verstehen. Der weit verbreitete Angriff auf den liturgisch-sakralen Charakter der Eucharistiefeier mit dem Hinweis, das letzte Mahl Jesu sei nach Joh 18,28 kein Paschamahl, sondern ein profanes Abschiedsmahl gewesen, ist damit zurückgewiesen. Mehr noch: da das Paschamahl nicht irgendein Mahl ist, sondern das rituelle Essen des im Tempel geschlachteten Lammes, hat es Opfercharakter. Joachim Jeremias sagt, daß Jesus den Jüngern „im Essen und Trinken Anteil schenkt an der Sühnkraft seines Todes“, und er nennt das mit Zolli „l’atto di comunione“ – im Hinblick auf 1 Kor 10,16 kann man auch sagen: „Kommunion im Opfer“.

Der bereits im Jahr 1957 von A. Jaubert vorgetragenen These, Jesus hätte das Pascha wie die Essener zwei Tage zuvor nach dem alten Priesterkalender gefeiert und wäre dann zur Zeit der Schlachtung der Lämmer nach dem Kalender der Pharisäer und Sadduzäer gestorben, möchte Benedikt XVI. „nicht jede Wahrscheinlichkeit absprechen“ (S. 131). Dann würde auch übereinstimmen, daß der „erste Tag der ungesäuerten Brote“ in Mk 14,12 „nach zwei Tagen“ (14,1), nämlich nach dem Mahl in Bethanien gewesen – und daß eben dieses Mahl nach Joh 12,1f sechs Tage vor dem Paschafest stattfand. Benedikts Haupteinwand gegen diese Annahme ist, daß „die Verwendung eines hauptsächlich in Qumran verbreiteten Kalenders für Jesus wenig wahrscheinlich ist“ (ebd.). Aber eben diesbezüglich scheinen die auf neueren archäologischen Ausgrabungen im alten Essenerviertel Jerusalems basierenden Argumente von Bargil Pixner gerade umgekehrt nahezulegen, daß diese Verbindung durchaus wahrscheinlich ist.⁷ Daß die Essener seit ihrer Rückkehr nach Jerusalem unter Herodes dem Großen den Tempel zwar besuchten, aber dort nicht opferten⁸, beruht auf einer mißverstandenen Übersetzung von Josephus Ant XVIII, 1,5. Es wäre undenkbar gewesen, außerhalb des Tempels Opfer darzubringen. Die Essener bekamen für die Opferriten einen gesonderten Platz auf dem Tempelareal⁹ und konnten somit auch die Osterlämmer an dem Tag schlachten, welcher der älteren Überlieferung entsprach.

⁴ In dieser Deutung von Joh 17,19 kann sich Benedikt nicht nur auf Johannes Chrysostomus und Rupert von Deutz, sondern auch auf Rudolf Bultmann berufen (S. 105f)!

⁵ B.J. HILBERATH, *Gibt es einen Zusammenhang zwischen Sühnetheologie und Abendmahl?* In B.A. ZIMMERMANN – F. Annen (Hrsg.), *Versöhnt durch den Tod Christi? Die Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*, Zürich 2009, S. 101-125 (112). K. J. KUSCHEL forderte am 15. Februar 2011 im Bayrischen Fernsehen am Ende all seiner Kritik an Papst Benedikt XVI. die Aufhebung der Kirchenspaltung, die Anerkennung der Ämter und die Anerkennung des Abendmahls der evangelischen Kirchen.

⁶ J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, S. 224f.

⁷ B. PIXNER, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, hrsg. von Rainer Riesner, Gießen 1991, S. 222-224.

⁸ B. PIXNER ebd. S. 340.

⁹ E. RUCKSTUHL, *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu* II. Teil, SNTU 11 (1986), S. 112-115.

E. Ruckstuhl verteidigte die These Jauberts und schrieb gegen A. Strobel¹⁰ – und damit auch gegen die im Papstbuch bevorzugte Position: „Abgesehen davon, daß es Willkür ist anzunehmen, Jesus habe am Abend vor dem Paschafest sein Abschiedsmahl einfach paschamahlartig halten können¹¹, ist es gänzlich ausgeschlossen, eine solche Vorstellung auf Joh 13,29 anzuwenden; denn diese Stelle setzt fraglos und eindeutig voraus, daß die laufende Nacht die Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, die eigentliche Osterfestnacht ist.“¹² Nur in dieser Nacht konnten noch Einkäufe für das Fest getätigt und Bettler auf den Straßen, vor allem zu dem ausnahmsweise geöffneten Tempel, gefunden werden. Das gehört zu den 14 Argumenten von Joachim Jeremias, welche den Paschacharakter und damit die Datierung auf den 14. Nisan bezeugen.¹³ „Die erwähnten vierzehn Beobachtungen betreffen nicht nur die Rahmenstücke des Berichtes, sondern ebenso ihre Substanz. Man kann also nicht sagen, erst spätere Einkleidung habe das Abendmahl zum Paschamahl umgestaltet.“¹⁴ Das für Jeremias ausschlaggebende Argument ist das vierzehnte: „Die Deutung der besonderen Elemente der Mahlzeit ist ein fester Bestandteil des Passarituals.“¹⁵ Die Worte über Brot und Wein sind zwar das eigentlich Neue und zeugen von souveräner Setzung, haben aber in der Pessach-Haggadah ihren heilsgeschichtlichen und rituellen Anknüpfungspunkt.

Zwar kommt man in der ganzen Frage über historische Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus, aber man darf in der Vollendung jener letzten Tage in Jerusalem sogar mit außerordentlichen göttlichen Fügungen rechnen. Daß Papst Benedikt sich in seinem Buch nicht auf eine Position festgelegt hat, die im allgemeinen (noch) wenig Zustimmung findet, und somit nicht gleich in eine evangelikale Ecke abgestempelt wird, ist sicher von Vorteil, zumal das eigentliche Anliegen, der Paschacharakter des letzten Mahles Jesu, gewahrt ist. Auf dieser Grundlage kann die Position von Jaubert, Ruckstuhl und Pixner künftig *sine ira et studio* erwogen werden. Bedenken hätte dann höchstens noch der praktische Seelsorger – aber man muß ja nicht das Mittwoch-Festen der frühen syrischen Kirche zum Gedenken der Gefangennahme Jesu wieder einführen und kann auch die Ölbergandacht weiterhin am Donnerstag abhalten, nachdem die Kirche von Jerusalem und Rom den Mondkalender der Pharisäer und Sadduzäer schon sehr früh bzw. von Anfang an übernommen hat und trotz Joh 18,28 das Gedächtnis des Letzten Abendmahls als Paschamahl am Abend vor der Kreuzigung Jesu begehrt.

Die Worte über Brot und Wein

M. E. hätte man die unterschiedliche Formulierung der Wandlungsworte bei Markus und Matthäus einerseits und bei Lukas und Paulus andererseits nicht so stark betonen müssen.

Die hebräische bzw. aramäische Status-Konstruktus-Verbindung (*dmj hbrjt* – „Blut – mein – Bund“) kann im Griechischen auf zwei Weisen aufgelöst werden: eine wörtliche „das Blut von mir, der Bund“ und eine sinngemäße „der Bund in meinem Blut“.¹⁶ Die Applikation des „für viele“ bei Markus und Matthäus auf das „für euch“ bei Lukas und Paulus weist freilich auf die Freiheit der Kirche, die Worte des Herrn in der Ausführung des Anamnesisbefehls, also der eucharistischen Liturgie, auf die konkrete Situation zu beziehen. „Wir gehen davon aus, daß es die Überlieferung der Worte Jesu nicht ohne die Rezeption durch die werdende Kirche gibt, die sich streng zur Treue im Wesentlichen verpflichtet wußte“ (S. 147). Die konservative Lösung, daß Jesus „für euch und für viele“ gesagt hätte und Mk/Mt davon nur das eine, Lk/Pls nur das andere referiert hätten, entbehrt jeglicher Wahrscheinlichkeit. Erklärbar dagegen ist die Applikation des „für viele“ auf das „für euch“, welches ja in ersterem impliziert war. Richtig ist auch, daß durch die Ausformulierung bei Lukas und Paulus mit dem Neuen Bund als Subjekt der Anklang an Jer 31,31-34, bei Markus und Matthäus mit dem Blut als Subjekt der Anklang an Ex 24,8 bevorzugt ist. So ließ „die Schwingungsbreite der Worte Jesu mit ihren sublimeren Anklängen an die Worte der Schrift in Nuancen Gestaltungen“ zu (S. 147f). Eine Rechtfertigung freier Wiedergaben, ja die Behauptung der Unmöglichkeit wörtlicher Übersetzungen und damit die Außerkraftsetzung der Philologie als der Liebe zum Wort kann daraus nicht abgeleitet werden. All das wurde ja im Zusammenhang der Deutung des „pro multis“ ins Feld geführt. Daß gemäß dem italienischen Sprichwort *traduttore traditore* „jeder Übersetzungsversuch hinter dem Original zurückbleibt“¹⁷, wurde auf logische und sprachliche Grundkategorien wie Einheit, Vielheit und Allheit bezogen, und die wörtliche Übersetzung „für viele“ als eine „Scheingenauigkeit“ bezeichnet.¹⁸ Dagegen steht nun die Aussage, daß sich die Kirche streng zur Treue im Wesentlichen verpflichtet wußte. Die testamentarischen Worte des Bräutigams sind der treuen Braut anvertraut, nicht der Wortklauberei von Theologen, die „ein bißchen gelernt (haben), mit Texten umzugehen“¹⁹ – bzw. Texte zu umgehen. Die vorwiegend formal-sprachliche Differenz, mit unterschiedlicher Akzentuierung der Referenz auf Ex 24,8 und Jer 31,31, begründet keine Relativierung der historischen Worte Jesu und keinen Freibrief für die schöpferische Ausgestaltung in der „Gemeinde“.

M.E. wäre es besser gewesen, die bleibende Symbolik des Brotes, des Brechens und Teilens trotz der sprachlichen Voranstellung erst zu besprechen, nachdem das eigentlich Neue und Substantielle der Aussage, daß es sich eben nicht mehr um Brot, sondern den Leib Christi handelt, hervorgehoben worden wäre. So konnte sogar Klaus Berger in seiner Kritik des Papstbuches in der Tagespost vom 15.03.11 die Sache mißverstehen und meinen, es sei doch die Vermittlung durch das Essen von Brot und Trinken von Wein Jugendlichen schwer zu vermitteln. Auf Sei-

¹⁰ A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (TU 121) Berlin 1977.

¹¹ Ganz willkürlich ist die Annahme nicht, da Jesus wußte, daß er am folgenden Tag nicht mehr den liturgischen Ritus, dafür aber das tatsächliche Opfer vollziehen würde.

¹² E. RUCKSTUHL, *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu* I. Teil, SNTU 10 (1985), S. 44.

¹³ J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, S. 36-55.

¹⁴ a.a.O. S. 55.

¹⁵ a.a.O. S. 50.

¹⁶ F. PROSINGER, *Das Blut des Bundes – vergossen für viele?*, Siegburg 2007, S. 58.

¹⁷ J.-H. TÜCK in *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“*, hrsg. von Magnus Striet, Freiburg 2007, S. 108.

¹⁸ TH. SÖDING, ebd. S. 26.

¹⁹ Kardinal Lehman in einem Spiegelinterview vom 28. 06. 1999.

te 149 ist zwar von den Wandlungsworten die Rede und davon, daß „uns die irdische Gabe von Gott her neu geschenkt wird als Jesu Leib und Blut, als Selbstschenkung Gottes in der sich öffnenden Liebe seines Sohnes“, aber dann klingt es doch wieder nach der in vielen Regionen bevorzugten Rede vom „Brot Gottes“: „Die austeilende Güte Gottes wird ganz radikal in dem Augenblick, in dem der Sohn im Brot sich selber mitteilt und austeilte“ (ebd.). Wie gesagt, die bleibende Symbolik der sichtbaren Gestalt des Brotes und des Teilens ist ja richtig, hätte aber vielleicht besser nach der Besprechung der Wandlungsworte als „Worte der Verwandlung von Brot und Wein“ auf S. 159 behandelt werden können und nach der Klarstellung auf Seite 154, daß „Teilhabe an Leib und Blut Christi bedeutet, daß er ‘für viele’, für uns steht und uns im Sakrament in diese Vielen aufnimmt“.

Die Bedeutung von Leib und Blut

„Wenn Jesus von seinem Leib spricht, so ist damit selbstverständlich nicht der Körper im Unterschied zu Seele oder Geist, sondern die ganze leibhaftige Person“ gemeint (S. 150). Das ist natürlich richtig, aber oft leitete man früher daraus den Rückschluß ab, daß das hebräische bzw. aramäische Äquivalent nicht *bašar*, sondern *gûph* wäre. So zog man in einem Kontext, in dem sich die Referenzen der Heilsgeschichte konzentrieren, ein Wort vor, das im Alten Testament nur ein einziges Mal verwendet wird, und zwar in 1 Chr 10,12 in der Bedeutung des Leichnams. In der Auseinandersetzung mit J. Jeremias, der die Worte über Brot und Wein als Opferterminologie im Kontext des Pascha nachgewiesen hatte, war das Ausweichen auf das Wort *gûph* „begründet“ durch den Zirkelschluß, daß es sich weder um das Pascha noch um ein Opfer nach der Art alttestamentlicher Opfer gehandelt habe, was wiederum aus der Verwendung eben dieses Wortes abgeleitet wurde (so etwa F. Lang und E. Lohse²⁰). Papst Benedikt hält sich mit einer vorsichtigen Formulierung aus dieser Debatte zunächst heraus.

Noch deutlicher wäre die biblische Bedeutung von Blut (*haîma*) aus Lev 17,11 als Begriff des Opfers, und zwar ganz speziell des Sühnopfers, abzuleiten. Auch hier ist die Aussage im Buch des Papstes zweifellos richtig, aber sie könnte noch spezifischer gefaßt werden: „‘Sein Blut’ – das ist die vollständige Gabe seiner selbst, in der er alles Unheil der Menschheit durchleidet, allen Treubruch aufarbeitet in seine bedingungslose Treue hinein“ (S. 154). Auch die Charakterisierung als „Blut des Bundes“ von Ex 24,8 her (erwähnt auf S. 147), welches dort ja ebenfalls ganz deutlich als das zur Reinigung des Altares und des Volkes vergossene Opferblut gekennzeichnet ist, hätte hier appliziert werden können. Dann wäre auch ein mögliches Mißverständnis, daß nämlich seine Treue eine Ersatzleistung für unsere Untreue wäre, schon hier ausgeschlossen worden. Das Blut des Bundes wird auch über uns ausgegossen, damit wir in sein sühnendes Lebensopfer eingehen und damit auch in seine Treue. „Aufarbeiten“ müssen den Treubuch wir, die wir ihn begangen haben – Christus läßt den Treubruch über sich ergehen und eröffnet uns die Möglichkeit der Aufarbeitung im gehorsamen Erleiden all der Konsequenzen zusammen mit ihm.

Die spezielle Bedeutung von *sôma* bzw. *sárx* und *haîma* trifft die Situation auch dann, wenn diese Worte am 13. Nisan bei einem gleichsam vorweggenommenen Pascha gesprochen worden sind. Allerdings – auch auf die Gefahr hin, rechthaberisch zu wirken – liegt doch die naheliegendere Bedeutung der Worte noch näher, wenn das Vorbild vor Augen liegt: der Opferleib bzw. das Fleisch des geschlachteten Lammes, dessen Blut an den Altar des Tempels gegossen worden ist. Im Hebräerbrief wird sowohl *sôma* (10,5.10) als auch *sárx* (10,20 – in Verbindung mit *haîma*) als die Opfergabe bezeichnet, in welcher der Herr sich selbst darbringt. Die dort verwendete Terminologie weist in den Abendmahlssaal. Trotz der Fokussierung auf das einmalige Opfer Christi ist das eucharistische Opfer der Kirche im Hebräerbrief durchaus präsent. O. Kuss verweist auf folgende Parallelen: Heb 6,4 – Joh 6,31; Heb 10,3 – 1Kor 11,24f; Heb 10,10 – Mk 14,22; Heb 10,20 – Kol 1,22.²¹ *sôma* erscheint auch in Joh 2,21; Röm 7,4; 12,1.4f; 1 Kor 6,15-20; 10,16f; 12,12-27; in Eph 1,23; 2,16; 4,12.16; 5,30; und vor allem in Kol 1,22.24 in einem kultischen, in den Tempel und das Opferweisenden Horizont. Kol 1,22 spricht vom „Fleisch seines Leibes“ und will mit dieser tautologischen Wiedergabe von *bašar* seinen geopfertem Leib als Versöhnungs- bzw. Sühnopfer charakterisieren, wobei „in meinem Fleisch für seinen Leib“ dieses Sühneleiden fortgesetzt und vollendet werden soll (1,24). *sôma* ist hier nicht nur „die ganze leibhaftige Person“, sondern der dem Todesgericht zur Sühne freiwillig übergebene Leib des Herrn.

So hätten im Buch des Papstes die uns anvertrauten Gaben als Opfergaben deutlicher präzisiert werden können. Diese kleine Kritik soll aber nicht das große Verdienst schmälern, daß Papst Benedikt gegenüber der Position von Protestanten und Modernisten ganz klar die große Sicht der katholischen Kirche begründet: „Das ist der neue Kult, den er im Abendmahlssaal stiftet: das Hineinziehen der Menschheit in seinen stellvertretenden Gehorsam. Teilhabe an Leib und Blut Christi bedeutet, daß er ‘für viele’, für uns steht und uns im Sakrament in diese Vielen aufnimmt“ (S. 154). Das entscheidende Wort von der „Teilhabe“ bedeutet dann auch, daß die Menschheit nicht global, sondern in der Gestalt des je einzelnen Menschen in das Opfer seines Leibes und Blutes hineingezogen wird. Dem Hineinziehen entspricht das Hinein-Kommunizieren.

Redemptio objectiva et subjectiva

Die Tatsache, dass Christus durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung über die Sünde, den Tod und den Teufel gesiegt hat (*redemptio objectiva*), schließt noch nicht die tatsächliche Erlösung aller Menschen, die Überwindung der Sünde und die Versöhnung des je einzelnen mit ein (*redemptio subjectiva*). Die Apostelbriefe betonen, je nach Anlaß, beide Aspekte. Paulus kann das Ideal wie eine Tatsache vor Augen stellen: „Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben“ (2 Kor 5,14 – er meint im Kontext „wir alle“), und dann den Appell anschließen, das auch zu verwirklichen: „Und er ist für alle gestorben, auf daß die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist und erweckt ward“ (Vers 15). Ebenso spricht er von der Versöhnung der Welt als eingetretener Wirk-

²⁰ Siehe Anm. 15, S. 61.

²¹ O. KUSS *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes*, MThZ 7 (1956) 233-271; S. 243.

lichkeit (2 Kor 5, 19)²², um dann dazu aufzufordern, sich versöhnen zu lassen (Vers 20). Vor allem diejenigen Kirchenväter, die den kosmischen Aspekt des Erlösungswerkes betonen, sprechen oft vom Sieg Christi über die Macht der Sünde und den Fürsten dieser Welt, ohne die selbstverständliche Tatsache zu erwähnen, daß dieser Sieg in uns noch nicht vollendet ist. Das ist auch im Buch des Papstes öfter zu beobachten. Sensibilisiert durch eine verbreitete Allerlösungslehre in Theologie und Seelsorge würden wir einige Stellen gern präzisieren. Wenn es auf Seite 152f heißt, daß der Neue Bund im Gehorsam des Sohnes gründet, „der sich selbst zum Knecht gemacht hat und allen menschlichen Ungehorsam in seinem bis in den Tod gehenden Gehorsam aufnimmt, durchleidet und überwindet“, so möchte man ergänzen, daß alle dieselbe Vollendung erlangen und in diesen Bund eingehen, welche diesen Gehorsam mittragen bzw. sich von diesem Gehorsam mittragen lassen (vgl. Heb 5,9). „Und daß Gott nun, weil die Menschen es nicht zustande bringen, es selber tut – das ist die ‘bedingungslose’ Güte Gottes ...“: jedenfalls als Vorgabe, damit wir es mit IHM nun doch tun können – denn ohne diese Bedingung wären wir nicht beteiligt. Dieser Horizont wurde zuvor durch die hervorragende Besprechung von Joh 17,19 eröffnet und muß auch hier mitbedacht werden. Das Böse „muß aufgearbeitet, besiegt werden“ (S. 153), als „Beteiligung (der Seinen) an seinem Geheiligtsein“ (S. 107) – und zwar „in Wahrheit“: „nicht nur rituell, sondern wahrhaftig, in ihrem ganzen Sein“ (ebd.).

Es ist richtig, daß dieser Bund nun unwiderruflich fest gegründet ist. Durch seine Gründung im Herzen Jesu ist sie auch „im Herzen des Menschen, im Herzen der Menschheit selbst, ... im stellvertretenden Leiden des Sohnes, der Knecht geworden ist“ unzerstörbar eingegründet (S. 153). Auch überwiegt damit objektiv das Gute in der Schöpfung gegenüber „der ganzen schmutzigen Flut des Bösen“ (ebd.), aber das ist kein Ruhepolster für uns, sondern Aufforderung, diese Flut des Bösen durch den Sieg Christi auch in uns zu überwinden. Nicht nur das bloße „Schwamm drüber“ als bedingungslose Vergebung wäre eine „billige Gnade“, sondern auch die Ersatzleistung einer Aufarbeitung, welche uns erspart bliebe.

pro multis: für alle und für viele

In diesem Zusammenhang hätte die sicher nicht ohne Papst Benedikt formulierte Lösung im Brief von Kardinal Arinze auch im vorliegenden Buch die Gemüter beruhigen und die bereits getroffene Entscheidung zu wörtlicher Übersetzung des *pro multis* bestätigen können: „Der Ausdruck „für viele“, der offen bleibt, um jeden Menschen in das Heil einzuschließen, bringt deutlicher die Tatsache zum Ausdruck, daß das Heil nicht automatisch geschenkt wird, quasi ohne Einbeziehung des eigenen Willens oder Anteilnahme am Heil. Der Gläubige ist vielmehr *eingeladen*, in Glauben das Geschenk anzunehmen, welches ihm von Gott angeboten wird, und das übernatürliche Leben zu empfangen, das demjenigen geschenkt wird, der an diesem Mysterium teilnimmt. In seinem Leben ist der Christ eingeladen, dieses Mysterium umzusetzen, um so unter die „vielen“ gerech-

net zu werden, auf die der Text sich bezieht.“²³ Auch im Buch *Jesus von Nazareth* gilt ja: „Teilhabe an Leib und Blut Christi bedeutet, daß er ‘für viele’, für uns steht und uns im Sakrament in diese Vielen aufnimmt“ (S. 154). Auch wird klargestellt, daß die These des Exegeten Joachim Jeremias von einem biblischen Sprachgebrauch, nach welchem „viele“ eigentlich „alle“ meine – worauf sich die entsprechenden Übersetzungen in den Meßbüchern stützten –, inzwischen nicht mehr konsensfähig sei (S. 155).²⁴

Papst Benedikt geht sogar auf die Arbeit von Baumert/Seewann ein, welche im Jahr 2008 in der Zeitschrift *Gregorianum* erschienen ist.²⁵ Er erkennt an, daß es auf Grund philologischer Beobachtungen ein wertvoller Gedanke sei, den eingeschränkten Radius der Eucharistie und den universalen Radius des Kreuzestodes zu unterscheiden. M.E. würde das allein genügen, „vorsichtshalber“ die wörtliche Übersetzung anzumahnen, da man die Applikation auf den eingeschränkteren Radius zumindest nicht ausschließen kann.²⁶ Nun verweist aber Papst Benedikt darauf, daß derselbe Ausdruck „für viele“ in Mk 10,45 nicht auf die am Kelch Kommunizierenden²⁷, sondern auf die Hingabe des Lebens des Menschensohnes im allgemeinen bezogen ist. Daß diese „Vielen“ einen Horizont eröffnen, der über Israel hinausgeht, müßte m. E. nicht so umständlich erklärt werden. Auch wenn der universale Horizont im Gottesknechtlied von Jes 53, wo vom „Tragen der Sünden vieler“ die Rede ist (Vers 12e), im Kontext des Jesaiabuches nicht so evident ist, wie früher meist behauptet wurde²⁸, so scheint mir doch die durchgehende Einschränkung des Horizonts auf Israel ebenso übertrieben.²⁹ Jedenfalls war die Heidenmission zur Zeit Jesu zumindest bei den Pharisäern selbstverständlich (siehe Mt 23,15!). Neu und umstritten war bei den Christen nicht die Öffnung zu den Heiden, sondern die Frage der Beschneidung und die Observanz der gesamten Tora. In dem „für viele“ ist somit die Öffnung für alle Menschen, Juden und Heiden, mit-gemeint. Aber der Fokus muß sich nicht auf diesen Aspekt der universalen Öffnung konzentrieren, sondern kann die große Schar vor Augen haben, welche das Heil tatsächlich erlangen wird.

Angesichts der unterschiedlichen Deutungen bekennt der Papst mit gutem Recht: „Es scheint mir anmaßend und zugleich einfältig, in Jesu Bewußtsein hineinleuchten und es von dem her

²³ Prot. N. 467/05/L. Vatikanstadt, den 17. Oktober 2006, Nr. 3e.

²⁴ Siehe Anm. 16, S. 37-53.

²⁵ Hierzu ein Kommentar des Verf. in THEOLOGISCHES, JG 40, Nr. 11/12, 463-466.

²⁶ Die Bemerkung auf S. 156 „Diese Lösung kann, streng philologisch betrachtet, für den Markus-Text in 14,24 zutreffen. Wenn man dem Matthäus-Text keine Originalität gegenüber Markus zuschreibt, könnte sie für die Abendmahlsworte als einleuchtend bezeichnet werden...“ erscheint mir unverständlich. Baumert argumentiert ja vor allem mit Lk 22,20, und vielleicht meint Benedikt: „Wenn man dem Lukastext keine Originalität gegenüber Markus zuschreibt“, d. h. daß Lukas das „für euch“ auf das Trinkgefäß, Markus das „für viele“ auf das Kreuz bezöge.

²⁷ Im Kontext steht allerdings die Notwendigkeit, seinen Kelch zu trinken (10,38).

²⁸ Siehe Anm. 16, S. 101 – 104.

²⁹ Der jüngste Kommentar von U. BERGES, *Jesaja 40 – 48* (HThKAT), Freiburg 2008, erkennt immer wieder die Öffnung des Heils zur Heidenwelt: e. g. zu 45,23.

²² Allerdings bezeichnet das Partizip Präsens mit dem Imperfekt *ên* keine abgeschlossene Handlung – hier könnte man die Übersetzung auf S. 254 kritisieren.

klären zu wollen, was er aufgrund der Erkenntnis jener Zeit und ihrer theologischen Anschauungen gedacht oder nicht gedacht haben kann“ (S. 157). Nach dieser einleuchtenden Bemerkung hätte er anfügen können, daß die wörtliche Übersetzung der überlieferten Worte geboten sei, aber er fährt fort: „Wir können nur sagen ...“, und erklärt, daß Jesus in seiner Sendung die Einschränkung und Universalisierung seiner Sendung als Gottesknecht und Menschensohn zugleich erfüllt wußte (in der Fortschreibungslinie der Prophetie von Jesaja zu Daniel). Das ist richtig – aber können wir *nur* das sagen? Konnte der Herr in Mk 10,45 nicht auch bei dem „für viele“ hineinschauen in „die große Schar aus allen Völkern und Stämmen und Völkergruppen und Sprachen, die keiner zählen konnte“ (Offb 7,9) – und die doch als konkrete Schar nicht unbegrenzt sein kann und auch nicht alle Menschen umfassen muß, die je gelebt haben.³⁰ Wir müssen das „für viele“ ja nicht exklusiv interpretieren, aber wenn wir uns nicht anmaßen wollen, aus dem Bewußtsein Jesu die inklusive Bedeutung herauszuleuchten, dann sollte man es nicht mit „für alle“ wiedergeben. Vielleicht wollte der Papst diejenigen beruhigen, die bisher „für alle“ gesagt oder gehört haben. So erwähnt er am Schluß der Debatte mit 1 Tim 2,6 die selbstverständliche Wahrheit, daß Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, und daß sich Christus Jesus „als Lösegeld hingegeben hat für alle“ (S. 157 – Hervorhebung im Text). Nur ist der Kontext dort ein anderer: das Gebet für alle Menschen, sogar für die korrupten Könige und Verantwortlichen der kaiserlichen Politik damaliger Zeit. Daß das Wort vom „Lösegeld für“ in Mk 10,45 und in 1 Tim 2,6 aufeinander bezogen werden muß, ist klar: immerhin kommt *lytron* bzw. *antilytron* nur hier vor. Die Applikation „für alle“ ist *möglich* und sie wurde im Kontext von 1 Tim 2,6 konsequent angewandt. Aber diese Applikation ist nicht *notwendig*, so daß in einem anderen Kontext ein anderer Aspekt des „für viele“ gemeint sein kann. So kann man nicht schließen, es würde *immer* „für alle“ meinen. In diesem Sinn plädierte ja Erzbischof Zollitsch für die Beibehaltung des „für alle“ mit der Begründung: „Warum sollten wir nicht das sagen, was wir meinen?“³¹ Dagegen sagt Papst Benedikt, wir können uns nicht anmaßen, in Jesu Bewußtsein hineinzuleuchten, was er gemeint hat. Schade, daß die daraus folgende Konsequenz, wörtlich zu übersetzen, nicht ausdrücklich erfolgte!³² Vielmehr steht abschließend die Erkenntnis, die m. E. schon vorösterlich präsent war (z. B. Mt 8,11³³): „Wenn mit ‘viele’ bei Jesaja wesentlich die Gesamtheit Israels gemeint sein mochte, so wird in der gläubigen Antwort der Kirche auf Jesu neuen Gebrauch des Wortes immer mehr sichtbar, daß er in der Tat für alle gestorben ist“ (S. 158).

Daß mit den Ausführungen des Papstes die Frage nicht abgeschlossen ist, erwähnt er selbst in den Literaturhinweisen auf S. 324: „Die Niederschrift dieses Kapitels war eben abgeschlossen, als das gründliche gearbeitete kleine Buch von Manfred Hauke erschien: ‘Für viele vergossen’. *Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten*, Dominus-Verlag, Augsburg 2008.“ Da sich in dieser Arbeit die Argumente für die Rückkehr zu einer wörtlichen Übersetzung des *pro multis* als „für viele“ finden, darf man die Ausführungen des Papstes nicht als Plädoyer für eine Beibehaltung des „für alle“ auslegen.³⁴

Eucharistie und Kirche

Zuletzt, auf S. 158, wird hervorgehoben, daß mit den Stiftungsworten im Abendmahlssaal „der eigentliche Akt der Kirchengründung“ vorgenommen wurde.³⁵ Das Herzzentrum der Kirche, die Quelle ihrer Existenz und ihrer ständigen Erneuerung, ist die „Gabe von Leib und Blut Christi“ bzw. der entsprechende Empfang derselben. „Sie wird sie selbst vom Leib Christi her“, und wir dürfen hinzufügen: von dem in den Tod hineingepferten und in das neue Leben auferstandenen Leib Christi her. Das heißt, daß die Kirche mit Paulus sagen kann: „täglich sterbe ich“ (1 Kor 15,31); und: „mit Christus bin ich (definitiv) gekreuzigt worden, nicht mehr ich lebe, es lebt vielmehr in mir Christus“ (Gal 2,19f). „Kirche wird von der Eucharistie her“, und mit dem Angriff auf das heilige Meßopfer wird die Kirche in ihrem Lebensnerv getroffen. Dort geht die Kirche ein in ihr eigenes Geheimnis. „Wir empfangen, was wir sind“, sagt der heilige Augustinus auf Grund der Identität von mystischem und eucharistischen Leib Christi.³⁶ Dieser Leib als der neue Tempel ist als das wahre Paschalamm in den Tod geopfert und auferstanden (Joh 1,29; 2,13.19.21), ist Opferstätte, Opfergabe und Opferpriester zugleich (Hebr 9,11-14; 10,19-21).

Daß der Papst diese Folgerungen in seinem Buch nicht ausdrücklich so formuliert hat, ist gut so. Er hat die wesentlichen Grundlagen begründet und er wird damit viele Menschen beeindrucken, die einen vielleicht sogar bekehren, andere sicherlich bestärken. Die theologische Ausbildung der Priesteramtskandidaten kann weltweit auf dieser Grundlage wieder an Sicherheit gewinnen und auf das Opfer Christi und seine Darbringung in der heiligen Messe ausgerichtet werden. Eine detailliertere Positionierung in Einzelfragen hätte die Breitenwirkung des Papstbuches unterbunden, und es wäre in eine rechte Ecke abgestempelt worden. Mit der absehbaren Breitenwirkung ist die Tiefenwirkung grundsätzlich eröffnet, weil die Einzelfragen künftig – und zwar innerhalb des in *Jesus von Nazareth* vorgegebenen Rahmens – weiter geklärt werden können.

P. Franz Prossinger FSSP
Kirchstr. 16
88145 Opfenbach

³⁰ Mit dem Catechismus Romanus (Teil II, Nr. 216) könnte man auch sagen, Jesus konnte auf das *efficaciter pro multis* und nicht auf das *sufficiens pro omnibus* gesehen haben.

³¹ In der Pressekonferenz nach der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2010.

³² In Polen wurde das „für viele“ immer beibehalten, in Frankreich sagt man „pour la multitude“, Mexiko hat ohne Probleme auf die neue Edition des Missale mit „por muchos“ umgestellt, in Ungarn wurde in die bestehende Edition das „für viele“ über das „für alle“ geklebt, die USA stehen vor der Umstellung – und auch in Deutschland wird man sich auf die Dauer nicht isolieren können.

³³ Auch in Mk wirkt Jesus bereits in heidnischem Land (Kap 5), während er in der Heimat abgelehnt wird (Kap 6)

³⁴ So bereits geschehen in einem Artikel von Mathias Hoenig am 10. März 2011 im Münchner Merkur. Er zitiert Thomas Söding, nach dem im Deutschen „viele“ und „alle“ anders differenziert sei als im Griechischen und Hebräischen! Und er stützt sich auf das Papstbuch: für viele, für alle!

³⁵ Bischof Konrad Zdarsa schrieb im Fastenbrief 2011 in diesem Sinn, daß am Sonntag die Eucharistiefeyer der Wort-Gottesfeier vorzuziehen sei. Dagegen protestieren nun Wort-Gottes-Teams der Pfarreien. Auch hier könnten die Argumente des Papstbuches überzeugen.

³⁶ Sermo 272.



HERBERT VORGRIMLER

Und das ewige Leben. Amen.

Christliche Hoffnung über den Tod hinaus

Münster, Aschendorff 2006

96 Seiten

ISBN 978-3-402-00228-5, 9,80 EUR

Bei der Lektüre dieses in jeder Hinsicht schmalen Buches entsteht recht bald der schale Eindruck: Prof. em. Herbert Vorgrimler, Dogmatiker und ehem. Dekan der Theologischen Fakultät Münster, ist seiner bisherigen Linie treu geblieben – und diese besteht vor allem darin, Theologie jenseits des kirchlichen Lehramts zu betreiben. Das gilt auch für dieses Buch über das Jenseits bzw. den Ewigkeitsglauben im Christentum. Anstelle der in theologischen Werken weithin üblichen Fußnoten finden sich auf der letzten Seite „Quellenachweise“ in Form einer Bücheraufzählung, wobei die Auswahl der Quellen bereits aufschlußreich ist: Unter den insgesamt elf erwähnten Büchern wurden drei von Jürgen Moltmann verfaßt, einem linksorientierten evangelischen Theologen; zudem je ein Buch von Bert Brecht, Karl Rahner sowie eines von Vorgrimler selbst. Hinzu kommen die Autoren Seneca, Georg C. Lichtenberg, P. Deselaers und Hans U. von Balthasar.

Sollte also jemand dieses Buch des Münsteraner Theologen von hinten nach vorne lesen, so wirft bereits diese Bücherliste ein gewisses Schlaglicht auf die kommende Lektüre, die der aufsteigenden Skepsis voll gerecht wird und so manchen Leser vielleicht an jenen Spruch erinnert, der in kirchentreuen Kreisen seit längerem gang und gäbe ist: „In Tübingen kann man das kleine Häreticum absolvieren – und in Münster das große!“

Dass der „Volksmund“ mit diesem sarkastischen Ausspruch durchaus richtig liegt, zeigte sich spätestens bei jenem modernistischen „Theologen-Memorandum“ vom Februar 2011, das bekanntlich von der Theologischen Fakultät Münster ausging, die wiederum jahrzehntelang besonders von Herbert Vorgrimler geprägt wurde.

Der Autor beginnt sein Buch mit einem knappen Vorwort, in dem solch „verheißungsvolle“ Worte zu lesen sind wie etwa folgende: „Aber das theologische Suchen und Nachdenken ist ja auch in letzter Zeit nicht stehengeblieben, und so sind einige Antworten möglich, die religiös-theologisch früher nicht so in den Blick kamen.“ – Mit solch wolkiger Sprachregelung kann man „Theologie jenseits des Lehramts“ freilich auch definieren. Was Vorgrimler zum Thema Sterben und Sterbehilfe zu sagen weiß, ist zumindest mißverständlich und gerade wegen seines mehrdeutigen Stils durchaus irreführend: Es ist dort von Menschen die Rede, die eine „Verlängerung dieses elenden Lebens gar nicht wollen“: „Sie haben eine Verfügung getroffen, daß man bei ihnen auf lebensverlängernde Maßnahmen verzichtet, denn: Eine Pflicht zu leben gibt es nicht“ (S. 7).

Es stellt sich angesichts dieser merkwürdigen Formulierungen die Frage, ob es lediglich um den Verzicht auf „lebensver-

längernde“ Maßnahmen geht – oder um den Verzicht auf lebenserhaltende (!) Maßnahmen, mag es sich auch um die Spätphase des Lebens handeln. Die Vorgrimler-Formel „Eine Pflicht zu leben gibt es nicht“ weist jedenfalls in eine problematische Richtung, denn immerhin ließen sich damit auch Selbstmord oder Euthanasie „begründen“. Es gibt für Christen sehr wohl die sittliche Pflicht, dem Willen Gottes auch hinsichtlich Sterben und Tod nicht vorzugreifen.

Sodann erklärt Vorgrimler durch Zitate diverser Atheisten (darunter Bert Brecht), daß Unglaube keineswegs zur Angst vor dem Tod führt, sondern durchaus Gelassenheit ermöglicht: „Ein nachdenklicher, aufgeklärter Mensch fürchtet sich nicht davor, eines Tages nicht mehr da zu sein“ (S. 9). Doch das Erstaunen läßt sich noch steigern, wenn auf der nachfolgenden Seite sogar ein „Argument“ für den Unglauben geliefert wird: „Wer sich schmerzlich sagt, es gebe nach dem letzten Abschied kein Wiedersehen mehr, der wird die Tage und Wochen des Zusammenlebens anders schätzen und gestalten als in der weit verbreiteten Gedankenlosigkeit“ (S. 10).

Nach diesem für einen „Theologen“ wohl eher ungewöhnlichen „Einstieg“ befaßt sich der Verfasser im 2. Kapitel „Warum denn der Tod?“ mit dem Sündenfall. Doch dieser hat – entgegen biblischer Lehre und kirchlichem Dogma – offenbar nicht stattgefunden, glaubt man den häretischen Ausführungen Vorgrimlers: „Müssen also wir alle sterben, weil der erste Mensch ‚Adam‘ gesündigt hat? Es gab viele Generationen von Christen, die sich bei einem solchen Gedanken nichts dachten, die sich vielmehr, vielleicht manchmal etwas resigniert und traurig, dem vermeintlichen Willen Gottes unterordneten. Heute denken nachdenkliche Christen nicht mehr so. Es gibt Hinweise der Naturwissenschaften, daß bereits Jahrtausende vor dem Auftreten der ersten Menschen der Tod alles Lebendigen in der Schöpfung vorgesehen war. Weiter wird von der Wissenschaft geltend gemacht, daß ein einzelnes Menschenpaar unter den extrem harten Bedingungen der Urzeit keine Chance zum Überleben gehabt hätte“ (S. 15).

Was von „der“ Wissenschaft angeblich „geltend“ gemacht wird, ist für den Theologen und Nicht-Naturwissenschaftler Vorgrimler offenbar vorrangiger als die biblisch bezeugte Gottesoffenbarung im Buch Genesis sowie das kirchliche Dogma, das an der Existenz des ersten Menschenpaares und am Sündenfall unbeirrbar festhält. Der Tod als Folge der Sünde bezieht sich auf die Menschenwelt unter der Voraussetzung, dass die an sich sterblichen ersten Menschen (vgl. Gen 3,19) im Paradies die Möglichkeit gehabt hätten, bei einer Befolgung des göttlichen Gebotes das leibliche Sterben zu vermeiden.

Um nun Sündenfall und Erbsünde zu „widerlegen“, auch hinsichtlich des Todes als einer Strafe für die Sünde Adams, verweist Vorgrimler auf ein alttestamentliches Wort, will also offenbar biblische Texte gegeneinander ausspielen. Zur Auffassung vom Tod „als Strafe für die Sünde“ halte – so Vorgrimler – „die Bibel noch eine andere Auffassung bereit“ (vgl. S. 17), nämlich folgende aus dem Buch der Weisheit (1,13 f): „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden.“ – Freilich heißt es einige Verse später: „Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt und ihn erfahren alle, die ihm angehören“ (Weish 2,24). Wegen seines Neides auf den Menschen im paradiesischen Zustand griff der satanische

Erzfeind zu List und Tücke, was zum Sündenfall führte – und damit auch zum Tod. Insofern ist der Tod letztlich vom Teufel verursacht, vom Menschen verschuldet – und von Gott als Konsequenz und Strafe verhängt, wie das Apostelwort klarstellt: „Denn der Tod ist der Sünde Sold; die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm 6,23).

Im 4. Kapitel „Unsterbliche Seele?“ führt das Fragezeichen in Vorgrimlers Titel bereits zur Antwort, denn eben diese Unsterblichkeit wird infragegestellt. Angeblich finden sich laut Vorgrimler (S. 26/27) im Alten und Neuen Testament lediglich „Spuren“ dieses kirchlichen Dogmas, das seinen inhaltlichen Ursprung vielmehr der griechischen Philosophie verdanke, womit Vorgrimler auch insoweit die übliche modernistische Mainstream-Theologie wiederkaut, die aus einem unbestrittenen Sachverhalt durchaus unzutreffende Schlußfolgerungen zieht: Die Tatsache nämlich, daß manche Aussagen der Heiligen Schrift auch in der außerbiblischen theistischen Philosophie zu finden sind, berechtigt keineswegs zur Infragestellung dieser Grundwahrheiten. Vielmehr hat es dem Ewigen gefallen, einige Samenkörner der göttlichen Offenbarung ins menschliche Herz zu pflanzen, so daß diese bei hoher geistiger Aufgeschlossenheit auch von „Heiden“ wahrgenommen werden können. Dazu gehört etwa auch die Erkenntnis von der Existenz Gottes aufgrund seines Schöpfungswerkes, die dem Menschen allein schon aufgrund seiner natürlichen Vernunft möglich ist (vgl. Röm 1,20).

Nicht ohne listigen Unterton füllt Herbert Vorgrimler die bekannte volkstümliche Ausdrucksweise von den „Armen Seelen“ mit anderem Inhalt, indem er ironisch festhält, wenn die angebliche menschliche Seele „für sich allein weiterexistieren könne“, sei sie doch wohl ein „Krüppelwesen“ – und mithin eben „in der Tat eine ‘Arme Seele’“ (S. 30). Die menschliche Seele in der Erwartung der Auferstehung bei der Wiederkunft Christi findet ihre schöpfungsgemäße Vollendung bei der künftigen Verklärung des Leibes, ist aber auch in der vorherigen himmlischen Freude keineswegs ein „Krüppel“.

Angesichts dieser Ausführungen erstaunt es wenig, daß der Autor mehrfach die Existenz einer ewigen Hölle leugnet, sind wir doch angeblich alle zum Himmel „vorherbestimmt“: „Aber alle Tode und alle Toten haben ihr Ziel: Gott erwartet sie, er nimmt sie zu sich ... Bei einem Tod, den die Angehörigen als viel zu früh ansehen, könnte es ihnen ein Trost sein, wenn sie bedenken, das der Vorausgegangene jetzt an dem Ziel angekommen, vom Ziel aufgenommen ist, das ihm schon vor seiner Empfängnis und Geburt vorherbestimmt gewesen war“ (S. 40) – Fünf Seiten weiter klärt der Münsteraner Dogmatiker uns darüber auf, daß Jesu Gleichnis „vom verlorenen Sohn“ falsch formuliert sei: „Als ob Gott jemals ein Kind verlorengehen könnte“ (S. 45).

Danach befasst sich der Autor mit den Endzeit-Erwartungen in den ersten Christengemeinden, ohne zu erwähnen, daß der Völkerapostel Paulus damals für einen nüchternen Blick sorgte. Doch zunächst Vorgrimlers O-Ton zum Thema Wiederkunft Christi: „Die ersten Generationen der Christen nach dem Weggang Jesu mußten sich mit dem Problem abplagen, daß diese Erwartungen so nicht eintrafen“ (S. 56).

Paulus hatte diese „Erwartungen“ freilich in 2 Thess 2,1-8 bereits klar eingegrenzt: „Brüder wir schreiben euch über die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus! ... Laßt euch nicht irre-

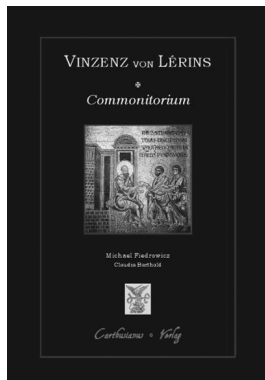
führen und aus der Fassung bringen, wenn in einem prophetischen Wort ... oder in einem Brief, der angeblich von uns stammt, behauptet wird, der Tag des Herrn sei schon da ... Denn zuerst muß der Abfall kommen und der Widersacher, der Mensch der Gesetzlosigkeit, offenbar werden. Jesus, der Herr, wird ihn durch den Hauch seines Mundes töten und durch seine Ankunft und Erscheinung vernichten ...“

Aus Vorgrimlers Sicht sollte Christi „Kommen in Herrlichkeit“ ohnehin im „Licht unseres 21. Jahrhunderts“ ganz neu verstanden werden, nämlich individuell: „Er kommt wieder, in dem wir alle, einer nach dem anderen, bei ihm ankommen, wo wir ihn in seiner unverhüllten Herrlichkeit sehen werden“ (S. 57) – Damit wird das Bekenntnis aus dem Credo („Er wird wiederkommen in Herrlichkeit“) umgedeutet und zugleich mit der altneuen Allversöhnungs(irr)lehre verschmolzen. Freilich kommt auch ein Theologe namens Vorgrimler an den eindeutigen Aussagen Christi über die Existenz der Hölle nicht ganz hinweg. Doch er (miß)deutet diese Verkündigung als eine Art „schwarze Pädagogik“, als Drohbotschaft im Dienst einer Mahnrede, wie er mit einem unterschwelligem Vorwurf gegen Christus erläutert: „Die ernsthaften, dringlichen Mahnungen wurden von Jesus selber mit geläufigen Höllenrequisiten illustriert ... Jesus hat zweifellos solche sprichwörtlichen Redewendungen illustrierend drohend eingesetzt. Evangelisten wie Matthäus haben sie wohl an weiteren Stellen verschärft. Man kann Jesus von den Drohworten nicht einfach freisprechen“ (S. 73).

Im 10. Kapitel „Verdammt in alle Ewigkeit?“ befaßt sich Vorgrimler sodann mit dem kirchlichen Dogma „Außerhalb der Kirche kein Heil“ (vgl. S. 80), das er einseitig darstellt, denn er verschweigt, daß das kirchliche Lehramt - in Abwehr des jansenistischen Rigorismus – schon vor Jahrhunderten erklärte, daß göttliches Gnadenwirken auch außerhalb der wahren Kirche möglich ist: Es existiert demnach von der Erlösungsordnung her außerhalb der Kirche kein Heil, aber subjektiv kann auch außerhalb der Kirche die göttliche Gnade wirken. Das authentische Lehramt unterscheidet nämlich seit jeher zwischen der objektiven Ebene einerseits, wonach die katholische Kirche der einzige ordentliche Heilsweg ist – die von Christus selbst gestiftete „Arche des Heils“, und der subjektiven Ebene andererseits, wonach persönliches Heil im Einzelfall auch außerhalb der Kirche denkbar ist, sofern gewisse Voraussetzungen erfüllt sind.

Vorgrimler irrt daher, wenn er behauptet, erst das 2. Vatikanische Konzil habe eine Heilsmöglichkeit für außerhalb der Kirche lebende Menschen verkündet. In Wirklichkeit wurde dies etwa auch im „Katechismus der katholischen Lehre“ - herausgegeben vom heiligen Papstes Pius X. – klar vertreten: Im Kapitel 6 „Die katholische Kirche“ lautet dort die letzte Fragestellung: „Kann derjenige gerettet werden, der außerhalb der katholischen Kirche ist?“ – Hierauf erfolgt die Antwort: „Wer aus eigener Schuld und ohne vollkommene Reue außerhalb der Kirche stirbt, findet keine Rettung. Wer sich ohne eigene Schuld außerhalb der Kirche befindet und gut lebt, kann durch die Liebe, mit der er mit Gott und im Geiste auch mit der Seele der Kirche vereint ist, gerettet werden“.

*Felizitas Küble
Schlesienstr. 32
48167 Münster
Deutschland*



VINZENZ VON LÉRINS

Commonitorium

Mit einer Studie zu Werk und Rezeption herausgegeben und kommentiert von Michael Fiedrowicz
übersetzt von Claudia Barthold

Mühlheim/Mosel,
Carthusianus-Verlag 2011, 368 S.
ISBN 978-3-941862-04-3, 39,90 EUR

Das Commonitorium des Presbyters und Mönchs *Vinzenz von Lérin* (434 publiziert) gehört zu den klassischen Werken der Theologiegeschichte und wurde besonders seit dem 16. Jahrhundert als maßgebend betrachtet. Es hat die Richtlinien dargelegt, nach denen die wahre katholische Lehre mit Gewissheit von häretischen Neuerungen unterschieden werden kann. Ein Dogmenfortschritt ist in dem Sinne möglich, dass das an sich unveränderliche überlieferte Glaubensgut tiefer erfasst und genauer formuliert werden kann.

Wissenschaftliche Ausgaben wichtiger traditioneller Texte gehören bekanntlich nicht zu den Bestsellern. In früheren Generationen haben sich viele deutschsprachige Wissenschaftler durch sorgfältige textkritische Arbeiten internationalen Ruf erworben. Doch ist die öffentliche Wertschätzung von den gedulden meist alles andere als spektakulären Quellenstudien in den letzten Jahrzehnten sehr zurückgegangen, so dass es bei uns auch nur noch relativ wenige fachkundige Spezialisten gibt. Auch in Bezug auf Übersetzungen aus Patristik und Mittelalter scheinen wir andern Ländern gegenüber zur Zeit eher rückständig. Umso mehr ist dem Autor und Verlag für die vorliegende Arbeit zu danken.

Das vorliegende bedeutsame Werk von *M. Fiedrowicz* bietet sowohl den Originaltext¹ sowie unmittelbar daneben jeweils eine kommentierte Übersetzung (S. 179-312). Vorher wird in einem ersten Teil der Autor und sein Werk vorgestellt (7-77) und dann die Theologie des Commonitorium (79-123) sowie die höchst interessante Rezeptionsgeschichte dargelegt (125-175).

Eine sehr sorgfältig erarbeitete Bibliographie bringt zunächst ein Verzeichnis der Quellen, das heißt der Ausgaben und zahlreichen Übersetzungen des Commonitorium und darüber hinaus die patristischen Quellen mit den jeweils neuesten Ausgaben (S. 320-340). Dem Literaturverzeichnis (Seite 340-353) dürfte nichts Wesentliches hinzuzufügen sein (dazu evtl. noch: L. F. MATEO-SECO, in: *Gran Enc. Rialp*, t. 23, Madrid 1979, 483-484; M. MESLIN, *Saint Vincent de Lérin. Le Commonitorium*, Namur 1959). Das Register (354-368) umfasst die Bibelstellen, ein Verzeichnis der Personen und Autoren, ein Stichwortverzeichnis und eine Übersicht der lateinischen Stichworte

im Commonitorium in Auswahl. Bedauerlicherweise vermisst man Ähnliches oft in vergleichbaren Werken. Es fehlt auch nicht ein gutes Abkürzungsverzeichnis (S. 313-319).

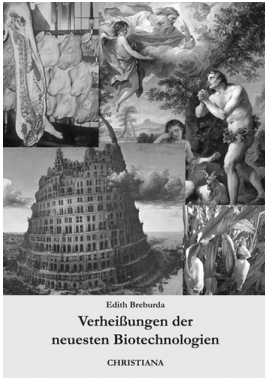
Das ansprechend präsentierte Werk ist aber nicht nur wegen seiner formalen und editionstechnischen Qualitäten zu empfehlen. Auch die inhaltlichen Aussagen über die Kriterien für die Rechtgläubigkeit theologischer Formulierungen – entstanden in einer Zeit des Umbruchs und tiefgreifender Spannungen – sind auch heute von unverminderter Aktualität, als hervorragendes christliches Zeugnis gegenüber den Gefahren des Skeptizismus und theologischen Relativismus – gerade in einer Zeit der Verunsicherung durch eine verwirrende Meinungsvielfalt. Die Wege zum Schutz des Glaubens fand Vinzenz bei den Kirchenvätern vorgezeichnet: die Autorität der göttlichen Offenbarung in der Heiligen Schrift und die Tradition der katholischen Kirche. Katholisch ist, was überall, immer und von allen zu glauben ist (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus credendum est*). Als Kriterien, die im einzelnen genauer illustriert werden, gelten also die Universalität, Ursprünglichkeit und allgemeine Zustimmung, insbesondere im Konsens der Kirchenväter. Die göttliche Offenbarung hat wesentlich die Eigenart, ein anvertrautes Depositum zu sein, das die Kirche vollständig und unverkürzt allen Generationen weitergeben muss.

Der von Vinzenz formulierte Kriterienkatalog hat auch schon im Altertum zu Diskussionen geführt. Seine Kernaussagen sind von hervorragenden katholischen Kontroverstheologen wie *Melchior Cano*, *Martin Perez de Ayala* oder *Thomas Stapleton* übernommen worden. Auch bei einzelnen protestantischen Theologen findet sich eine positive Vinzenz-Rezeption, zum Beispiel *Georg Calixt* (1586-1656), *J.B. Bossuet*, *S. Drey*, *J. A. Möhler*, *J. E. von Kuhn*, *J. H. Newman* sind nur einige der Beispiele von hervorragenden Theologen, die sich immer wieder auf das Commonitorium berufen haben. Die Vertreter der römischen Schule, wie *G. Perrone*, *M.J. Scheeben*, *J. Kleutgen* haben sich um eine genauere positive Deutung des Kanons bemüht. Auch in lehramtlichen Texten wird das Commonitorium zitiert, zum Beispiel in zuerst in der Definitionsbulle zum Dogma der unbefleckten Empfängnis von 1854 und auf dem ersten Vatikanum. In der Enzyklika *Mysterium fidei* von Papst Paul VI (19 65) wird das Problem neuerer dogmatischer Formulierungen für das eucharistische Mysterium behandelt und dabei Rekurs genommen auf das Erste Vatikanische Konzil mit der dort enthaltenen Formel des Vinzenz. Der jüngste lehramtliche Rekurs auf die Formel des Vinzenz (*eodem sensu eademque sententia*) ist in den Antworten der Kongregation für die Glaubenslehre auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre von der Kirche vom 29. 6. 2007 zu finden.

„Die Vielzahl und Bedeutsamkeit der Rekurse, aber auch Kontroversen, die das Commonitorium Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart erfahren hat, dokumentieren eindrucksvoll den wichtigen Stellenwert, den Vinzenz von Lérin in der Geschichte des christlichen Denkens besaß und immer noch besitzt.“ (S. 177). Das vorliegende Werk sollte in keiner Bibliothek fehlen, die auf christliche Quellentexte Wert legt.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Am Pantaleonsberg 8
50676 Köln
Deutschland

¹ auf der Grundlage der Edition von *R. Demeulenaere* [CCL 64 (1985)].



EDITH BREBURDA

Verheißungen der neuesten Biotechnologien

Stein am Rhein,
Christiana Verlag 2010
160 Seiten
ISBN 978-3-7171-1172-6, 39,80 €
(Auslieferung ab 2011 durch
Fe-Medienverlag, Kisslegg)

Moderne Biotechnologien stehen wieder im Brennpunkt: Die Deutsche Bischofskonferenz versucht zu erreichen, dass bei der Revision des Gentechnikgesetzes in diesem Sommer die gezielte Auswahl von künstlich befruchteten menschlichen Embryos nach Kriterien der Gesundheit oder sogar des Geschlechts oder der Augenfarbe untersagt wird¹. Die Rechtsprechung hatte dies im Juli 2010 eingeschränkt erlaubt².

Eine gute Sache also, Katholiken Bücher wie das rezensierte, mit bischöflichem Vorwort, an die Hand zu geben: „Ein Ritt durch die moderne Biotechnologie“, so könnte man es kurz charakterisieren: genetisch veränderte Nutztier und -pflanzen, Reproduktionsmedizin und Stammzellforschung behandelt die Autorin, die als ausgebildete Tierärztin in der biomedizinischen Forschung tätig ist, auf 145 Seiten in 12 Kapiteln.

Das Buch beginnt mit einem karikaturalen Mensch-Pflanze-Mischwesen: Eine Phytomäre (analog zum Tier-Mensch-Mischwesen „Chimäre“) sei eine Pflanze, die z.B. als Früchte für die Transplantationsmedizin dringend benötigte Nieren oder Herzen trägt. Das wird ausgemalt, bis hin zu der Vermutung, man müsse dann die Todesstrafe einführen für jeden, der diese Phytomären schädigt. Leider schafft diese Karikatur bei dem vorgebildeten Leser gleich zu Unrecht Distanz zum Buch. Was soll daran so schlimm sein, Schwerkranke endlich behandeln zu können? Science fiction bleibt das ohnehin, zu verschieden sind Mensch und Pflanze.

Drei Kapitel lang geht es um gentechnisch veränderte Nutztier, Nutzpflanzen und Menschen (die Autorin benutzt nur negativ besetzte Worte dafür wie „genmanipuliert“). Das Buch ist aber fachlich gut abgesichert, das merkt man sofort bei den einleitenden Seiten über die BSE-Erkrankung und deren Übertragung auf den Menschen. Die Autorin zitiert hier, wie zu allen fachlichen Angaben, zahllose wissenschaftliche Originalarbeiten. Leider vergisst sie hier – wie generell bei der Behandlung von Gentechnik in der Landwirtschaft – eine Seite, nämlich die

Erzeuger. In Frankreich gab es kein Dutzend Erkrankungen an BSE nach Rindfleischverzehr, aber da das Thema anders als wirkliche „Killer“ der Gegenwart in den Schlagzeilen war, verschärfte die französische Regierung die Normen für Stallungen massiv. Ich habe selber zwei Landwirte wegen Depression behandelt, da sie trotz einer 80 Stunden dauernden Wochenarbeitszeit nur das gesetzliche Mindesteinkommen verdienten und diese Verschärfung nicht mehr bezahlen konnten. Nichts gegen BSE-Schutz, aber bitte mit Hilfen für die betroffenen Landwirte. Die Autorin zeigt dann verschiedene Anwendungen von Biotechnologie bei Nutztieren auf, darunter die ungeschlechtliche Vermehrung (Klonung) von Hochleistungskühen, mit Sätzen wie „Die einzigen Interessenten am Klonvorgang sind Pharmafirmen, die genetisch identische Tiere erzeugen wollen, damit bestimmte Medikamente produziert werden“. Sie deutet damit nur an – leider nicht mehr –, dass man Medikamente, wie beispielsweise Insulin für Zuckerkrankte, in Zukunft in der Milch von Kühen herzustellen hofft. Das nützt wenigstens zwei Interessenten: Pharmafirmen und Patienten! Wenn einmal eine Kuh entsprechend gentechnisch verändert ist, dass sie Insulin in der Milch gibt, wird man sie durch Klonen vermehren, damit die entsprechenden Gene nicht wieder durch die Gendurchmischung bei der geschlechtlichen Fortpflanzung verloren gehen. Das ist nicht dasselbe, wie z.B. ein Huhn ohne Beine oder mit Riesenflügeln gentechnisch zu züchten, damit es möglichst viel Fleisch bringt – ohne Rücksicht auf artgerechtes Wohlbefinden des Huhns. Sicher ist solchermaßen angewandte Gentechnik nicht wünschenswert, aber nicht mit dem Argument der gesundheitlichen Gefährdung abzulehnen. „Eine kritische Durchsicht der verfügbaren Literatur ergibt jedoch, dass die meisten postnatalen Klone gesund sind und sich normal entwickeln. (...) Umfangreiche Studien haben keine Unterschiede zwischen Fleisch- und Milchezusammensetzung beim Rind im Vergleich zu altersgleichen Kontrollen ergeben; alle Parameter lagen innerhalb des normalen Spektrums. Ähnliche Befunde wurden auch für geklonte Schweine berichtet. Deshalb besteht Einigkeit bei den Aufsichtsbehörden der USA, Europa und Japan, dass Nahrungsmittel von geklonten Tieren sicher sind und keine naturwissenschaftlich begründeten Hinweise existieren, das in Frage zu stellen.“³

Einerseits gibt die Autorin zu (S. 30), dass gentechnisch veränderte pflanzliche Lebensmittel unbedenklich verzehrt werden können, andererseits sagt sie auf den folgenden Seiten das Gegenteil. Sicher, man kann sich fragen, ob das notwendig ist (und wird dafür leider in dem Buch nicht die Antwort erhalten, z.B. die Einsparung von zehntausenden Tonnen Insektenvertilgungsmittel, mit den positiven Folgen für die Umwelt und die Gesundheit der Landwirte) und dazu ablehnend Stellung bezie-

¹ Anonymus, Dauerbrenner Gentechnikgesetz, Biologie in unserer Zeit 2011 (41), Heft 1, S. 21, Interview mit Erzbischof Robert Zollitsch, Mit Präimplantationsdiagnostik würde eine Grenze überschritten, Deutsches Ärzteblatt (DÄ), Jg. 108, Heft 15, S. C674 (15. 4.2011) (alle Artikel aus dem DÄ sind unter www.aerzteblatt.de online verfügbar).

² R. Barbara Berner, Rechtsreport. PID (Präimplantationsdiagnostik WL) zur Entdeckung schwerer genetischer Schäden rechtens, DÄ, Jg. 107, Heft 42, p. C1778 (22.10.2010)

³ Heiner Niemann, Tierzucht zwischen Landwirtschaft und Biomedizin: Klonen von Nutztieren, Biologie in unserer Zeit, 1/2011 (41), S. 34- 42, S. 37. Prof. Dr. med.vet. ist als Fachtierarzt für Reproduktionsmedizin (1984) und für Molekulargenetik und Gentechnologie (2001) Leiter des Instituts für Nutztiergenetik in Mariensee/Neustadt bei Hannover. Er spricht hier über das Gebiet seiner Kernkompetenz, während Frau Dr. Breburda zwar Tierärztin ist und Erfahrungen hat in der Gentechnologie, aber hauptsächlich über Knochenersatz gearbeitet hat und derzeit in der Neuropathologie tätig ist

hen, aber solange der Verbraucher nicht freiwillig teurere Produkte aus Bioproduktion kauft, wird sich in unserem marktwirtschaftlichen System an dem Druck zur insgesamt umweltfeindlichen Massenproduktion nichts ändern. Und es wird unfair bleiben, die Gentechnikfirmen und die Landwirte als Übeltäter zu sehen. Auf diesem marktwirtschaftlichen Hintergrund kann man dann sicher darum streiten, ob man statt Insektenvertilgungsmitteln lieber gentechnisch gegen Insekten resistenter gemachten Mais züchten sollte, die Wahl trifft letztlich doch der Kunde. Aber man sollte auch Polemik wie „Verstümmelung des Bauplans“ oder Ausdrücke wie „Genmais“, die direkt aus der Regenbogenpresse entnommen scheinen, meiden. Jeder Mais hat Gene und ein Genom⁴, und durch gentechnische Veränderung entstandener insektenresistenter Mais ist genetisch nicht verstümmelt, sondern bereichert worden.

In den drei folgenden Kapiteln geht es um die moderne Reproduktionsmedizin, z.B. die künstliche Befruchtung von Eizellen außerhalb des Körpers, deren Lagerung und Wiedereinbringen in die Gebärmutter, die möglichen Gefahren und Missbräuche, z.B. nur nach bestimmten Kriterien ausgewählte Embryonen auch auszutragen.

Viele Frauen sind ungewollt kinderlos, und die moderne Reproduktionsmedizin verschafft in vielen Fällen Abhilfe – durch künstliche Befruchtung einer ihrer Eizellen außerhalb des Körpers und anschließendes Wiedereinbringen in die Gebärmutter. Das Hauptproblem dabei ist, dass, um eine „Reserve“ zu haben, stets mehr Eizellen befruchtet werden, als anschließend in die Gebärmutter zurück verbracht und als Kinder ausgetragen werden. Was tun mit den überzähligen menschlichen Embryonen? In Deutschland ist es (noch) verboten, an ihnen zu forschen – sie werden einfach vernichtet. Andere Länder sind da liberaler und da kommt man gleich in das letzte abgehandelte Gebiet: Die Forschung an Stammzellen.

Jeder Mensch und jedes Tier entwickeln sich aus einer einzigen befruchteten Eizelle. Die Eizelle teilt sich und entwickelt sich in die verschiedenen Gewebe und deren Zellen. In den frühen Stadien der Entwicklung – solange die Eizelle sich in höchstens 8 Zellen geteilt hat – kann noch aus jeder der geteilten Zellen, so genannten embryonalen Stammzellen, ein neuer Mensch entstehen. Erst danach verlieren die Stammzellen diese Fähigkeit und können sich nur noch zu bestimmten Geweben und Organen teilen: Sie sind nicht mehr totipotent, sondern nur noch pluripotent. In jedem Gewebe eines Erwachsenen finden sich pluripotente adulte Stammzellen, die „Reservezellen“ für das jeweilige Gewebe bilden. Viele Erkrankungen sind genetisch bedingt, und die Therapie sähe idealerweise so aus, dass genetisch gesunde Zellen die kranken ersetzen. Der Ersatz kann entweder aus embryonalen oder adulten Stammzellen kommen. Man setzt große Hoffnungen auf embryonale Stammzellen, die aber nur zu

gewinnen sind, indem man einen Embryo vernichtet. Die Autorin zeigt, dass diese Hoffnungen zu Unrecht bestehen oder jedenfalls adulte Stammzellen, die man ohne ethische Bedenken z.B. aus dem Blut eines Erwachsenen gewinnen kann, die gleichen Erfolgsaussichten bieten. Zu Unrecht wird Forschung an letzteren weniger gefördert als an ersteren. In manchen Ländern gewinnen Forscher embryonale Stammzellen aus Embryonen, die eigens gezeugt wurden, um für die Forschung zur Verfügung zu stehen. Die „Eizellspenderinnen“ erhalten eine Entschädigung, werden aber meist nur ungenügend über die Risiken dieser „Spende“ aufgeklärt: Um nicht nur eine, sondern 8 bis 12 Eizellen pro Zyklus spenden zu können, erhalten sie eine Hormontherapie, die Risiken für die Gesundheit birgt wie auch die Operation, mit der die Eizellen entnommen und anschließend durch „gespendetes“ Spermium befruchtet werden. Mit diesen Embryonen werden anschließend Experimente gemacht. In Deutschland ist es verboten, solche herzustellen, aber es darf mit embryonalen Stammzellen, die vor dem 1.5.2007 im Ausland egal wie gewonnen wurden, experimentiert werden – eine widersprüchliche Regelung. An der Universität von Wisconsin, USA, an der die Autorin arbeitet, wurden 1998 die ersten embryonalen Stammzellen gewonnen, die seitdem gewinnbringend verkauft werden.

Dabei ist die Forschung an adulten Stammzellen viel aussichtsreicher. Adulte Blutstammzellen werden bereits erfolgreich eingesetzt, und es wurde schon gezeigt, dass sich adulte Stammzellen zu fast allen Gewebearten des Körpers entwickeln können. Die größten Hoffnungen auf einen baldigen Einsatz bestehen im Gelenkersatz und bei Blutkrebs (Leukämie).

Ein weiteres heikles Gebiet ist die vorgeburtliche (pränatale) Diagnostik: In Frankreich wird sie am ungeborenen Kind in großem Rahmen betrieben. Ärzte sind juristisch verpflichtet, sie Schwangeren mehrfach vorzuschlagen, die viele dann für verpflichtend halten und, auch da sie die die Größe der Gefahr nicht einschätzen können, bei einer Anomalie rasch abtreiben. So werden mittlerweile 92% aller Trisomie-Kranken-Kinder vor der Geburt entdeckt und in 96% der Fälle abgetrieben. Das nimmt solche Formen an, dass sich aus Kreisen der – nicht christlich motivierten – Ärzteschaft erheblicher Widerstand gegen diese Verpflichtungen seitens des Gesetzgebers regt (www.sauverlamedicineprenatale.org)⁵.

Unter den über 200 Literaturverweisen sind nur 8 kirchliche Dokumente: zwei von Pius XII, eines von Johannes XIII, zwei von Johannes Paul II., eines der Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger vor seiner Papstwahl, eines von Benedikt XVI. und je eines aus *Gaudium et Spes* und der Päpstlichen Akademie für die Familie.

Es fehlen leider fast alle einschlägigen, teilweise schon vor recht langer Zeit erschienenen Dokumente wie „*Donum vitae*“ und „*Dignitas personae*“ (Glaubenskongregation 1987 bzw.

⁴ Als Genom, ugspr. Erbgut, eines Lebewesens bezeichnet man die Gesamtheit der materiellen Träger der vererbaren Information der Gene oder der Desoxyribonukleinsäure (DNA). Bei höheren Lebewesen befindet sich das Genom im Kern jeder Körperzelle und bildet ihre Steuerzentrale.

⁵ „Anonymus, Dépistage de la trisomie 21 : une remise en cause, La Revue du Praticien Médecine Générale Tome 25, n°858, S. 269

2008), „Reflexionen über Klonierung“, „Erklärung über die Herstellung sowie die wissenschaftliche und therapeutische Verwendung von menschlichen embryonalen Stammzellen“ (Päpstliche Akademie für das Leben vom 1997 bzw. 2000) sowie weitere sechs seitdem erschienene entsprechende Erklärungen der Akademie und die Enzyklika „Evangelium vitae“ von 1994. Selbst Standardwerke wie das „Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques“ herausgegeben 2005 vom Päpstlichen Rat für die Familie fehlen (deutsch: „Lexikon Familie und Leben“⁶). Auch die im Rahmen der deutschen oder französischen Bischofskonferenzen online einsehbaren Dokumentensammlungen bleiben unberücksichtigt⁷.

Entgegen der Vorstellung des Buches auf dem Backcover ist das Buch nicht ohne fundierte Grundkenntnisse verständlich⁸. Es hat (zu) viele kleine Ungenauigkeiten: z.B. wird mehrfach (S. 49, S. 104, S. 106, S. 138) behauptet, der Mensch habe nur 220 verschiedene Zelltypen – einmal wird auch die richtige Zahl von weit über 10 000 genannt. Was sind „Denantiomere Aminosäuren“ (S. 92)? Viele Krankheitsnamen wie „Teratoma“ statt „Teratom“ (S. 108f, S. 116; S. 141; ein Krebs, der von einer befruchteten Eizelle ausgeht) werden in ihrer englischen Form genannt; „Kinderkriegen“ für Kinder zur Welt bringen (S. 102), „Zuckererkrankungen“ statt „Zuckerkrankheit“ (S. 118); sinnvoller als „das letzte Jahrtausend brachte unvorstellbaren Wohlstand“ ist wohl „das letzte Jahrhundert“ (S. 44). Die heutige christliche Sittenlehre ist mit Sicherheit nicht die griechische und römische (wie S. 77) und ethisches Handeln nicht „gemäß den Naturgesetzen“ (S.72f; meint sie „das natürliche Sittengesetz“ nach Kant, an – ausgerechnet – den sie sich bei der moralischen Beurteilung der vorgestellten Techniken anlehnt?). Die Autorin betreibt Polemik dort, wo man keine betreiben sollte.

Eine Ethik des Heilens sollte immer respektiert werden, geht es doch um menschliches Leid. Wo eine solche Heilung nur möglich ist, indem etwa menschliche Embryonen getötet werden, ist die Methode zwar nicht akzeptabel, aber es sollten die Ärzte nicht auf dieselbe Stufe wie KZ-Ärzte gestellt werden (S. 92), um nur ein Beispiel mir sinnlos erscheinender Scharfmache zu zitieren.

Schließlich wird der Einfluss der Evolutionstheorie nicht gesehen: Auch wenn die Autorin sicherlich Evolutionskritik offen gegenübersteht (S. 70 und 75), sogar die linguistischen Argumente für eine Erschaffung des Menschen vor kurzer Zeit zitiert (S. 86), sieht sie den Zusammenhang zwischen der Leugnung der Welt als Schöpfung Gottes und ihrer skrupellosen Manipulierbarkeit nicht. Die Evolutionstheorie leugnet einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch sowie Tier und Pflanze; sie verschiebt den Schöpfungsakt in eine nebelhafte Milliarden Jahre weite Ferne – der Forscher wird so als Mensch nicht mehr mit der Existenz des Schöpfergottes konfrontiert, auf die er eigentlich an jeder Stelle stoßen würde, und damit auch nicht mehr mit seiner eigenen Kreatürlichkeit und Verantwortung gegenüber dem Schöpfer. Und damit schwinden Skrupel, üble Experimente zu machen⁹. Zeitzeugen sehen in der Evolutionstheorie sogar eine der wesentlichen Gründe für die heutige Kirchenkrise¹⁰, und derselbe Diözesanbischof, der das Vorwort zu diesem Buch geschrieben hat, verfasste auch eines zu einem Buch mit naturwissenschaftlicher wie philosophisch-theologischer Evolutionskritik¹¹.

Fazit: Ein sehr kenntnisreicher Ritt durch die moderne Biotechnologie, der wegen seines recht hohen Niveaus und mancher Unzulänglichkeiten auch des Lektorates uneingeschränkt nur Vorgebildeten empfohlen werden kann.

*Dr. med. Wolfgang B. Lindemann
Allgemeinmediziner
und Psychotherapeut
2, rue de l'École
57720 Walschbronn
Frankreich
wolfgang.lindemann@ruhr-uni-bochum.de*

⁶ Lexikon Familie, mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, herausgegeben vom Päpstlichen Rat für die Familie. Red. Bearb. der deutschen Ausgabe von Hans Reis, Mit Geleitwort von Alfonso Kardinal López Trujillo, Paderborn, Schöningh 2007.

⁷ Siehe die „Unterkommission Bioethik“ auf www.dbk.de bzw. www.eglise.catholique.fr/eglise-et-societe/bioethique/bioethique.html

⁸ Ist Ihnen folgender wahllos herausgegriffener Satz verständlich:

„Das Toxin (gemeint ist das Gift Botox WL) bewirkte eine Blockade des Hirnstammes der konterlateralen (richtiger wäre kontralateralen WL), unbehandelten Körperseite. Durch (richtiger wäre „infolge“ WL) retrograde Wanderungen fand man das Toxin auch in den Netzhautsynapsen, falls man sich Augenfalten glätten lassen wollte“ (S. 84).

Ich „übersetze“ den Satz :

„Das genannte Gift Botox bewirkte eine Lähmung im so genannten Hirnstamm, ein Teilgebiet des Gehirns, das sich an das Rückenmark unmittelbar anschließt und lebensnotwendige unbewusste Funktionen wie Atmung, Durst, Hunger oder Müdigkeit steuert. Außerdem durchziehen ihn die Nervenbahnen, die die jeweils gegenüberliegende Körperseite motorisch und sensorisch steuern. Diese blockierte das Gift, mit entsprechenden Folgen. Das im Rahmen einer Schönheitstherapie in die Augenumgebung eingespritzte Botox lähmt nach Aufnahme in die motorischen Hautnerven die dortigen Muskeln, so dass Augenfalten verschwinden. Es kann aber auch in den Nerven ‚rückwärts‘ Richtung Gehirn transportiert werden und u.a. die Netzhaut erreichen mit der Folge von Sehstörungen.“

⁹ Wolfgang B. Lindemann, Ist die Evolutionstheorie gleichgültig für die Katholische Religion?, THEOLOGISCHES, Jahrgang 30, Nr. 5/6, S. 175-186 (Mai/ Juni 2000).

¹⁰ Wolfgang B. Lindemann, Rezension von Wilhelm Overhoff, „Ungebundene Beobachtungen zum alten und neuen Zeitgeist“, THEOLOGISCHES, Jahrgang 35, Nr. 6, S. 449-459 (Juni 2005) und ders. Rezension von Jean-Pierre Dickès „Die Verwundung, Der konziliäre Umbruch erlebt in einem französischen Seminar“, Edition Kirchliche Umschau 2000, THEOLOGISCHES, Jahrgang 31, Nr. 9, S. 389-391 (September 2001). Für eine ausführliche Kritik der Evolutionstheorie siehe www.theologie-biologie.eu.

¹¹ Justin M. Minkowitsch: Postevolutionäre Schöpfungstheologie. 160 Seiten, Eigenverlag Minkowitsch, Lilienfeld (Nieder-Österreich) 2007, ISBN 948-3-95009900-1-7. 20.- Euro

**Die Welt und der Christ –
Meilensteine der Spiritualität
des heiligen Josefmaria Escrivá**

Wien, Fassbaender-Verlag Wien 2010
ISBN 978-3-902575-16-6, 384 Seiten, 24,20 EUR

Josefmaria Escrivá¹, der Gründer des Opus Dei, ist in Deutschland vor allem durch seinen Aphorismenband *Der Weg* bekannt, der mit Recht bereits zu den Klassikern geistlicher Literatur gehört. Escrivás große Bedeutung für die Kirche ist spätestens seit seiner Heiligsprechung 2002 nicht zuletzt durch die Würdigung Johannes Pauls II. und des damaligen Kardinals Ratzinger anerkannt. Dass seine Botschaft aber auch für die Theologie von großer Wichtigkeit ist, wurde noch zu wenig entdeckt. Escrivá als Wegbereiter des Zweiten Vatikanums ist zwar unstrittig, wurde aber bisher wenig gewürdigt. Dies liegt auch daran, dass wenige Bände der kritischen Ausgabe seines Gesamtwerks erschienen sind, deren Übersetzung ins Deutsche nicht vorliegen. Die Quellenlage ist also wenig günstig.

Johannes Vilar, der den heiligen Josefmaria Escrivá noch persönlich kennen gelernt hat, füllt mit seinem Buch eine wichtige Lücke. Es ist der Versuch, die Botschaft Escrivás anhand von Zitaten, die in einen nach Themen geordneten Kontext gestellt werden, darzustellen und so dasjenige „herauszuschälen“, was zweifelsohne als spirituelle Meilensteine bezeichnet werden kann: Heiligkeit für jedermann, Heiligung der Arbeit, Lebenseinheit, geistliche Kindschaft, Ehe als Berufung, Engagement für die Freiheit u.a. Diese Schlagwörter sind es dann auch, die das inhaltliche Gerüst des Buches vorgeben: Persönlichkeit und Wirken des heiligen Josefmaria Escrivá, Liebe zur Welt, Leben aus einem Guss, Eucharistie, die Mutter des Herrn, Berufung aller Getauften zur Heiligkeit auf dem Fundament der Gotteskindschaft, Laikale Mentalität. Vilar ergänzt diese Themen durch zwei Artikel, die bereits an anderen Stellen veröffentlicht wurden. Er legt sie erstmals in deutscher Sprache vor: ein Aufsatz über das Apostolat aller Getauften von Alvaro del Portillo, dem ersten Nachfolger Escrivás, und eine Abhandlung über die Freiheit des italienischen Philosophen Cornelio Fabro. Eine teils leidenschaftlich gefasste Analyse Vilars unserer heutigen „post-modernen“ Welt in ihrer Krise der Sinnfrage und kontroverser Haltung gegenüber dem Glauben, wird als „Anhang“ des Buches vorgelegt. Nicht unerwähnt bleiben soll der reiche Schatz an Fußnoten (1122), der zu einer Vertiefung des Behandelten beiträgt.

Eins ist klar: Nach der Lektüre des Buches wird man sein Wissen über die Botschaft dieses wichtigen Heiligen unserer Zeit um einiges angereichert haben.

Escrivá sagte stets, dass das Opus Dei nicht gekommen sei, um Neuerungen in der Kirche einzuführen. Vilar kommentiert das so: „Nirgendwo finden wir, dass er die Heiligkeit *erfunden*

hat, sondern dass er die Aufgabe zugewiesen erhielt, alle Gläubigen an den Ruf zur Heiligkeit und zum Apostolat zu *erinnern*. Das ist kein Anhängsel, denn die christliche Berufung ist ihrer Natur nach Berufung zur Heiligkeit und zum Apostolat. Für den heiligen Paulus war das selbstverständlich, ebenso für die Epheser auch, die ermahnt wurden, sehr konkrete Tugenden zu erwerben und Sünden zu vermeiden, mit der Begründung, sie seien auf dem Weg zur Heiligkeit. Allerdings ist die Art und Weise, wie Escrivá die Akzente setzte und davon sprach, doch neu. Dies rief hervor, dass manche mit Begeisterung reagierten, andere aber Anstoß nahmen“ (S. 231).

Der Autor führt im weiteren aus, dass der neue Akzent – die Heiligung inmitten der Welt – am besten mit der Lebensauffassung der ersten Christen zu vergleichen sei, wie es Escrivá sagte. Ist das etwas Altes in einem neuen Kleid? Die Antwort Vilars überzeugt: „All das zeigt, dass wir vor einem altem Phänomen stehen, weil es im Evangelium Jesu Christi verankert ist, und gleichzeitig vor einem neuen, weil es sich in eine Weise inkarniert, die den Menschen von heute unbekannt ist. Unbestritten neu ist die Rolle, die bei ihm die berufliche Arbeit einnimmt. Die Arbeit ist die Achse, die alle anderen Tugenden zusammenhält, sie ist Mittel der Verbindung mit den anderen Menschen in der Gesellschaft, Erfüllung des Schöpfungsauftrags und Nachahmung des Arbeitslebens Jesu Christi. Abgesehen von den traditionellen Mitteln zur Heiligkeit, die in der Kirche ununterbrochen gelebt wurden, gehört auch die Arbeit dazu. Er (Escrivá) lehrte einen christlichen Materialismus. Der Katechismus der Katholischen Kirche erkennt an und verkündet für alle Christen, dass die berufliche Tätigkeit ein Weg zur Heiligkeit ist, ein Mittel, um die irdische Wirklichkeit mit dem Geiste Christi zu durchdringen und dass mit Christus vereint zu arbeiten, erlösend sein kann“ (S. 233).

Die Auswahl der Zitate ist mit großer Sorgfalt geschehen. Johannes Vilar hat Escrivá tatsächlich in erster Linie selbst zu Wort kommen lassen, wie er sich in der Einleitung vorgenommen hat. Aber das Entscheidende dieses Buches ist die Verbindung der Zitate, das Schaffen eines Kontextes, in dem die Worte Escrivás auch für den Nicht-Kenner erst richtig zur Geltung kommen können. Ferner sind die Strukturierungen und Zusammenfassungen, die Vilar immer wieder vornimmt, nützlich und erhellend. Positiv ist auch, dass Aktuelles in Theologie und Kirche aufgegriffen wird (vgl. S. 240).

Zum Schluss bleibt zu fragen, für wen das Buch nützlich ist. Gewiss, die Fülle des Materials und die Nüchternheit seiner Bearbeitung, die nicht ganz frei von Redundanzen ist, machen die Lektüre des Buches nicht zu einem locker-flockigen Erlebnis. Man wird es eher in ausgewählten Kapiteln gelesen genießen können. Demjenigen, der sich erstmalig mit Escrivás Botschaft beschäftigen möchte, wird eher eine der zahlreichen Biographien über den Heiligen zu empfehlen sein. Das hier vorliegende Buch ist mehr für denjenigen geeignet, der den Inhalten und ihren Zusammenhänge auf den Grund gehen möchte. Er wird nicht enttäuscht werden: Escrivás Botschaft ist bedeutend für jeden, der in der heutigen Zeit ernsthaft als Christ Mitten in der Welt leben will. Es wäre schade, wenn man an Escrivá einfach „so vorbei gehen“ würde. Vilars Buch trägt dazu bei, dass man Escrivá „entdecken“ kann.

Dr. Stephan Patt
Am Pantaleonsberg 10a
50676 Köln
Deutschland

¹ Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás, geb. am 9. Januar 1902 als José María Escriba in Barbastro in Spanien, verstorben am 26. Juni 1975 in Rom, Priester, Gründer des Opus Dei, Heiligsprechung am 6. Oktober 2002.



JOSEF SEIFERT

Erkenntnis des Vollkommenen
Wege der Vernunft zu Gott

Bonn, Lepanto Verlag 2010

233 Seiten

ISBN 978-3-942605-00-7, 28,90 EUR

Die Gottesfrage ist wohl die bedeutendste Frage der Philosophiegeschichte überhaupt (vgl. Weischedel). Schon immer verspürte der Mensch einen Drang, den ersten Grund, der das Fundament aller Dinge ist, einzusehen. In der Neuzeit jedoch geriet diese Frage wenn auch nicht in Vergessenheit, so doch immer mehr an den Rand. So erstaunt es denn auch nicht, dass die lange Tradition der Gottesbeweise zunehmend suspekt erschien, weil es fraglich schien, ob ihre Beantwortung die Kompetenz der menschlichen Vernunft nicht übersteigen würde. Dieses Vakuum versucht Seifert mit seiner äusserst gelungenen „Erörterung der philosophischen Gottesbeweise“ (181) zu beheben. In einer äusserst schlichten Sprache, die angesichts der Komplexität des Gegenstandes beeindruckend ist, führt S. den Leser gekonnt in diese so spannende aber auch schwierige Thematik ein. Das Werk ist aus einem tiefen Glauben, ja aus einer inneren Gotteserfahrung heraus geschrieben, welche - ohne sich aufzudrängen - beim Leser die Strahlkraft der Gottesbegegnung spürbar werden lässt. Für jenen, welcher diese mystische Erfahrung gemacht hat, ist die Existenz Gottes unumstösslich bewiesen; doch kann dieselbe von „prinzipiell jedermann“ (25) auch rational eingesehen werden? Auch wenn diese Frage kontrovers diskutiert wurde, so zögert S. nicht, mit einem „unbedingten Ja“ zu antworten. Er tut dies, ohne die kritischen Einwände zu verschweigen (zeigt dabei aber auch deren Grenzen auf) (I. Kap.).

Wie der Untertitel seiner Schrift bereits vermuten lässt, folgt S. der klassisch thomasischen Tradition der „Wege zu Gott“. Er greift dabei die thomatische Darstellung auf, ordnet z.T. um, interpretiert - wo er es für angebracht und der Erkenntnis dienend hält - neu, und ergänzt die „fünf Wege“ um weitere. Hierbei kommen insbesondere den personalistischen Gottesbeweisen (V. Kap.), die sich aus der moralischen Ordnung der Welt ergeben, und dem „Gottesbeweis aus der Liebe“ (VI. Kap.) eine Schlüsselrolle zu. Auch wenn die Schrift unübersehbar dem Denken des Aquinaten verpflichtet ist, so gilt es doch zu bemerken, dass sie Thomas nicht blindlings folgt. Dies wird etwa dann deutlich, wenn S. die begründete These vertritt, dass der zeitliche Anfang der Welt rational aufgezeigt werden kann (38). Doch bedient sich jenes Denken, welches den zeitlichen Anfang nicht einsieht, des Vernunftgebrauches wirklich auf falsche Art und Weise? Bleibt es auf halbem Wege stehen? Oder stellt es doch einen rational vertretbaren Standpunkt dar? Auch wenn es überzeugende Argumente gegen den zeitlichen Anfang der Welt gibt, so bleibt die Ansicht von der Ewigkeit der Welt nach S. letztlich eben doch eine „metaphysische Unmöglichkeit“ (38). Es erstaunt deshalb nicht, dass S. davon ausgeht, dass es eine „letzte Antwort auf die Frage nach dem Grunde des Daseins der Welt“ gibt (40), denn das kontingent Seiende kann es nur angesichts eines Absoluten, das personal gedacht werden muss, geben (40). S. thematisiert demnach nicht die Frage, ob es ohne Gott Sinn geben kann. Stattdessen fragt er danach, ob es ohne

Gott überhaupt kontingentes Sein, wie wir es ja tagtäglich erfahren können, geben kann. Dass dies nicht der Fall sein kann, legt S. mit dem Begriff der reinen Vollkommenheiten gut nachvollziehbar dar. Mit Leibniz und Duns Scotus vertritt S. die These, dass „wenn Gott möglich ist, dann ist er auch wirklich“ (188.102). Weil Gott aber keine in sich widersprüchliche Idee darstellt, ist er auch wirklich. Also existiert er. Aus diesem Grunde kann S. sagen, dass jener „erste Beweger“, „den die Philosophen gekannt haben, ohne ihn anzubeten“ und der Gott der Christen durchaus „derselbe Gott“ ist (vgl. 183).

Auch wenn die Darstellung im Ganzen überzeugt, so scheinen dem Rezensenten einige der von S. vorgebrachten Argumente doch schwächer zu sein, als er dem Leser nahe legen will. Zu nennen wären hier: Die kritische Rückfrage an S., ob die Rede von der „schlechthinnige[n] Absurdität eines atheistischen Evolutionismus“ in seiner Gänze gerechtfertigt ist. Selbstverständlich erfüllt der Anblick eines Gebirges oder einer schönen Blume mit Erstaunen und legt es dem Betrachter mehr als nur nahe, dass das alles nicht nur aus blindem Zufall heraus entstanden sein kann. S. jedoch schliesst darob auf einen intelligenten Designer. Bei genauer Betrachtung jedoch scheint diese These problematisch zu sein, weil in der Welt des Kreatürlichen nicht alles optimal eingerichtet ist. Es geht hier nicht einmal um die Frage der Theodizee, sondern um die Tatsache, dass - auch - im menschlichen Organismus einige „Nerven und Venen Windungen [machen], die oftmals höchst unerwartet sind [...] [und uns häufig Unannehmlichkeiten bereiten]“ (vgl. Shubin: Der Fisch in uns, 226). Ausserdem ist das von S. aufgegriffene und auf Uexküll zurückgehende Beispiel vom Volkswagen (44f) nicht optimal gewählt, da das Auftauchen des Geistes selbst - zumindest was den Zeitpunkt betrifft - durchaus als zufällig gedacht werden könnte (hier wäre ausserdem zu fragen, ob das Auftauchen von intelligentem Leben eine ihm vorausgehende Intelligenz voraussetzt). (Damit ist jedoch nicht gesagt, dass der Mensch nur ein Produkt des Zufalls ist, doch der Zufall scheint auch in der Anthropogenese - zumindest aus der Perspektive des neutralen Beobachters - eine wesentliche Rolle gespielt zu haben.) Ausserdem beweisen die „Argumente aus den aktiven Elementen der Sinneswahrnehmung“ (63-65) die Existenz der Geistseele - so der Anspruch S.s (55) - keineswegs. Zwar stimmt es, dass „unser Bewusstsein nicht bloss ein passives Produkt von Gehirnvorgängen sein kann“ (65), doch die Experimente von Stratton (1897) scheinen mir auch auf das Bewusstsein des Tieren zuzutreffen. Somit aber wird die kategoriale Differenz zwischen Mensch und Tier eher verwischt, als das Proprium der menschlichen Geistseele aufgezeigt.

Leider konnte S. angesichts des immensen Umfangs des Projektes nicht auf alle in der Forschung thematisierten Positionen explizit eingehen (so fehlt beispielsweise die Konzeption von Swinburne), trotzdem beeindruckt die Fülle an Querverweisen. Negativ fällt einzig auf, dass S. die Quellen nicht immer angegeben hat, so dass das Auffinden der entsprechenden Stellen nicht in allen Fällen gewährleistet ist.

Dass S. diese Schrift vorlegt, ist durchaus mutig, und es ist wohl nicht übertrieben, wenn man behauptet, dass der Leser auf eine derart fundierte Darstellung lange und sehnsüchtig gewartet hat. Nun liegt sie endlich vor. Herrn Prof. Seifert gebührt dafür ein aufrichtiges Dankeschön!

Matthias Vonarburg
Nebikerstrasse 2
6247 Schötz
Schweiz

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

Nr. 1, 4. erw. Aufl. 1997, 144 S., € 9,-

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslamms

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vaterunser

und Gegrübet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen

Religionen · Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

Hier und Heute · Nr. 10, 136 S., € 9,-

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

Kirchensplitter · Nr. 13, 86 S., € 6,-

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen · Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-

tus den höchsten Platz einnimmt und

doch uns besonders nahe ist (Anspra-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reforma-

tion? · Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

Pfarrer und Pfarrei · Nr. 9, 158 S., € 9,-

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

Bd. II, 3 unv. Aufl. 1998, 184 S., € 12,-

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr.

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Proisinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacra

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

In Zusammenarbeit mit der FG „Theologisches“ e.V.

Bestellung an: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg, Fax 0 22 41-5 38 91 · E-mail: verlagschmitt@aol.com