

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 42, Nr. 07/08

Juli/August 2012

INHALT

Manfred Hauke Editorial	282	Inge M. Thürkauf Von Mohammed zu Jesus oder „Das Todesurteil“. Der Weg eines irakischen Muslim zum Christentum (Joseph Fadelle, Das Todesurteil – Als ich Christ wurde im Irak)	355
Walter Hoeres Der Aufklärung giftigste Frucht. Tiefenpsychologie und Atheismus	283	Franz N. Otterbeck Remmers. „Vordenker“ oder Sargnagel katholischer Politik? (Volker Resing, Werner Remmers. Die Kraft des politischen Katholizismus. Mit einem Vorwort von Angela Merkel)	358
Matthias Vonarburg Philosophisch von Gott reden? Das Leben als goldenes Kalb des Atheisten	291	Uwe C. Lay Kirche und Hexenverfolgung (Michael Hesemann, Die Dunkelmänner. Mythen, Lügen und Legenden rund um die Kirchengeschichte)	360
Impressum	299	Lothar Groppe Francesco Merlino, Pius XII – wie er wirklich war	363
Christel Anna Koppehele Raum der Stille	301	Joseph Overath Roberto de Mattei, Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte	369
Uwe C. Lay Über eine religionspädagogische Phrase oder: Was soll im Religionsunterricht gelernt werden?	305	Johannes Stöhr Selbstdarstellungen sind leicht problematisch (Franz Meurer – Peter Otten, Wenn nicht hier, wo sonst? Kirche gründlich anders)	372
Manfred Hauke Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakonat der Frau	309		
Magdalena S. Gmehling Glaubensstarke Kämpferin für Wahrheit und Recht. Zum 480. Todestag der Caritas Pirckheimer	319		
Johannes Stöhr Zeitdiebstahl. Dialog über Totenspeisung und Konkubinat	325		

BUCHVORSTELLUNGEN

Franz Prossinger Ein neuer Kommentar zur alten Herder-Bibel (II) (Die Bibel, Herder-Übersetzung mit Kommentar und Erläuterungen)	329
Alexander Desecar Karl Jaros – Ulrich Victor, Das Neue Testament. Wann? Wer? Wie? Was?	352

MANFRED HAUKE

Editorial

Die Neubelebung des kirchlichen Glaubens hat anzusetzen bereits beim Bekenntnis Gottes, dessen Existenz schon der natürlichen Vernunft grundsätzlich zugänglich ist. Kritisch unter die Lupe zu nehmen sind dabei auch die Vorstellungen der Atheisten: Walter Hoeres untersucht die marxistisch inspirierte Psychoanalyse der „Frankfurter Schule“ unter dem Titel „Die giftigste Frucht der Aufklärung“; Matthias Vonarburg hingegen zeigt, ebenfalls aus philosophischer Sicht, die Aporien einer atheistischen Weltanschauung auf („Philosophisch von Gott reden?“).

Der Beitrag der Schriftstellerin Christel Anna Koppehele ist kein theologischer Fachartikel, aber ein machtvolles literarisches Zeugnis, das am Beispiel der sakralen Baukunst die gegenwärtige synkretistische Religionsverbrüderung, speziell in der Hansestadt Hamburg, mit dem Glauben an den einen Gott, den einen Christus und die eine Kirche konfrontiert: „Raum der Stille“. Gegen den methodischen Subjektivismus im Religionsunterricht hingegen wendet sich der Essay von Uwe C. Lay.

Auf dem Mannheimer Katholikentag wurde wieder einmal von den einschlägig engagierten Kreisen der sakramentale Diakonat der Frau propagiert. Der Verfasser dieser Zeilen erinnert dagegen an den geschichtlichen und systematischen Befund zum Thema. Unter der angeführten Literatur beachte man die Veröffentlichungen von Erzbischof Dr. Gerhard Ludwig Müller, dem jüngst ernannten neuen Präfekten der Glaubenskongregation, dem wir an dieser Stelle Gottes Segen für seine neue verantwortungsvolle Aufgabe wünschen möchten. Gemeinsam mit seinen Kollegen der damaligen Internationalen Theologenkommision forderte Müller seinerzeit eine verbindliche lehramtliche Klärung der entsprechenden Fragen (Sakramentalität des Diakonates, Diakonat der Frau). Als neuer Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre wird er sicherlich Gelegenheit haben, in diesem Punkte voranzukommen.

Die Neubelebung des Glaubens wird stärker durch mächtige Vorbilder. Dazu gehört zweifellos eine große katholische Bekennerin der Reformationszeit, Caritas Pirckheimer. Sie wird vorgestellt von Magdalena S. Gmehling.

Über unsinnige Forderungen im „Dialog“-Prozess äußert sich Johannes Stöhr, mit dem Beispiel des Kommunionsempfangs für Personen, die im Ehebruch leben.

Unter den Rezensionen sei besonders der ausführliche Beitrag von Franz Prossinger erwähnt, der die neue kommentierte „Herder-Bibel“ einer kritischen Sondierung unterzieht (zweiter

Teil; Fortsetzung folgt). Die Besprechung ist deshalb so ausführlich, weil „nebenbei“ eine exegetische Durchsicht der gesamten Heiligen Schrift geboten wird, freilich in Absetzung von den leider oft sehr fragwürdigen Anschauungen des Ägyptologen (!), dem der einstmals für seine katholische Haltung geschätzte Verlag die Verfassung des umfangreichen divulgativen Kommentars anvertraut hat. Die neuesten wissenschaftlichen Kommentare des gleichen Verlagshauses sind freilich, wie Prossinger mehrfach hervorhebt, besser als das genannte Werk, das einem authentischen theologischen Anspruch in keiner Weise gerecht wird.- Wer eine zuverlässiger kommentierte Heilige Schrift in einem einzigen Band sucht, der greift besser zur „Jerusalem-Bibel“. Deren Kommentar wurde im Wesentlichen von französischen Exegeten erarbeitet, die in der Regel stärker in der kirchlichen Auslegung des heiligen Buches der Kirche verwurzelt sind als die deutschen Bibelexegeten (Neue Jerusalem-Bibel, Herder: Freiburg i.Br., 4. Aufl. 2006).

Mehrere Rezensionen widmen sich geschichtlichen Themen. Besonders aktuell scheint hier die Besprechung Joseph Oveaths des in Italien preisgekrönten Werkes von Roberto de Mattei über das Zweite Vatikanum, das freilich auch Anlass bietet für kritische Anmerkungen.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7, 6900 Lugano
Schweiz*

WALTER HOERES

Der Aufklärung giftigste Frucht. Tiefenpsychologie und Atheismus

*Infelix enim homo, qui scit omnia, te autem nescit;
beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat.*

Unglücklich ist der Mensch, der all jenes kennt, nur von Dir, o Gott, nichts weiß; glücklich aber jener, der Dich kennt, auch wenn er sonst nichts wissen sollte.

Augustinus

Vor kurzem ist *Margarete Mitscherlich* im Alter von 94 Jahren gestorben, die die „Frankfurter Allgemeine“ in ihrem Nachruf nicht zu Unrecht die große Dame der Aufklärung nannte: hat sie doch mit ihrem Mann *Alexander Mitscherlich* die Psychoanalyse in Deutschland zu einer der wirksamsten politischen Waffen gegen alles christlich abendländische und insofern konservative Gedankengut geschmiedet und damit wesentlichen Anteil am Zustandekommen der 68er Kulturrevolution und der ihr folgenden Infragestellung aller überkommenen Werte wie auch der des Glaubens und der Religion. Für diese Zerstörung wird in der Regel die „Frankfurter Schule“ Adornos und Horkheimers verantwortlich gemacht, obwohl man hier sehr differenzieren sollte. Denn gerade *sie* ist es doch gewesen, der wir eine vernichtende Kritik der Aufklärung und ihres substanzlosen, freischwebenden Rationalismus verdanken¹. Im übrigen ist ihre Kritik der Widersprüche unserer heutigen Überfluggesellschaft,

die nur dadurch existiert, dass ständig neue Güter produziert werden, die sich immer weiter von unseren natürlichen Bedürfnissen entfernen, so wenig „links“ oder gar „marxistisch“, dass sich ihr selbst durchaus konservative Denker wie *Carl Schmitt* anschließen können, der diese Widersprüche ebenfalls auf den Begriff gebracht hat: „In der modernen Wirtschaft entspricht einer aufs äußerste rationalisierten Produktion ein völlig irrationaler Konsum. Ein wunderbarer rationaler Mechanismus dient irgend einer Nachfrage, immer mit demselben Ernst und derselben Präzision, mag die Nachfrage seidene Blusen oder giftige Gase oder irgend etwas anderes betreffen“².

¹ Vgl. dazu: *Adorno oder der zweideutige Fortschritt*. In: WALTER HOERES: *Heimatlose Vernunft* (Quaestiones Non Disputatae XI) Siegburg 2005 S. 274 ff.

² CARL SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*. 5. Aufl. Stuttgart 2008 S. 24 f. Vgl. dazu auch W. HÖRES, *Der Katholik und die große Verschwendung*. In: *Theologisches* Sept. /Okt. 2010

Die Vorreiterrolle und destruktive Kraft, welche die „Frankfurter Schule“ bei der 68er Revolution gespielt hat, ist demgegenüber vor allem auf ihre unheilige Allianz mit Sigmund Freud (1856–1939) und seinen Protagonisten, eben dem Ehepaar Mitscherlich zurückzuführen, obwohl wir Adorno paradoxerweise auch eine vernichtende Kritik der Psychoanalyse verdanken³ und er die Psychologie einmal ebenso treffend wie generell als „den abgründigen Trug des bloß Inwendigen“ bezeichnet⁴. Dennoch ist die „Frankfurter Schule“ und hier gerade ihre Kritik aller Autorität und überkommenen Lebensformen zutiefst von Freud und seinen Schulen beeinflusst⁵. Kein Zufall, dass Alexander Mitscherlich sein berühmtes Sigmund-Freud-Institut 1960 deshalb auch mit deutlicher Unterstützung Horkheimers gründen konnte, um von hier aus in seinem bekanntesten, vor 44 Jahren erschienenen Werk: „Die Unfähigkeit zu trauern“ ganz Deutschland auf die Couch seiner rein psychoanalytischen Vergangenheitsbewältigung zu legen.

Die subjektivistische Wende

Die Misere begann schon in der Bewusstseinsphilosophie der Neuzeit, also bei René Descartes (1596-1650) und dem englischen Empirismus. Wir nennen diese Philosophie so, weil sie nichts mehr von der natürlichen Offenheit des menschlichen Geistes für die objektive Welt der Dinge weiß. Vielmehr ist für sie nun das Bewusstsein Ausgangspunkt aller Sicherheit, und damit ist die Annahme verbunden, dass wir unsere Erkenntnisse und Vorstellungen von der Welt zunächst in diesem unserem eigenen Bewusstsein vorfinden oder produzieren, um dann die Gretchenfrage zu stellen, ob sie auch tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Doch es liegt auf der Hand, dass eine Antwort darauf unmöglich wird, wenn unsere Erkenntnis im eigenen Bewusstsein ausgekocht wird. Denn so kommen wir aus seinem Käfig nie mehr heraus, und die Frage nach ihrer objektiven Wahrheit muß sich schließlich damit begnügen, die eine Vorstellung im Bewusstsein mit der anderen zu vergleichen. Leibniz (1646-1716) hat daraus die logische, aber dennoch absurde Konsequenz gezogen, dass die Seelen keine Fenster haben und unser Ich folglich über seine Mauern nicht mehr herausblicken kann. Dieser forcierte Rückzug auf das eigene Ich als sichere Festung und Ausgangspunkt aller weiteren Philosophie geht schließlich soweit, dass die englischen Empiristen wie George Berkeley (1685–1753) die Existenz der Außenwelt gänzlich leugnen und sie auf eine Summe von Vorstellungen reduzieren oder es zumindest wie David Hume (1711–1776) für fraglich halten, ihre Existenz zu begründen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Kapriolen nachzuzeichnen, mit denen schließlich Kant und Fichte den Versuch machen, doch noch aus dem Käfig des Bewusstseins herauszukommen und ihm den naheliegenden Kontakt mit der Welt zu vermitteln.

Aber die subjektivistische Wende der Neuzeit, diese Verliebtheit in das eigene Ich hat noch eine zweite Komponente, und das ist der Ideologieverdacht, der nun alles Nachdenken über

den Grund der Welt und den Sinn des Daseins und eben auch alle theologische Verkündigung wie ein Schatten und eine misstönende Begleitmelodie verfolgt.⁶ In zunehmendem Maße wird die Frage, ob ein Denker Recht hat und seine Ergebnisse mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmen, durch die ganz andere ersetzt, wie und aufgrund welcher subjektiver Befindlichkeit, Herkunft, Gemüts- und Stimmungslage er eigentlich dazu kommt, so und nicht anders zu denken. Statt nach der Wahrheit der Gedanken wird nun nach ihrem Ursprung geforscht. Erkenntnistheorie und Philosophie werden durch Psychologie ersetzt: auch wenn sich diese vornehme Namen wie beispielsweise „Hermeneutik“ oder eben „Tiefenpsychologie“ oder auch „Wissenssoziologie“ gibt, die in vielen Fällen entgegen ihrem stolzem Anspruch, die gesellschaftliche Herkunft einer Meinung zu eruieren, auch nichts anderes als schnöde Psychologie ist. Mit ihr teilt sie den Gestus der Entlarvung, der das in Gedanken versponnene Subjekt überführt, dass es sich nur scheinbar mit der Logik der Dinge befasst, tatsächlich aber seinen eigenen Seelenschleim expektoriert.⁷

Die neue Anthropologie

Der Blick, der sich so am Ich fest saugt, wird durch die neue Anthropologie gestützt, die sich ebenfalls in der Aufklärungszeit entwickelt hat, aber im zwanzigsten Jahrhundert mit Sigmund Freud und Konrad Lorenz immer mehr dominiert. Sie stützt sich vor allem auf zwei Annahmen, wobei wir die erste schon mehrfach in diesen Spalten behandelt haben und uns daher hier kurz fassen können. Wir meinen die Tatsache, dass in der Aufklärungszeit das Gefühl zunehmend als dritte, eigenständige Kraft neben Erkennen und Wollen in unserem geistigen Leben erscheint, ja so sehr in den Vordergrund tritt, dass es schließlich sogar zur ausschlaggebenden Instanz wird, auf die alles ankommt. Das zeigt sich einmal darin, dass die „Liebe“, die in der abendländischen Philosophie und selbstverständlich auch in der Theologie als der grundlegende Willensakt angesehen wurde, der als Wertschätzung einer Person oder Sache um ihrer selbst willen alles Habenwollen fundiert, nunmehr zum bloßen Gefühl mutiert und damit als grundlegende ethisch motivierende Kraft ausscheidet. Denn bloße Rührseligkeit allein läßt uns sicher nicht gut sein. Darin hat Kant mit seinem radikalen Unverständnis des Aktes der Liebe sicher Recht. Sodann zeigt sich diese neue Vorherrschaft des Gefühls im Werturteilsstreit⁸. In ihm hat sich schließlich die Meinung durchgesetzt hat, dass unsere Werturteile nicht eine etwa in den Dingen selber vorhandene objektive Güte und Vollkommenheit meinen. Vielmehr seien sie nichts anderes als Projektionen unserer Gefühle in eine gleichgültige Welt und somit Ausdruck der Tatsache, dass manche Dinge uns gefallen, nützen oder zusagen und insofern positive Gefühle in uns wecken, während es bei den nega-

³ *Diesseits des Lustprinzips*. In: T. W. ADORNO, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Berlin und Frankfurt am Main 1951 S. 100.

⁴ Ebd., S. 109.

⁵ Noch massiver ist der Einfluss Freuds bei *Herbert Marcuse* (1882 – 1979) zu spüren, der eben deshalb auch noch stärkeren Einfluss auf die 68er Kulturrevolution ausübte als Adorno und Horkheimer.

⁶ Vgl. dazu KARL MANNHEIM: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.

⁷ RICHARD FRIEDENTHAL macht in seinem lesenswerten Buch: „Entdecker des Ich. Montaigne, Pascal, Diderot“, München 1969 den Versuch, dieser subjektiven Wende auf das Ich auch Gutes abzugewinnen, wobei aber zwei der genannten Denker es als äußerst fraglich erscheinen lassen, ob der Versuch gelungen ist.

⁸ HANS ALBERT; ERNST TOPITSCH (Hrsg.): *Werturteilsstreit*. Darmstadt 1979. Vgl. dazu auch unsere Ausführungen: „Sehnsucht nach neuen Ufern“. In: *Theologisches Mai / Juni 2012* Sp. 226.

tiven Werturteilen über die angebliche Schlechtigkeit, Bosheit, Hässlichkeit der Dinge umgekehrt ist!

Wichtiger für uns ist die zweite Annahme, die so ganz in unser materialistisches, biologistisch - darwinistisches Weltbild passt, in dem eben deshalb die Psychologie zur anthropologischen Leitwissenschaft geworden ist. Danach ist der Mensch ein reines Triebwesen; der geistige Wille, der die Triebe beherrscht, bleibt außer Betracht, ja er kommt gar nicht mehr vor. Seit der Erforschung der tierischen Intelligenz, die mit *Wolfgang Kohlers* Versuchen im Jahre 1917 begann, bemüht sich die philosophische Anthropologie mit Erfolg, ihren Wesensunterschied zur geistigen Intelligenz des Menschen deutlich zu machen⁹. Doch möglicherweise noch gefährlicher als der immer wieder von der sogenannten „Verhaltensforschung“ unternommene Versuch, die Grenzen tierischer und menschlicher Erkenntnis einzubenen, ist das Bemühen von Sigmund Freud und Konrad Lorenz, den Menschen als reines Triebwesen erscheinen zu lassen¹⁰. Naiv ist es schon deswegen, weil uns der gesunde Menschenverstand sagt, dass es nicht dieselbe Kraft sein kann, mit der wir wie die Schimpansen nach Äpfeln und Birnen verlangen und andererseits nach geistigen Gütern, wie der Ehre Gottes oder der gerechten Gesellschaft. Vor allem fragt es sich, wie Freud und Lorenz von der Beherrschung der Triebe reden können, die doch auch sie in gewisser Weise fordern, wenn es nur Triebe und keinen geistigen Willen gibt!

Nach der monokausalen Geschichtsklitterung von *Konrad Lorenz*, die er in seinem Buch über das sogenannte Böse niedergelegt hat, ist die ganze Weltgeschichte nichts anderes als der Schauplatz, auf dem sich immer wieder der Aggressionstrieb austobt, den wir angeblich aus dem Tierreich ererbt haben¹¹. Aber die Frage, die *mutatis mutandis* dann auch für Freud gilt, ist doch, wer den Aggressionstrieb zähmen soll, wenn es keinen eigenständigen Willen gibt, der die Triebe zu domestizieren vermag. Vielleicht kann man darauf rekurrieren, dass die Einsicht die Triebe gegeneinander auszuspielen vermag; aber wer gibt ihr dazu die Kraft, wenn sie doch nichts anderes als reine Erkenntnis ist? Ebenso monokausal, wenn auch von einer andern Trieb-Phantasie her, schlägt *Margarete Mitscherlich*, die die Sexualtheorien ihres Mannes durch einen radikalen Feminismus „bereichert“ hat, das unendlich komplizierte Geflecht der Weltgeschichte über den einen Leisten ihrer durch nichts verifizierbaren Trieb-Psychologie. „Dass die männliche Aggressivität für den Nationalsozialismus wie für alle anderen totalitären Einstellungen und natürlich für sämtliche Kriege hauptverantwortlich ist, gehörte zu *Margarete Mitscherlichs* Interpretationsrepertoire“¹².

Folgen für die Religion

Brisant aber ist die Auffassung des Menschen als reines Triebwesen vor allem deswegen, weil sie der Freudschen Ideologiekritik erst ihre volle Schubkraft gibt! Allerdings ist, wie wir schon ausführten, diese Wendung der Philosophie, des Glaubens und aller weltanschaulichen Überzeugungen ins Psychologische und damit ihre absichtsvolle Verwandlung in Ideologie nicht auf die Biologen und Materialisten beschränkt, die den Menschen als ein reines Triebwesen auffassen, sondern sie ist heute leider schon zur *communis opinio* geworden. Selbst ein angeblich so konservativer Denker wie der vor wenige Jahren verstorbene bekannte Grazer Philosoph *Ernst Topitsch* stuft alle philosophischen Systeme, weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen als bloße Illusionen ein, die aus Angst und Anlehnungsbedürfnis angesichts eines eiskalten und schweigenden Universums entstanden seien¹³.

Tatsächlich hat diese Ableitung unserer Überzeugungen aus den Untiefen der eigenen Seele, die *Hegel* mit Recht als „Kammerdienerperspektive“ bezeichnete, nicht mehr Niveau als die Intervention jener Dame, die mich während einer ansonsten durchaus sachlich kontroversen Diskussion mit Andersdenkenden unentwegt in unangenehm aufdringlicher Weise und seelenvollem Blick fixierte und schließlich meine komplexe philosophisch-theologische Argumentation mit der Bemerkung unterbrach, ich müsse ja so denken, weil ich dem rheinischen Katholizismus entstamme und zudem, wie sie gehört habe, bei den Jesuiten früher Messdiener gewesen sei! Es braucht nach solchen peinlichen Ausflügen in die Psychologie immer einer schöpferischen und befreienden Pause, bis man zur „Sache selbst“, wie sie *Husserl* gerne nannte, zurück finden mag.

Freuds Ideologie- und Religionskritik ist auf der einen Seite leicht, auf der anderen Seite aber schwierig als reine Spekulation zu entlarven, weil sie mit dem großen Unbekannten, dem „Unbewussten“ operiert¹⁴. Maßgebend für seine Religionskritik ist die Kategorie der „Verdrängung“. Die unbewältigten frühkindlichen Erlebnisse, auf deren nach Freud regelmäßige sexuelle Tönung wir hier nicht eingehen wollen, der Vorrat an so genannter „unbefriedigter Libido“ und alles andere, was wir ins Unterbewusstsein verdrängt haben, ist dort nicht einfach verschwunden, sondern wirkt machtvoll ins uns weiter und das in dem Maße, indem wir es immer wieder zu verdrängen versuchen. So kommen die Neurosen zustande, die ihrerseits Wahnvorstellungen wie die der Religion in uns erzeugen. „Nach diesen Übereinstimmungen und Analogien könnte man sich getrauen“, so resümiert schließlich der Altmeister der Psychoanalyse,

⁹ Vgl. dazu schon *MAX SCHELER: Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern und München 1975 und unsere Ausführungen in: *Evolution und Geist* 2. Aufl. (Respondeo 14). Siegburg 2003, S. 94 ff.

¹⁰ So heißt es etwa in dem von *KONRAD LORENZ* und *PAUL LEYHAUSEN* herausgegebenen Sammelband: *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens* (München 1971 S. 62): „Der Wille ist also – eine keineswegs neue Erkenntnis – nicht etwa eine besondere Kraft oder sonst ein isolierbares ‚Etwas‘ im seelischen Gefüge, sondern er bezieht all seine Kräfte aus den Trieben.“

¹¹ *KONRAD LORENZ: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1971.

¹² *FAZ* vom 14. 6. 2012 S. 43.

¹³ *ERNST TOPITSCH: Mythos, Philosophie, Politik*. Freiburg 1969; *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied 1971; *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. München 1972; vgl. *W. HÖRES, Kritischer Rationalismus als konservative Kraft? Ernst Topitsch als Bundsgenosse*. In: *Criticon* Nr. 38 Nov./Dez. 1976 und in unserem Aufsatz: *Sehnsucht nach neuen Ufern*, a.a.O.

¹⁴ Vgl. dazu *J. SCHARFENBERG: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung des christlichen Glaubens*. Göttingen 1970 sowie die vorzügliche, kurzgefaßte Übersicht von *KARL-HEINZ WEGGER SJ* in: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (Hrsg. von K.-H. Weger). Herder-TB 716 Freiburg 1979 S. 102 ff. sowie *ROBERT WAELDER: Die Grundlagen der Psychoanalyse* (Fischer-Bücherei) Frankfurt am Main 1969.

„die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen“¹⁵. Häufig wird die Neurose von ihm auch als Flucht in die Wunschwelt des Kindes begriffen: „feiern doch in der Neurose des Erwachsenen die nicht bewältigten Konflikte der Kindheit selige Auferstehung“¹⁶. Und das passt wiederum genau zur allgemeinen Definition aller Ideologie, nach der der Wunsch der Vater des Gedankens ist. So ist und bleibt die Religion der Ort für die infantile Hilflosigkeit des Menschen, aus der er in imaginäre Wunschwelten entflieht.

Es gehört zu den Ironien unserer so sehr auf die Sicherheit der Erfahrungswissenschaften, auf Nachweisbarkeit, Beobachtung und Experiment fixierten Epoche, dass sich eine „Wissenschaft“ so sehr durchsetzen konnte, die *ex definitione* auf Theorien beruht, die in den angeblich dunklen Untergrund unseres Bewusstseins eintauchend über Mutmaßungen und Spekulationen nie hinaus gelangen konnten. In ihrer regellosen Folge sind die Träume, in denen der berühmte Seelenarzt die seelischen Komplexe seiner Patienten zu fassen suchte, ein allzu fragiler Stoff, um daraus mehr als allerlei Mutmaßungen abzuleiten, die nichts anderes als „Dichtung und Wahrheit“ sind. Über die je und je andere, willkürlich herausgegriffene Anzahl von Trieben, welche die verschiedenen psychologischen Schulen unterscheiden, hat sich schon *Arnold Gehlen*, einer der großen Vertreter der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, mokiert¹⁷.

Die Verbindungslinie zwischen Psychoanalyse und „Frankfurter Schule“, von der wir sprachen, zeigt sich vor allem an der Abwertung aller Autorität (und damit indirekt auch wiederum der Religion), die wahlweise als Produkt frühkindlicher, verdrängter Vater-Erlebnisse oder als Ausdruck der repressiven Gesellschaft aufgefasst wird, so dass zwischen Autorität und „autoritär“ schon rein sprachlich kein Unterschied mehr gemacht wird. Wir alle haben die Folgen nach 1968 erlebt. In den sogenannten „antiautoritären“ Klassenzimmern sprangen die Kinder schließlich über Tische und Bänke, und bis in die Kirchen hinein gilt es seitdem als gut demokratisch, nur noch dann zu gehorchen, wenn es gerade passt. Sehr rasch haben sich hier zwei Ideologien zusammengefunden, um unsere geplagten Eltern und Erzieher immer wieder bis aufs Blut zu sekkieren: das sogenannte „Zeitalter des Kindes“, das unausgesetzt von dessen genuinen Rechten fabuliert und sie nach Montessori-Art so lange in ihrer Kindlichkeit konservieren will, wie es eben geht und die antiautoritäre Ideologie, die auch mit den Jüngsten schon beratschlagt, ob und zu was man ihnen verbindlich raten darf.

Geist und Psychologie

Man wird gegen unsere kritischen Darlegungen einwenden, dass wir doch gerade vom Standpunkt des Glaubens aus größtes Interesse an der Erforschung unseres Seelenlebens haben und insofern leidenschaftliche Psychologen sein müssten. Das ist

richtig, aber der Standpunkt ist ein anderer als der der neuzeitlichen Psychologie. Es ist der Blick auf die objektive Wirklichkeit, in der die Geistseele des Menschen einen einzigartigen Rang einnimmt. Grundgedanke der immerwährenden Philosophie, wie sie sich im Raume der Kirche entfaltet hat, ist ja der der Rangordnung der Dinge, in denen ein jedes nach dem Maß seiner Vollkommenheit und Wirklichkeitsfülle seinen wohlbestimmten Platz hat¹⁸. Dieser Rang zeigt sich vor allem darin, dass die geistige Seele des Menschen mit ihren Fähigkeiten des Erkennens und Liebens Bild Gottes ist, während man die anderen Dinge eher als Spuren Gottes bezeichnen kann. So geht es dem Blick, der auf dem Seelenleben verweilt, ganz und gar nicht darum, dieses narzistisch als Nabel aller Dinge und Ursprung unserer bescheidenen Originalität oder gar unserer Auffassungen über die Welt, sondern ganz im Gegenteil als Spiegel des göttlichen Geistes zu betrachten. Der Blick geht nach oben und nicht nach unten in mutmaßliche Untiefen, deren unauslotbares Dunkel gerade *die* unentwegt aufzuhellen versuchen, die uns selbst umgekehrt ebenso unentwegt als theologische Traumtänzer bezeichnen. Der Gestus der Enthüllung macht der stauenden Ehrfurcht über die Schönheit unseres Geistes Platz, die sich vor allem in ihrer Empfänglichkeit für die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade zeigt. Auch den großen Vertretern des deutschen Idealismus wie etwa *Friedrich Wilhelm Schelling* (1775-1854) ging es nicht um psychologische Introspektion oder gar um Tiefenpsychologie, sondern um objektive Erkenntnis, nämlich darum, in den Tiefen des eigenen Ich auf das göttliche Absolute zu stoßen: von den christlichen Mystikern ganz zu schweigen!

Wahre und falsche Befreiung

In gewisser Weise birgt die Psychoanalyse die Keime ihrer Widerlegung und damit die des ganzen Psychologismus in sich, der es von vorneherein ablehnt, den Wahrheitsanspruch unserer Ideen ernst zu nehmen, sondern immer schon nach der Gemütsfassung fahndet, die uns dazu gebracht hat, so und nicht anders zu denken. Sehen wir von der verquasteten und rein spekulativen Trieblehre der Psychoanalyse ab, die ihren Ehrgeiz wie so viele Ideologien der Gegenwart darin setzt, den Menschen konsequent von unten nach oben aufzubauen und zu erklären, dann ist rein formal gesehen gegen ihre Heilungsmethode nichts einzuwenden. Natürlich kann sich der Mensch in der Reflexion oder Selbsterkenntnis über seine eigenen Neigungen und Begierden erheben, um sie zu durchschauen, ihren Wert zu beurteilen und sich so von ihren angeblichen „Zwängen“ zu befreien. Darauf beruhen die Macht und die Notwendigkeit einer jeden Gewissenserforschung¹⁹. Wenn der Philosoph *Benedikt de Spi-*

¹⁵ SIGMUND FREUD: *Ges. Werke*. London 1947-1955 Bd. VII S. 138

¹⁶ KARL-HEINZ WEGER, *Ebd.*, S. 105.

¹⁷ ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 8. Aufl. Frankfurt am Main; Bonn 1966 S. 352: „Daher auch die eigentümliche Sterilität solcher Theorien: angeblich die Ursachen unseres Verhaltens bloßlegend, geben sie uns doch niemals Motive an die Hand, und neben unser wirkliches Leben tritt ein beziehungsloser gedanklicher Doppelgänger.“

¹⁸ Vgl. dazu für die thomistische Philosophie: HANS MEYER: *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. Paderborn 1961 sowie ALBERT KELLER SJ, *Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (Pullacher Philosophische Forschungen VII) München 1968 und für die scotistisch-suarezianische Philosophie: WALTER HOERES, *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez* (Editiones scholasticae 14) Heusenstamm 2012.

¹⁹ Vgl. dazu unsere Ausführungen über die möglichen Arten der Reflexion: *Totale Reflexivität? Schnädelbachs Deutung der Aufklärung*. In: *Theologisches Juli / Aug.* 2010.

noza (1632–1677) – von seinem pantheistischen Standpunkt aus mit einer gewissen Zwangsläufigkeit – behauptet, die Überzeugung von der Willensfreiheit sei eine optische Täuschung, weil wir in Wahrheit von den verborgenen Neigungen bestimmt würden, die bei unseren Entscheidungen den Ausschlag geben, so übersieht er, dass wir in der Reflexion, also der Selbsterkenntnis, auch diese Neigungen in den Blick nehmen und über ihren Wert und Unwert entscheiden können.

Die Philosophen *Helmuth Plessner* (1892-1985) und besonders *Jean-Paul Sartre* (1905-1980) haben aus dieser Möglichkeit zur Reflexion eine ganze Philosophie gemacht und zu zeigen versucht, dass der Mensch auf solche Weise immer auch sein eigener Zuschauer ist²⁰. Und so abstoßend die Philosophie Sartres auch im ganzen ist, so hat er doch den Finger auf den Widerspruch gelegt, an dem unsere ganze angeblich so aufgeklärte Epoche krankt. Auf der einen Seite behaupten sie alle, dass der Mensch in seinem Bewusstsein Produkt der Umwelt, der Gesellschaft oder eben seiner Triebe und frühkindlichen Erlebnisse sei. Auf der anderen Seite fordern sie ebenso penetrant Emanzipation von all diesen Bindungen und damit die totale Freiheit und Autonomie des sich auf solche Weise emanzipierenden Subjektes. In diesem Sinne bejaht Sartre durchaus, dass wir von unserer Umwelt, der Gesellschaft usw. geprägt werden. Doch indem wir als unser eigener Zuschauer diese Prägung selber in den Blick nehmen und uns schon damit über sie erheben,

²⁰ HELMUTH PLESSNER: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin 1928; JEAN-PAUL SARTRE: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Deutsche Ausgabe Hamburg 1952.

²¹ Vgl. W. HÖRES: *Totale Reflexivität*, Ebd., Sp. 325.

²² Sehnsucht nach neuen Ufern, a.a.O.

kommen wir schließlich dazu, souverän darüber zu entscheiden, ob wir uns nach wie vor von ihr bestimmen lassen oder uns für eine ganz andere Richtung unseres Lebens entscheiden wollen²¹. Doch im Nihilismus seiner Philosophie gerät diese Entscheidung zur völligen Beliebigkeit und gerade in dieser durch nichts und niemanden gehinderten Willkür, in welcher der Mensch seinen Lebensentwurf wählt, soll seine Größe bestehen, in der er keinen anderen Schöpfer anerkennt und braucht als nur sich selbst.

Demgegenüber besteht die wahre Gewissenserforschung darin, dass wir unsere Neigungen und auch die Verlockungen unserer Konkupiszenz im Lichte der göttlichen Gebote und schließlich der Offenbarung betrachten und von ihr die Kraft wie auch die Maßstäbe erhalten, sie zu beherrschen und zu ordnen. Der Gegensatz könnte nicht größer sein! Bei Freud und seiner Schule müssen wir nach unten schauen und uns so lange wie möglich in unserem tatsächlichen oder imaginären Seelenschlamm und unseren Trieben vergraben. Die Befreiung von ihnen hat keine Maßstäbe und endet in dieser atheistischen Ideologie ähnlich wie bei Sartre in der Bereitschaft für jene leere Zivilisation, über die wir unlängst geschrieben haben.²² Demgegenüber kommt der Blick, der in der wahren Gewissenserforschung das eigene Seelenleben betrachtet, eindeutig von oben her. Er betrachtet das eigene Seelenleben aus der Distanz und mit der Ehrfurcht, die *eo ipso* mit dieser Blickrichtung gegeben ist. In ihr ist es ganz und gar unangebracht, sich ausführlich und skrupulös im eigenen Triebleben herum zu treiben. Philosophisch gesprochen ist die Kraft, die ihm und seinen Verlockungen entgegengesetzt wird, die Begeisterung, die – um mit Platon zu sprechen – der von den Göttern her kommende Enthusiasmus, die von den ewigen Ideen herkommende heilige Ergriffenheit ist. Theologisch gesprochen ist es die Macht der Gnade.

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

MATTHIAS VONARBURG

Philosophisch von Gott reden? Das Leben als goldenes Kalb des Atheisten

Die Vielzahl der philosophischen Antworten

Es gibt wohl nichts Spannenderes, als Strukturgesetze zu entdecken. Unabhängig davon, ob es sich um Pflanzen, Gebäude oder Gedankengänge handelt, führt das Verstehen um das größere Ganze bzw. des Sinnzusammenhangs stets zu einem Glücksgefühl, das uns auf die Grundlage bzw. Ursache des Seins selbst hinzuführen scheint. Dies liegt daran, dass uns das Erkennen einer tieferen Ordnung aufzeigt, dass unserem Tun etwas von uns Unabhängiges immer schon vorausgeht. Wenn es um das Sein als Ganzes geht, wird dieses Moment klassischerweise als Gott bezeichnet. Es erstaunt daher nicht, dass sich die großen Koryphäen der Geistesgeschichte mit der Frage nach der Existenz Gottes auseinandergesetzt, ja dieselbe teilweise sogar ins Zentrum ihrer Forschungsarbeit gestellt haben. Dabei sind die Resultate ihrer jeweiligen Denkbemühungen höchst unter-

schiedlich ausgefallen. Einige (unter ihnen Thomas von Aquin) haben dabei die Position vertreten, dass das Denken die Gottesidee nicht nur einzuholen, sondern auch die reale Existenz eines dieser Idee korrelierenden Wesens zu beweisen vermag. Andere Denker sind da wesentlich weniger optimistisch. Für sie stellt der Gottesgedanke zwar ein notwendiges Postulat dar (man denke an Immanuel Kant), ohne dabei jedoch schon etwas über die tatsächliche Existenz einer dieser Idee entsprechenden Entität zu behaupten. Oder aber sie versuchen aufzuzeigen, dass es zumindest wahrscheinlich ist, dass ein solches Wesen real existiert (Richard Swinburne). Daneben wird auch die Ansicht vertreten, dass die Frage nach der Existenz Gottes eine sinnlose Frage sei, die sich nicht (rational) beantworten lässt (Wiener Kreis). Für Vertreter des Materialismus schließlich ist die Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes ein entschiedenes Nein.

Die Bedeutung der Fragestellung

Gerade diese Vielzahl an unterschiedlichsten Antwortversuchen hat die Philosophen immer wieder verzweifeln lassen. Wenn die Philosophie eine Wissenschaft sein will, dann hat sie – wie jede andere Wissenschaft auch – Ergebnisse vorzuweisen, die nachgeprüft werden können. Vorausgesetzt, dass die philosophische Denkbemühung dazu in der Lage ist, ist zu fragen, wo denn der Fehler bisheriger Antwortversuche liegt. Aus diesem Grunde gilt es zu untersuchen, ob er in den Gedankengängen einzelner Philosophen oder gar in der Fragestellung selbst liegt? Getreu dem Motto, dass ein architektonisches Kunstwerk erst versteht, wer den ihm zugrunde liegenden Plan kennt, gilt es, der Fragestellung selbst nachzugehen. Dies kann insbesondere auf zwei Wegen geschehen: Entweder wird die Struktur der Frage selbst untersucht (analytische Philosophie), oder aber es wird der Versuch unternommen, die Frage selbst besser zu verstehen (wozu ersteres einen Beitrag leisten kann, ohne dabei die letzte Antwort geben zu können). Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, der Frage nachzugehen, was das heißen könnte, philosophisch von Gott zu reden. Dabei ist es möglich, dass die Antwort negativ ausfällt; es also unmöglich ist, rational von Gott zu reden. Hier müsste weiter gefragt werden, warum die Philosophie nicht von Gott zu reden vermag. Andererseits ist es auch möglich, dass die Frage positiv beantwortet werden wird. Hier müsste aufgezeigt werden, worin das spezifische Moment philosophischer Rede von Gott besteht.

Die Bedeutung der Gottesbeweise

Wenn die Philosophie von Gott spricht, dann denkt man zuerst an die Gottesbeweise. Sie versuchen, Gottes Existenz zwingend aufzuzeigen und haben ihren Ausgangspunkt in der Fragestellung: Existiert Gott? Diese Fragestellung legt die Vermutung nahe, dass von ihrer Beantwortung Wesentliches abhängt, dass die Auseinandersetzung mit ihr es also wert ist, dass man sie zu beantworten versucht. Falls also ein göttliches Wesen existieren sollte, dann wäre dies nicht ohne Konsequenzen für unser Leben. Und tatsächlich wird diese These häufig vertreten. So schreibt beispielsweise *Yujin Nagasawa* im Schlussabschnitt seines Werkes „The Existence of God. A philosophical Introduction“ (2011): „If any of the arguments for the existence of God is sound, then it follows, of course, that God exists (or at least that we are justified in believing that God exists). This would be a great discovery; it would possibly be the greatest discovery in human history.“¹

Doch ist dem wirklich so? Darf man mit gutem Recht und daher aus guten Gründen die These vertreten, dass ein möglicher Aufweis der Existenz Gottes die größte und bedeutsamste Entdeckung der Menschheitsgeschichte darstellen würde? Reicht ein „Ja“ auf diese Frage wirklich schon aus, um Implikationen auf den Wert unseres Lebens zu haben?

Nehmen wir einmal an, dass wir die Existenz Gottes aufgewiesen bzw. zwingend bewiesen hätten. Wäre damit wirklich schon etwas gewonnen? Und wenn ja: was?

Ausgehend von der Tatsache, dass es Seiendes gibt, gilt es nach dem Ursprung dieses Seienden zu fragen. Dasselbe kann entweder durch einen Zufall, ein noch nicht verstandenes Prinzip oder aber durch Gott ins Sein gesetzt worden sein. Nun begegnet uns dieses Seiende nicht nur als Seiendes, sondern auch als geordnetes. Dieser Sachverhalt hat die Philosophen immer wieder dazu gebracht, eine erste Ursache anzunehmen, die wir nach Thomas von Aquin Gott nennen dürfen. Logisch zwingend scheint dieser Denkschritt indes bei Weitem nicht. Doch da es in der hier vorliegenden Studie nicht um einen Aufweis der Existenz Gottes geht, wollen wir ihn rein hypothetisch gelten lassen, um die Fragestellung, ob diese Existenz Gottes für das menschliche Leben einen (handlungs-)relevanten Unterschied macht, durchzuspielen. Falls also diese Welt ihren letzten Grund in Gott hat (unabhängig davon, ob dies mittelbar oder unmittelbar, willentlich oder zufällig ist), ist zu fragen, was daraus im Einzelnen folgt.

Wenn wir annehmen, dass sie ihre Wurzel in Gott hat, der als nicht von einem anderen Wesen geschaffene Entität verstanden wird, so folgt daraus, dass alles Seiende (abgesehen von Gott selbst) sein Sein Gott verdankt. Dieser Gedanke impliziert indes keineswegs, dass es als solches auch von Gott gewollt ist. So wäre es beispielsweise denkbar, dass ein konkret Seiendes – etwa ein Mensch namens Sokrates – sich einem rein zufälligen Prozess verdankt. In diesem Kontext könnte man von einem deistischen Gottesverständnis sprechen, und ein solches ist unter der Voraussetzung, dass wir lediglich die Existenz Gottes bejahen, durchaus zulässig, weil wir nur über die Extension (also dass ein göttliches Wesen existiert) eine Aussage haben. Für das Seiende selbst heißt das, dass dieser deistisch verstandene Gott sich ihm nicht zuwendet. Außerdem wäre das Seiende seinem Schöpfer in keiner Weise zu Dank verpflichtet, denn mit der bloßen Tatsache, dass sein Sein auf Gott zurückzuführen ist, ist noch nicht gegeben, dass es ihm oder anderem Seienden gegenüber Rechte und Pflichten hätte. Die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt sich dem einzelnen Menschen aber trotzdem (man könnte sogar sagen, gerade deshalb in ihrer ganzen Schärfe).

Das so geartete Einzel-Seiende findet – abgesehen von der Tatsache, dass sein Lebensstrom auf Gott zurückweist, – nichts vor. Aus diesem Grunde weiß es zwar um sein Geschaffensein; allein aus diesem Status folgt noch nichts, weil es sich dabei um eine folgenlose Erkenntnis handelt. Dennoch kann dieses Seiende diesem Gott huldigen; oder auch nicht. Und nicht nur dies: Zwischen dem Einen und dem Anderen gäbe es nicht einmal einen Unterschied, da sich dieser Gott für dieses Seiende ja nicht interessiert. Es wäre belanglos, ob das Individuum sein Denken und Handeln diesem Gott zuwenden würde oder nicht. Gerade deshalb könnte diese Entscheidung aber nur schwerlich als anzustrebende Handlung bezeichnet werden, zu der der Verstand rät, da unser menschliches Handeln davon lebt, dass es von Bedeutung ist, wozu oder wogegen wir uns entscheiden. Von einer Handlung sprechen wir sinnvoll also dann, wenn es einen Unterschied macht, ob wir etwas tun oder unterlassen. Ob wir jemanden umbringen oder nicht, wäre demnach eine Handlung, und es bleibt eine solche selbst dann, wenn es Gott nicht geben würde.

Ist das Resultat einer Handlungsalternative aber unabhängig davon, ob eine Handlung ausgeführt wird oder nicht, identisch, dann kann man sie auch sein lassen. Ja mehr noch: Sie trotzdem zu tun, wäre Verschwendung wertvoller Ressourcen und somit durchaus unvernünftig. In diesem Kontext könnte man anstelle von einer Handlung von einem (blinden und konsequenzlosen) Agieren reden. (Dasselbe kann trotzdem beabsichtigt und sogar durch ein bestimmtes Ziel motiviert sein.) Nichtsdestoweniger ergibt sich gerade in diesem Kontext die Frage, worin denn der

¹ YUJIN NAGASAWA, *The Existence of God. A philosophical Introduction*, Routledge, London/New York 2011, 160. (Sofern eines der Argumente für die Existenz Gottes stichhaltig ist, würde daraus folgen, dass Gott existiert – oder zumindest dass wir berechtigt sind, seine Existenz zu glauben. Dies wäre eine grosse Entdeckung; womöglich gar die bedeutendste der ganzen Menschheitsgeschichte.)

Wert unseres Lebens noch bestehen kann, wenn es lediglich den Charakter einer Seifenblase hat. Es gilt deshalb zu klären, ob ein so geartetes Leben einen objektiven Sinn haben könnte, der uns vorausgeht bzw. ob wir den Sinn des Lebens erst selbst definieren müssten, um am Leben nicht zu verzweifeln, denn ohne Ziel würden wir lediglich vor uns hinvegetieren. Kein Ziel zu verfolgen bedeutete somit nichts anderes als ohne Lebensfreude und in gewisser Weise sogar tot zu sein.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens

In unserer pluralistischen Gesellschaft gibt es Menschen, welche die Existenz Gottes ablehnen (oder zumindest nicht ernsthaft mit derselben rechnen). Sie könnten uns womöglich eine Antwort auf diese Fragen geben. Denn sofern sie über ihre „Stellung im Kosmos“ (vgl. Scheler²) nachgedacht haben, müssten sie sich diese Frage beantwortet haben. Nicht selten werden sie auf die Frage, worin denn der Wert des Lebens bestehe, antworten: Im Leben selbst. Das Leben selbst also wäre der (letzte) Sinn des Lebens. Doch ist diese Antwort kohärent oder lediglich ein Ausdruck dessen, dass sie sich nicht ernsthaft mit dieser Frage auseinandergesetzt haben? Nehmen wir einmal an, dass das Leben selbst wirklich der Wert des Lebens sei. Dieser Antwort haftet auf den ersten Blick ohne jeden Zweifel der Hauch des Philosophischen bzw. des Tiefsinnigen an, das soll hier nicht bestritten werden. Doch ist sie philosophisch auch haltbar oder lediglich Ausdruck einer Philosophie, welche ihre Gedankengänge nicht konsequent zu Ende denkt?

Zweifelsohne ist die Antwort von einigem Wert, denn sie ermöglicht ihrem Anhänger das Leben mit all seinen Höhen, Tiefen und Zufälligkeiten anzunehmen. Wenn jemand die These vertritt (und auch lebt), dass das Leben selbst der höchste Wert und der Sinn des Lebens sei, dann wird er sich auch in Zeiten schwerer Krankheit und/oder Hoffnungslosigkeit nicht umbringen, sondern sich seinem Leid stellen und dasselbe sogar – wenn auch indirekt – annehmen. Aus theologischer Sicht erscheint diese Position deshalb durchaus interessant. Bei näherer Untersuchung wird man indes feststellen, dass diese Antwort nicht mehr als eine Selbsttäuschung darstellt und somit einer Illusion gleichkommt. Denn sobald dieses Leben ein Ende gefunden hat, macht es keinen Unterschied mehr, ob es einst existiert hat oder nicht. Was der einzelne Mensch in seinem Leben also bejaht hat (sein Leben selbst), das erweist sich am Ende als Seifenblase und ist deshalb ohne (bleibenden) Wert. Das von ihm angebetete goldene Kalb hat sich damit selbst als Illusion erwiesen, denn bei genauer Untersuchung ist es nicht der Anbetung wert.

Wer aber wollte sich bewusst einer Täuschung hingeben? Wer sich dazu entschließt, gleicht einem Mann in der Wüste, der zwar angesichts seiner Kenntnisse sehr genau weiß, dass er verloren ist (und des Gedankenexperimentes wegen wollen wir annehmen, dass keine Möglichkeit besteht, dass er – wundersam – gerettet werden wird), aber sich dennoch vorspielt, dass er vielleicht doch noch auf eine Quelle stößt oder gerettet werden wird. Das Beste was ihm passieren könnte, wäre, wenn er ins Delirium fallen würde. Doch ein solches Leben wäre selbst nichts mehr als ein Trugbild und kann deshalb aus rationaler Sicht nicht angestrebt werden. Weil aber am Schluss nichts mehr übrig bleibt als hätte es dieses Leben überhaupt nicht gegeben, heißt das letzten Endes, dass es keinen Unterschied

macht, ob man es selbst bejaht – und somit als Wert bzw. Sinn erkannt und angenommen hat – oder ob man seinen Wert abgestritten und sich in Konsequenz zu dieser Entscheidung das Leben genommen hat.

Wir sehen: Es würde demnach keinen Unterschied machen, ob das Leben selbst sein Sinn ist oder nicht. Für den Philosophen heißt das, sofern er dem Grundsatz des Ockham'schen Rasiermessers Folge zu leisten bereit ist, dass das Leben nicht der letzte Sinn des Lebens selbst sein kann, weil es keinen Unterschied macht, ob es der Sinn des Lebens ist oder nicht: Denn in beiden Fällen bliebe das Nichts zurück. Das Endresultat wäre somit identisch, der Weg dazu irrelevant. Streng genommen bliebe also nicht einmal die Erinnerung daran zurück.

Sobald es indes ein Wesen gibt, das sich über die Lebenszeit des einzelnen Menschen hinaus erinnern kann, würde es einen relevanten Unterschied machen, ob wir das Leben selbst als Sinn des Lebens annehmen oder nicht. Erst dann also, wenn es einen Gott gibt, der sich an unser Leben erinnert, das aber heißt, dass er sich dem Kreatürlichen zumindest zuwendet, kann das Leben selbst Sinn des Lebens sein. Dabei gilt es zu beachten, dass es aber auch in diesem Fall nicht der letzte Wert selbst sein würde, denn derselbe würde im Erinnern an dieses Leben bestehen und hätte seinen Grund in Gott. Wenn das Leben *qua* Leben einen Sinn haben soll, dann kann es das nur, wenn es einen erinnernden Gott gibt.

Das geistige Problem des Atheismus

Doch wie sollte dieses Leben, das seinen – relational zu Gott gesprochen: vorletzten; das Handeln des Menschen betreffend: höchsten Sinn – in sich selber hat, gestaltet werden? Dem Atheisten stellt sich die schwierige (oder gar unmögliche) Frage, worin der Wert des Lebens besteht bzw. weshalb das Leben es wert ist, gelebt zu werden. Wie der Gläubige strebt auch der Atheist nach einem erfüllten bzw. glücklichen Leben. Doch worin kann dasselbe bestehen, wenn es keinen Gott gibt, das Ziel des menschlichen Lebens also nicht die glückselige Gemeinschaft mit Gott ist? Scheidet Gott als Antwortmöglichkeit aus, bleiben insbesondere zwei Alternativen bestehen: Der Hedonismus (wobei derselbe auch intellektueller Art sein kann) und der Materialismus. Der Hedonismus strebt in seiner positiven Spielart ein Maximum an Lust an bzw. versucht in seiner negativen Variante Unlust zu vermeiden. Er geht also davon aus, dass es einen Unterschied macht, ob wir leiden oder nicht. Für den Moment des Empfindens von Leid oder Lust mag das stimmen. Im Erstreben von Lust bzw. Vermeiden von Unlust kann indes nicht der letzte Sinn des Lebens bestehen, da es nach unserem Tod ohne Belang ist, ob wir viel Leid erfahren haben oder nicht. Demnach würde es in der Schlussbilanz keinen Unterschied machen, ob wir ein Maximum an Lust erfahren haben oder nicht.

Das mit Lust erfüllte Leben ist ohne die Voraussetzung der Existenz eines Gottes, den unser Schicksal nicht gänzlich unberührt lässt, somit ohne bleibenden Wert und scheidet als letzter Sinn, wie eben dargelegt wurde, aus. Heißt das für den Atheisten, dass er sich, weil das Leben ohne Wert ist, das Leben nehmen sollte? Diese Frage bejahen hieße, ihr den Charakter einer erstrebenswerten und somit einen Unterschied setzenden Handlung zuzusprechen. Der Atheist dürfte sich, weil er ja die Sinnlosigkeit des Lebens erkannt hat, demnach dann zum Selbstmord entscheiden, wenn es keinen Unterschied macht, ob er sich das Leben nahm oder nicht. Doch das Tun oder Unterlassen dieser Handlung würde unter diesen Vorzeichen gerade keine (bleibende) Differenz machen, womit der Atheist kein Motiv zu seinem Selbstmord hätte und derselbe irrational erscheinen würde.

² MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928).

Kurzum: Sein Selbstmord wäre lediglich als Tatsache hinzunehmen. Rückzufragen, was die Ursachen desselben gewesen sind bzw. weshalb er Selbstmord begangen hat, wäre eine sinnlose Frage, die man einfach so fragt, ohne sich für die Antwort zu interessieren. Das aber heißt: Es gibt nicht nur keine Antwort auf die Frage, sondern selbst die Frage zu stellen ist schon verfehlt.

Der Handlungsspielraum des Atheisten bestände demnach einzig darin, dass er wohl oder übel die ihm zufällig zuteil gewordene Rolle spielt. Er kann dies aber nur, wenn er akzeptiert, dass alle seine Handlungen nicht von relevantem Charakter sind: Alles Tun oder Unterlassen hätte denselben (nämlich gar keinen) Wert. Auch wenn seine Handlungen bewusst und womöglich gar beabsichtigt und frei sein mögen, so wäre diese Freiheit doch wertlos und würde sich von einem universalen Determinismus qualitativ nicht wirklich unterscheiden (ohne indes damit identisch zu sein!). Auch die Frage: Frei oder determiniert erwiese sich somit als überflüssig und ohne Relevanz. Zwar hätte sie eine Antwort, die womöglich gar gefunden werden könnte, allein von wirklichem Interesse wäre dieselbe nicht.

So gesehen wäre es denkbar, dass der Mensch unabhängig davon, ob es einen deistisch verstandenen Gott gibt oder nicht, nichts weiter als ein kurzer Traum ist, der von selbst wieder vergeht. Mag derselbe inhaltlich mit einem Alptraum oder dem schönsten aller Träume gefüllt sein, das Schlussergebnis ist dasselbe: Die Seifenblase der Lebensgeschichte und des bewussten Weltempfindens geht vorbei und gerät der Vergessenheit anheim. Wozu also die Anstrengung und das Bemühen, der Unlust aus dem Weg zu gehen und darauf zu achten, auf einen möglichst großen Gesamtbetrag zu kommen bzw. die sich spärlich bietenden Glücksmomente allesamt zu nutzen?

Mag man die Möglichkeit des Momentes nutzen oder nicht: Das alles ist bedeutungslos. Doch lebt, wer dennoch dem Glück nachjagt, an der Realität vorbei und spielt sich lediglich etwas vor? Vielleicht meint er, damit das Leben, solange sich ihm die Möglichkeit bietet, Glück einzuholen, zumindest leben zu können und am Leben nicht gänzlich zu verzweifeln. Sofern er dem Glück und dem (vermeintlich erfüllten) Leben keinen absoluten Wert zuspricht, ist dieses Handeln durchaus rational. Doch wozu sollte er sich anstrengen, das Unglück, das hinter jedem Glück lauert, zu vermeiden? Da er lediglich für den Moment lebt, wird er gut beraten sein, jede sich bietende Gelegenheit zu nutzen, welche ihm einen raschen Erfolg garantiert – unabhängig davon, ob sie auf die Dauer gesehen mit Leid einhergeht oder nicht. Dies deshalb, weil dieses Leid zwar existiert, durch neues – wenn auch nur kurzes – Glück jedoch überschrieben werden kann, dasselbe vielleicht sogar noch intensiver erleben lässt.

Sobald er aber etwas sehnsüchtig erwarten muss, das er vielleicht nicht einholen kann, wird er gut beraten sein, diese Möglichkeit auszuschlagen. Letztlich geht es ihm deshalb auch nicht um das größtmögliche Glück als solches, sondern um die rasche Lusterfüllung, also um sich selbst. So gesehen ist der letzte Wert des atheistischen Hedonisten denn auch nicht die Lust, sondern er selbst bzw. lediglich er selbst in eben diesem Moment. Ja nicht einmal er selbst, sondern lediglich sein bzw. das von ihm erlebte Lustgefühl des Momentes. Dieses Selbstverständnis versteht den Menschen als Lustfunktion: Je intensiver und häufiger sein Lustgefühl, desto glücklicher wähnt er sich. Wichtiger als die Intensivität bzw. Qualität ist ihm dabei die Quantität. Kurzum: Er zieht die tierische Lust, die sich ihm häufig bietet, einer anspruchsvollen Lust vor. Für die Frage nach dem Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier interessiert er sich denn auch nicht. Sein Gott ist denn auch nicht einmal sein Magen, der ger-

ne einmal auf ein Stück Fleisch verzichtet, um ein Steak zu einem späteren Zeitpunkt noch intensiver genießen zu können, sondern einzig der Moment. Derselbe kann jedoch nur unter einem relativen Gesichtspunkt das höchste Ziel unseres Strebens sein, da er immer dann, wenn wir ihn in Händen halten, auch schon vorbei ist. Das impliziert, dass wir dem Glück in gewisser Weise immer hinterher jagen und somit *per se* nie wirklich über eine längere Zeit hinweg zufrieden sind.

Glücklich sind wir nach dieser Auffassung nur dann, wenn wir uns vorübergehend vergessen können. Der Rauschzustand erscheint deshalb als das höchste aller Gefühle, die Flucht vor sich selbst unabdingbar, um glücklich sein zu können. Ein solches Handeln aber ist seinem Wesen nach zutiefst irrational. Außerdem flieht der so Handelnde sowohl vor sich selbst als auch vor seinem Mitmenschen. Weder Liebe noch Glück wird er je erfahren können. Mit Voltaire könnte man davon sprechen, dass seine Lust diejenige eines Hengstes ist.

Mit dem Tod wäre alles vorbei, womit auch das Leben selbst belanglos würde. Mag er sich noch so glücklich gewähnt haben: Mehr als eine kurze und beseligende Selbsttäuschung war sein Leben nicht. Am Ende unterscheidet es sich denn auch in nichts mehr von demjenigen eines Bettlers. Beide sind vorbei, und das erfahrene Maß an (scheinbarer) Glückseligkeit ist bedeutungslos geworden. Vielleicht wird er von den ihn Überlebenden noch beneidet werden und als Vorbild in Erinnerung bleiben, doch auch das wird bald sein Ende finden. Zwar hat er im Vergleich mit dem Leben eines armen Bettlers mehr Lust erleben können, doch was macht das für einen Unterschied? Immer, als er das Glück in Händen meinte, hat es ihn ja auch gleich schon verlassen. Als wirklich glücklich würde er sein Leben in einer rückblickenden Selbstbilanz deshalb auch zu keinem Zeitpunkt einschätzen. Zwar hat er in seinen Augen wahre Glücksmomente erlebt, allein dieselben sind für ihn doch bedeutungslos geworden, weil erinnertes Glück in seinen Augen hinter dem gerade erfahrenen Glück meilenweit zurückbleibt. Also schon zu Lebzeiten hielt ihn nur der Gedanke, bald wieder Glück erleben zu können, am Leben. Sobald er diese Hoffnung eingeholt hat, ist sie – abgesehen von einer kurzen Zeitspanne – aber auch schon irrelevant geworden. Schön war's, wird er sich vielleicht unter Tränen sagen, doch da es bereits der Vergangenheit angehört, bleibt er traurig und ohne gestillte Sehnsucht zurück. Doch kann man sich trotz dieser schlechten Ausgangslage auf das Leben einlassen?

Die Bedeutung einer philosophischen Haltung

Mag das Leben auch dem Nichts anheimfallen, so kann man sich darüber, dass all unser Handeln letztlich bedeutungslos ist, doch hinwegtäuschen, wenn man nicht das Ende vor Augen, sondern die sich gerade oder in unmittelbarer Zukunft bietende Lust im Blick hat. Ein solches Handeln mag von überlebensstrategischem Interesse sein – philosophisch ist es indes nicht. Wenn man danach handelt, sollte man auf die Frage nach dem tieferen Sinn des Lebens keine Antwort geben; es sei denn, dass das Antwortgeben mit einem tiefen Lustempfinden verbunden ist. Doch auch diese Haltung ist nicht philosophisch, da ihr der Charakter der Antwort selbst gleichgültig ist. Somit ginge es denn auch nicht um die Antwort selbst. Dieselbe könnte auch anders ausfallen, sofern die damit verbundene Lust nicht geringer wäre.

Mag unser Handeln letzten Endes auch bedeutungslos und unsere Entscheidungen irrelevant sein, so macht es für das Erleben doch einen gewaltigen Unterschied, ob wir ein erfülltes oder unzufriedenes Leben führen. Gibt es keinen Gott, dann sollten wir uns unser goldenes Kalb schaffen, um zumindest leben zu können. Das wahre Glück mag uns dabei zwar verwehrt

sein, doch haben wir immer noch die Möglichkeit, zumindest ein Leben zu führen, das im Moment aufgeht und sich in diesen Momenten glücklich wähnt – ohne es indessen zu sein. Wer sich aber dazu entschließt, mag zwar rational handeln, weil dieses Handeln in gewisser Weise nahe liegt; ein Philosoph ist er aber nicht. Um sich am Leben zu halten, wird er entweder – womöglich gar resigniert – zu sich sagen: Da ich schon einmal hier bin, mache ich das Beste daraus und arrangiere mich mit meiner Leidenssituation, oder aber er wird sich der Illusion hingeben, dass es in dieser Welt Erstrebenswertes gibt und einzig und allein dafür leben. Seinen Sinn hätte dieses Leben außerhalb seiner selbst. Wer aber für die Illusion lebt, stellt sich dem Leben und der Realität gerade nicht. Paradoxerweise wäre es unter diesen Umständen nicht einmal rational, sich philosophisch zu betätigen, denn in einer derart eingerichteten Welt kann es keine Philosophen geben. Dieselben kann es nämlich nur dann geben, wenn es wahres, d.h. bleibendes Glück gibt. Das aber setzt voraus, dass es einen Unterschied macht, ob wir dieses wahre Glück oder nur scheinbares Glück erstreben. Diese Unterscheidung aber ist nur dann möglich, wenn es einen Gott gibt, der uns liebt. Ansonsten gliche der sich philosophisch Betätigende einem Narren, da es ja keinen Unterschied machen würde, ob wir nachdenken oder dem vergänglichen Glück hinterherjagen. Ein solcher könnte aber nicht Freund der Weisheit genannt werden, womit er denn auch kein Philosoph wäre. Ohne Gott gibt es demnach auch keine Philosophen.

Andererseits ist die Existenz Gottes noch nicht hinreichend, um in der Welt einen Sinn annehmen zu können. Ja mehr noch: Nicht einmal der Zustand des Geschaffenseins bzw. der material fundierten Kreatürlichkeit ergibt sich zwingend aus der Annahme, dass es einen Gott gibt. So ist mit der These der Existenz Gottes nicht einmal der Pantheismus ausgeschlossen. Denn wenn wir behaupten, dass es Gott gibt, heißt das noch nicht, dass wir von ihm verschieden sind. So wäre es denkbar, dass wir Attribute dieses Gottes sind. Bildlich gesprochen wäre der Mensch somit nichts anderes als ein Blatt am Baum des göttlichen Seins. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass sich die Würde des Menschen nicht größer aussagen ließe. Bei näherer Betrachtung wird man aber schnell merken, dass das Gegenteil der Fall ist, da der Mensch dabei nicht in seiner Eigenwirklichkeit, kurzum als Individuum bzw. Substanz, gedacht wird.

Folgt daraus, dass es keinen Sinn gibt, wenn wir die Existenz Gottes ablehnen? Keineswegs, denn aus der Verneinung der Existenz Gottes folgt nicht auch schon zwingend, dass alles in einer Welt ohne Gott wertlos sein müsste und somit sinnlos wäre. Denn unter gewissen Voraussetzungen kann es etwas geben, das einen Wert in sich selbst hat: Die Materie nämlich.

Angenommen, dass auch sie aus dem Nichts ins Sein trat (ohne dass sie von Gott geschaffen wurde), dann gäbe es zwar keinen Sinn des Lebens, mit bzw. in der Materie aber einen letzten Wert. Einen Sinn anzunehmen setzt nämlich voraus, dass es etwas gibt, das ewig also einen wirklichen Unterschied macht. Dasselbe ist entweder geistiger Natur (Gott) oder aber materieller Natur (Materie). Daneben gibt es – wie wir gleich sehen werden – eine weitere Spielart, welche das Kreatürliche (unabhängig davon, ob die Materie ewig ist oder nicht) in Relation zu Gott setzt und in gewisser Weise an dessen Ewigkeit (bzw. Unsterblichkeit) teilhaben lässt.

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, Humboldtstr. 44, 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,
Telefon 0228 – 9675676, Telefax: 0228 – 676209
Email: theologisches@novaetvetera.de

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

Der lebendige uns liebende Gott

Das alles aber heißt: Aus der bloßen Existenz Gottes folgt somit nichts Neues. Mit ihr bleibe noch alles beim Alten. Mag es diesen Gott geben oder nicht: Für die Gestaltung des menschlichen Lebens wäre seine Existenz ohne jeden Belang. Ganz anders sieht es indes aus, wenn dieser Gott ein seine Geschöpfe liebender Gott ist. Der entscheidende Unterschied liegt demnach nicht in der Alternative: Gottes Existenz, ja oder nein? Die ihr zugrunde liegende Frage „Existiert Gott?“ ist zumindest unvollständig. Die philosophisch korrekt gestellte Frage müsste daher lauten: Gibt es einen Gott, der sich für uns interessiert, einen Gott also, der uns liebt? Zumindest bis hierher kann die Philosophie den Weg gehen. Ob sie weiter gehen kann oder von diesem Punkt an lediglich als Wegweiser bzw. als Frage fungiert, soll hier offen gelassen werden. Was an dieser Stelle dennoch gesagt werden soll ist Folgendes: Unabhängig davon, wer für die Beantwortung dieser Frage zuständig ist und ob sie abschließend einer Antwort zugeführt werden kann (sei dies positiv oder negativ), so lässt sich doch sagen, dass eben diese Frage positiv beantwortet werden kann: Dann nämlich, wenn dieser Gott persönlich erfahren wird. Die Frage nach der Existenz eines seinen Geschöpfen gegenüber nicht gleichgültigen Gottes ist deshalb durchaus legitim und will lebensweltlich beantwortet werden. Ihre Bejahung allein kann einen wirklichen Unterschied machen. Aus diesem Grunde ist sie wohl auch die spannendste und entscheidende Frage der Philosophie überhaupt.

*Matthias Vonarburg
Nebikerstrasse 2, 6247 Schötz
Schweiz*

Raum der Stille

„Räume der Stille“ – als *Alternative* zu den *sterbenden* Kirchen und den leer stehenden Räumen dort. – Und zwar in ganz Europa. Angefangen mit Holland. Wo dieser „Krieg“ schon lange tobt und ihm bereits mehr als 300 Kirchen zum Opfer gefallen sind.

„Jesus glaubte nicht an die Auferstehung“, behauptet Pastorin *Gundula Döring* und fängt nach einem geheimnisvollen Gedankenstrich fort – „er lebte sie“. Nachzulesen im Pfarrbrief „Saseler Kirchenbote Lukaskirche – Vicelinkirche“ 15. Jahrgang Nr.3 – April, Mai 2012 – sinnigerweise gerade zu Ostern. – „Ein Schelm, wer sich Böses dabei denkt“, pflegen die Engländer in einem solch undurchsichtigen Fall zu sagen.

„Liebe Christen-Schäfchen“, da habt ihr mal was zum Nachdenken. Zu Ostern habt ihr doch Zeit. Und die Heilige Schrift kennt ihr ja sowieso *nicht*. Da steht nämlich etwas ganz ANDERES: – Ihr macht euch die Mühe nicht. – Wir aber – beim Studium der historisch-kritischen Methode – mussten schweißtreibend – die ganze Bibel dem Rudolf, dem Bultmann anpassen und den anderen „Größen“ der „modernen“ Theologie, die jetzt erst genau zu *wissen glauben*, dass ALLES ganz ANDERS war – damals, zu Jesu Zeiten – in Jerusalem und überhaupt. „Was waren die doch primitiv! Die Alten! Hatten nicht mal ein Spülklosett, und man kann wohl davon ausgehen, dass Jesus nicht lesen und schreiben konnte. Alles das kommt heute erst zu Tage, und man kann das doch nicht verschweigen im Zeitalter des elektrischen Lichts und des Rasierapparates“. – Man sieht ihn, den Bultmann, direkt feixen bei diesen Worten. Und das HEUTE und die HEUTIGEN: – das kommt ihm so ungeheuer ehrfürchtig von den Lippen.

Und sein Spießgeselle, der katholische *Pater Egloff*, tönte von der Kanzel St. Bernhard: „Die Bibel musste uns fragwürdig werden, damit sie wieder würdig wurde, von *uns* befragt zu werden“.

Unsägliches ist geschwätzt worden. Ja, Junge, die haben es weit gebracht, die Theologen. Uns „naiv-gutgläubigen“ Studenten ist schlichtweg „Hören und Sehen vergangen“.

„Sie müssen sich von der Bibel lösen“, sagte mein Professor, „jedenfalls, wenn sie *hier* Examen machen wollen“.

Jesus glaubte nicht an die Auferstehung –

Ging ein Aufschrei durch den Stadtteil, der doch mehrheitlich von „Christen“ bewohnt ist? Der Pfarrbrief kam ja vor Ostern in viele Haushalte. Ihn lasen die jungen Konfirmanden. Aufschrei? – Mitnichten.

„Jesus hat gar nicht gelebt – ätsch – wir ‚glauben‘ nur an ihn“. –

Würde jemand so etwas verkünden? Ein *Aufschrei* bliebe aus, denn daran haben sich die Menschen im Fernsehen, ja beinahe in allen Massenmedien – längst gewöhnt. Und die beliebten Cabaret-Sendungen werden immer gotteslästerlicher, wenn das überhaupt noch zu überbieten ist.–

Gundula Döring, ihres Zeichens „Pastorin der Nordelbischen Kirche“, abgestellt vom „Frauenwerk“, um das Kirchenvolk „aufzumischen“, pardon, sie nennt ihren neuen Vorstoß – den sterbenden Kirchen „Feuer unterm Hintern anzuzünden“ –:

„+) kirche-aufschlussreich“ –

Sie will offenbar etwas *aufschließen*. – „Öffnen“ ist ja in Kirchenkreisen des Aggiornamento, der Anpassung an die WELT, das *Schlüsselwort!*

Weiß man nicht mehr: Wer nach allen Seiten *offen* ist, der ist nicht ganz dicht. –

Beim Projekt „Raum der Stille“ machen hier alle etablierten Kirchen mit. Katholisch. Evangelisch. Freikirchlich. Na und? Öfter mal was NEUES!

Machen auch die Charismatiker mit?

In der Presse jedenfalls war nichts davon zu lesen. Ihr Gemeindezentrum platzt aus allen Nähten. Sie haben offenbar keine Probleme damit, nicht „angenommen“ zu werden. Sie predigen das WORT, wie es in der Bibel steht und werden deshalb in der Öffentlichkeit als Fundamentalisten beschimpft und mit den Koranfanatikern auf eine Stufe gestellt. Sie sind nicht der Auffassung wie Professor Schwebel hier: „Das Kreuz determiniert“ – und wir können es deshalb nicht in unseren „Räumen der Stille“, gebrauchen, denn die Stille ist und muss *neutral* sein.

Am 13. Juni 2012 geht’s los mit +) kirche-aufschlussreich.

Dazu öffnet die *katholische* Kirche Sankt Bernhard ihre Pforten. Pastorin Gundula Döring ist die 1. Vorsitzende der „OASE DER STILLE“, die von der Pastorin i.R. Gundula Meyer (Zui-Un-An), ZEN-Meisterin mit Namen Sanbokyodan, geleitet wird.

G. Döring hat sich für die „Raum-der-Stille“-Aktion natürlich „Schützenhilfe“ geholt. Eine Koryphäe, einen Experten, der jedem eventuellen Zweifler das Maul schon stopfen wird: Professor Dr. *Horst Schwebel*, Lehrer für Praktische Theologie und Kirchenkunst der Gegenwart an der Universität Marburg.

Er hält viel von den „Räumen der Stille“, den *religiös nicht* determinierten. Den reduzierten, minimalistischen, zurückgenommenen. – Die mit NICHTS ausgestattet sind, nur mit vielfarbig-mystischem Licht erfüllt, um die Meditierenden nicht zu stören. Sie können sich *alles Mögliche* vorstellen. Völlig frei in ihrem unterschiedlichen Nutzungsverhalten.

Er macht dann doch auf ein Bild aufmerksam in all dem Nichts, eine kreisrunde große Schnecke in goldenem Lichtglanz. *Das* stört den „Raum der Stille“ nicht, so eine religionsneutrale Symbolik. Auf den nächsten Bildern wird ein Bergkristall sichtbar, gleichfalls gut ausgeleuchtet. Auch ein Solarglas-kunstwerk.

Statisch oder dynamisch kann sie sein, diese Stille. Und so, das wird versprochen, wird eine Zunahme kreativer Kräfte erreicht.

„Aber Vorsicht“, sagt Schwebel, „anfangs kann es passieren, wenn man vor einer leeren Wand meditiert, dass plötzlich die inneren Dämonen hervorkommen. Aber ... das geht vorbei.“

Ich sah im Geiste buddhistische Kindermönche, die einmal in einer TV-Sendung gezeigt worden waren. Sie mussten viele Stunden vor einer leeren Wand im Yogasitz meditieren. Sackten sie in sich zusammen vor Müdigkeit, schlug ein älterer Supervisor-Mönch sie mit einem Holzstock erbarmungslos auf den Rücken. Dafür sollten sie noch dankbar sein, denn die *Erleuchtung* ist nicht anders zu haben. –

Auf der EXPO 2000 gab es auch einen „Ökumene-Raum der Stille“. Schwebel zeigte uns diesen Raum im Bild und lobte den Architekten Meinhard von Berghahn. „Der bekam von uns, von der Universität Marburg, einen Ehrendoktor und ist ganz auf unserer Seite mit der Einrichtung der ‚Räume der Stille‘ und berät uns“.

Hier, im „Ökumene-Raum einer katholischen Kirche“ waren die Hörerinnen jetzt zunehmend beeindruckt. Das Ganze schien

doch eine *große* Sache zu sein, die da lief. Das *Neue*: das so „neu“ gar nicht war, sondern im Buddhismus seit Jahrtausenden gelehrt wird: Die irdisch absolute Leere als Vorstufe der endgültigen Leere im Nirwana. –

Alle in diesem Raum, das sind, Gott sei Dank, nicht *vielen*, denn heute Abend läuft das Fußballspiel Deutschland gegen Holland. Schwebel sagt lächelnd: „Ich hatte schon befürchtet, dass vielleicht nur sieben Leute kommen. Dann hätte ich gesagt: Wir sind immerhin ‚unter uns‘“. Das klang ein wenig wie: „Wir. Die Eingeweihten. Und wo wir sind, reichen auch wenige aus“. – „Nun“, fuhr er hoffnungsfroh fort, „sind doch ein paar mehr gekommen“. Die „paar mehr“ waren vorwiegend ältere Frauen, die nicht an Fußball interessiert sind, und Gemeindepastoren aus der Umgebung, die ihren katholischen Kollegen „nicht im Regen stehen lassen wollten“, denn die Sache war als etwas *Neues* groß angekündigt worden.

Die lichtbunten „Räume der Stille“ weltweit, zog Professor Schwebel als großflächige Bilder „aus dem Zylinder“. Ehrfurcht gebietend zeigte er den UNO-„Raum der Stille“, von *Dag Hammarskjöld* persönlich gestaltet. „Weltweit werden diese mystischen Räume akzeptiert“, berichtete er: In Universitäten. Gefängnissen. Krankenhäusern. Schulen. Flughäfen. Einkaufszentren. Autobahnkapellen. Internationalen Messen und so weiter.

Kirchen sterben und werden geschlossen. Umgewidmet. Das klingt harmlos. Da braucht niemand zu trauern. „Wir müssen ‚Sterbebegleiter‘ sein,“ hatte der katholische Bischof *Franz Kamphaus* von Limburg seinen Priestern vor längerer Zeit empfohlen. Er tröstete sie mit folgender Erklärung: „Lange Zeit war die Kirche *strahlkräftig*. Jetzt ist die Gestalt der Kirche aber nicht mehr *tragfähig*. Der Tod der Kirche wird eine *Totenpunktnade* zur Folge haben. Es wird eine Auferstehung erfolgen. Ein neuer Phönix wird aus der Asche steigen“. –

An diese Bischofsäußerungen erinnere ich mich jetzt – erschrocken wie damals vor Jahren, als ich sie in der Osnabrücker Kirchenzeitung Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts gelesen habe. –

Der Referent des Abends fährt indessen fort mit der Behauptung: „Die Kirchen werden in der heutigen Zeit nicht mehr angenommen. ‚Räume der Stille‘ sind im Kommen und schon vielfach weltweit eingerichtet worden. Die Menschen des 3. Jahrtausends nehmen sie erstaunlich gut an. Auch Menschen, die an nichts glauben“.

Mich überkommt Mitleid: Die armen Menschen, – die ehemaligen Christen –, sind regelrecht aus den Kirchen *hinausgepredigt* worden. Die große Langeweile war ohne einen „Funken Heiligen Geist“ nicht mehr zu ertragen. Da haben sie die Flucht ergriffen vor den theologischen Glaubenszerstörern und sind direkt in „die Arme“ der gottlosen Massenmedien gelaufen. Die haben ihnen dann gepredigt, „was Sache“ ist HIER AUF ERDEN. Und danach: Klappe zu. Affe tot.

Professor Schwebel, weit fortgeschritten in seinem Vortrag, schwärmt geradezu von der Atmosphäre, die leere Betonwände schaffen. Das Grau wird überlagert von Licht. „Wie bei ‚Simon und Garfunkel‘“, bemerkt eine Dame, „einfach toll“. – „Mit Licht können Lichtkünstler zaubern“, bemerkt Schwebel. „Dieser Zauber kommt der Meditation zugute“.

Die Kundalini-Schlange huscht mit einem Wort durch den Raum. „Sie wissen schon“, sagt er. Hört aber sogleich auf, da er unsicher ist, ob die älteren Frauen es so gut wissen, wie die Jüngeren, die oft beim Yoga von ihr gehört haben. Klar. Sie steigt herauf durch alle Chakren. Klar. Vielleicht wissen die älteren

Frauen noch nichts davon, so kommt dieses Wort kein zweites Mal auf die Lippen des Professors. Er lenkt die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu einem weiteren Betonbau. „Sehen Sie, total unterminiert. Nichts. Doch *da*, der schwarze Fleck, den Sie in der Mitte sehen, das ist ein Mönch. Kniet er? Oder sitzt er? Betet er? Oder meditiert er?“

Das ODER ist interessant, denke ich. Gibt es da also doch einen Unterschied zwischen Beten und Meditieren?

Bild folgt auf Bild. Erklärung auf Erklärung.

Eine gut frisierte Dame im Silberhaar. Weiße Spitzenbluse, rote Trachtenjacke, dunkelblauer Trachtenrock, assistiert dem Professor bei seiner Tätigkeit. Es ist die Kirchenvorsteherin von St. Bernhard, sozusagen: auch stellvertretende Gastgeberin der heutigen Veranstaltung, da sich Pfarrer Jansen, der noch nicht mal den weißen Priesterkragen der Kleriker trägt, mit einer „Verpflichtung“ herausgeredet und nur seinem evangelischen Duzbruder, Pastor Thomas J. von St. Vicelin, kurz die „Pfote gegeben“ hat, bevor er – „viel Vergnügen“ wünschend, verschwunden ist.

Frau Pastorin Döring sitzt schweigend in der ersten Reihe und lässt Professor Dr. Schwebel reden. Reden. Reden. Und das macht er ausgiebig. Entfaltet schillernde Bilder in schillernden Farben. Verführerisch.

Die Zuhörerin mit dem grauen Bubikopf, die anfangs ein paar Mal den Kopf geschüttelt hatte, schüttelt nun nicht mehr. Hatte der Mann, der ja immerhin Professor war, sie überzeugt mit seinem neuen Konzept: „Raum der Stille“ ?

Nanu? Jetzt hielt er es für angebracht, ein persönliches Gefühl zum besten zu geben, nachdem er lange von Reduzieren, Zurücknehmen, Determinieren, Leere und Minimalismus in den alternativen „Räumen der Stille“ gesprochen hatte. „Wissen Sie,“ fing er anbiedernd und vertraulich an. „Einmal war auch mir das *ganze* NICHTS ... zu *viel* ... Als ich so im ‚Raum der Stille‘ im Krankenhaus saß. In dieser Situation ... kurz vor meiner schweren Operation, *da* hat mir das NICHTS ... *nichts* gegeben. Ich bin nämlich von Haus aus katholisch. Und da ...“. Er brach ab. Fing sich wieder und meinte begütigend: „Ich kann Sie verstehen, wenn Sie jetzt hier manchmal auch so denken.“

„Keinem Kind würde ein so kahler Raum gefallen“, sagte ich laut.

Pastor J. schaute sich erstaunt nach mir um. Einige Frauen desgleichen. Wer wagte es da, so laut etwas von sich zu geben? Eine sagte: „Ja“. Es klang wie ein zustimmendes Ja.

Was dachte die Projektleiterin Döring jetzt? „Oh, da habe ich noch viel Aufklärungsarbeit vor mir“. Aber gemach. Gemach. Schlussendlich muss es vorangehen. Eine Akademie soll auch „auf die Beine gestellt“ werden. Da werden die Gebildeten schon mitziehen. Ich bin ja hier nicht in der tiefsten Provinz. Hamburg ist für seine Toleranz und *Weltoffenheit* bekannt.

Für die Internationale Gartenschau 2013 weihte Erzbischof Thiessen von Hamburg bereits ein Brunnenbecken der „gemeinsamen Transzendenz aller fünf Weltreligionen“ ein, als da sind: Christen, Muslime, Juden, Hindus und Buddhisten. Das Wasser aus dem sprudelnden Becken soll zu den fünf Gärten laufen, die jede Religion selbst gestalten kann. – Eine „Gartenpredigt“ für 3 Millionen Besucher, abgesegnet vom katholischen Erzbischof in Hamburg. Ja, die katholische Kirche ist eine Vorreiterin bei diesen New-Age-Initiativen seit Assisi 1986. Das wussten Frau Döring und ihre Hintermänner beziehungsweise Hinterfrauen vom Evangelischen Frauenwerk der EKD. Dort saßen die Aktivistinnen einer „Neuen Zeit“ fest im Sattel und dachten sozusagen

eifrig darüber nach, wie die christliche Kirche zu transformieren und ihr Bewusstsein zu erweitern sei. „Sanfte Verschwörung“ nannten sie das, und die war schon lange im Gange.

Wie sagte der Vorgänger von Pastor Jansen, der verstorbene Istvan Czodor, der nach ZEN meditierte, zu einem Konvertitenanwärter? „*Panta rhei*. Ökumenisch ist alles im Fluss. Am besten bleiben Sie dort, wo Sie sind, sonst müsste ich mich bei meinem evangelischen Amtskollegen quasi entschuldigen“. –

Dieser Konvertitenanwärter hat es dann nach Assisi 1986 gelassen und blieb ein evangelischer Christ.

Die Oberhirten sind uns zugeneigt, wusste Frau Döring. Wenn die voranschreiten, wird das Fußvolk hinterher trotten. Das ist so sicher, wie das Amen in der Kirche. Dann wird endlich der Letzte, die Letzte das Kreuzspielzeug aus der Hand legen und sich in unsere *neutralen* „Räume der Stille“ flüchten:

Der Professor zeigt mit Emphase auf ein Bild, das er neu aufgelegt hat. Es ist ein Raum aus *purem Beton*. Allerdings dezent in grüngoldenen Farben ausgeleuchtet.

„Dort beten wir ETWAS an, was für ALLE gelten soll!“

„Die *Stille stillt*“, sagt Professor Heidegger, zitiert Professor Schwebel.

Ich denke: „Ist diese ‚STILLE‘ also eine ‚Person‘, die wie eine Mutter ihr Kind stillt? Auf jeden Fall ist sie offenbar durchaus *kein* Neutrum: Sondern da ist ein ETWAS, das etwas von sich gibt ..., was ein anderer empfängt. Die ‚Erleuchtung?‘“

Und tatsächlich drückt sich auch Professor Schwebel kurz darauf erklärend in diesem Sinne aus.

Also doch: NICHT NICHTS? ! Aber das „ETWAS“ erklärt er nicht. – Soll sich doch jeder denken und vorstellen, was er will. Und das ist auch *so* beabsichtigt.

Wir beten ETWAS an, was für *alle* gelten soll !

In einem solchen „Raum der Stille“ – einer absoluten Alternative zu einer christlichen Kirche, – kann auch dereinst der Antichrist eine „fromme Andacht verrichten“, denn anscheinend wird

er allein wissen, was dieses ETWAS ist und immer war: Der Hass auf den persönlichen Gott, der dreifaltig und einzig ist und der sich in Jesus Christus seinem Sohn offenbart hat! –

Die *das* aber glauben – und das sagt Professor Schwebel wörtlich: „Sind *religiös vorbelastet*“ –

„Und *das* bin ich dann“, denke ich und stehe auf, verlasse den Ökumene-Raum „meiner“ katholischen Kirche. Alle bemerken es sehr wohl. Der Professor redet einen Tick schneller und würdigt mich keines Blickes.

„Das ALTE muss fallen!“ Das Fischezeitalter der Kirchen des Christentums ist vorbei!

Denkt er so wie seine Komplizin *Marylin Ferguson* in ihrem Werk: „Die sanfte Verschwörung“?

Es ist mir egal. Ich habe genug gehört und will mir jetzt den Schlusssermon von „Pastorin“ Döring ersparen, die gewiss noch ihr Projekt – +) *Kirche-aufschlussreich* – erklären wird, nachdem ihr Hauptredner die Leute „mürbe“ bzw. neugierig gemacht hat auf das „NEUE“ im „Raum der Stille“, der hier auch installiert werden soll. Die Verhandlungen mit dem AEZ – Einkaufszentrum – laufen auch gut.

„Dort war eine Bibelausstellung ... und da – hängen wir uns jetzt dran“, hatte Döring vor Tagen einem Interviewer gesagt.

Endlich draußen. Ich merke, wie mein Gesicht glüht und ich wohl lange brauche, um mich im Gebet wieder zu beruhigen.

Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto

Ehre sei dem VATER und dem SOHNE und dem HEILIGEN GEIST wie es war im Anfang, so auch jetzt und allezeit und in Ewigkeit.

Amen.

*Christel Anna Koppehele
Schriftstellerin
Heideknick 15
22393 Hamburg*

UWE CHRISTIAN LAY

Über eine religionspädagogische Phrase oder: Was soll im Religionsunterricht gelernt werden?

Hier wird nicht hier die Frage aufgeworfen, was denn der Katholische Religionsunterricht aus kirchlicher Sicht leisten sollte, sondern was er *de facto* leistet und leisten soll im Sinne des Ideales einer sich pluralistisch verstehenden Gesellschaft.

„Was ist für Dich Jesus?“ „Welches Jesusbild sagt Dir zu?“ Das sind die Zentralfragen moderner Religionspädagogik. Offenkundig ist das Ausblenden jeder Objektivität: das groß ge-

schriebene Du bildet den Ausgangspunkt dieses religiösen Denkens. Was Jesus an sich ist, objektiv, wird zum unerkennbaren Ding an sich (Kant). Es gibt nur noch ein Meer von Interpretationen von Jesus, dem der Urtext, was er wirklich war, verloren gegangen ist. Nietzsche: Wir haben nur noch Interpretationen der Interpretationen, aber keinen Urtext mehr. (Die Hoffnung der historisch-kritischen Exegese, diesen Urtext in, unter und

zwischen dem Neuen Testament als die wahren Worte und Taten Jesu rekonstruieren zu können, erweist sich ja als hoffnungsloses Unterfangen, seitdem die kirchliche Subjektivität der Verfasser der Evangelientexte in den Blickpunkt geriet.) Aber den Urtext bräuchten wir auch gar nicht mehr: die Bibel bietet uns verschiedene Gottes- und Jesusbilder an, und es ist das Privilegium des Bibelkonsumenten, sich eines für sich auszuwählen oder aus diversen sich ein ihm genehmes zu konstruieren: mein Gott, mein Jesus, das ist: mein Gottesbild, mein Jesusbild.

Für mich ist er dann das oder dies, für den anderen wieder etwas anderes – nur eines gibt es nicht: ein verbindliches Jesusbild. Im Idealfall bringt jeder Schüler sein persönliches Jesusbild in das Unterrichtsgespräch ein, die Lehrkraft moderiert und sorgt dafür, dass auch wirklich jedes als das persönliche von einem Schüler respektiert wird. Lernerfolg: Jeder kann sich seinen Jesus so zusammenphantasieren, wie es ihm gefällt; in diesem Unterrichtsfach gibt es keine falschen oder richtigen Antworten, nur im schlimmsten Falle intolerante, die ihr Jesusbild zu dem einzig wahren verabsolutieren. Das ist unerlaubt, weil es die Verabsolutierung meiner Subjektivität ist.

Für mich, das setzt noch etwas voraus. Man unterscheidet zwischen einer Privatperson und einer Amtsperson. Sagt eine Privatperson, dass heuer die Steuern in Deutschland zu hoch sind, dann ist das eine private Meinung, der ich zustimmen oder die ich auch ablehnen kann. Beschließt die Bundeskanzlerin, die Steuern müssten erhöht werden, dann werden sie erhöht, gleichgültig, ob ich dem zustimme oder nicht. Eine Amtsperson setzt objektive Wahrheiten, eine Privatperson äußert Meinungen, denen man zustimmen kann oder auch nicht. Objektive Wahrheiten, wie Gesetze und Gerichtsentscheide gelten aber per Amtsautorität, nicht weil sie uns sympathisch wären oder weil wir die Persönlichkeiten der Amtspersonen schätzen. Jesus war und ist auch eine Amtsperson, denn er ist der Christus. Zu einer Amtsperson hat man in erster Linie nicht ein persönliches, sondern ein amtliches Verhältnis. Wenn Jesus als *Nova lex* uns den Heilsweg Gottes (*ordo salutis*) verkündet, dann ist dieser Weg der wahre, weil er ihn als Amtsperson, als Christus offenbart. Nicht folgen ihm Menschen, weil er eine so große Persönlichkeit wäre, (das war er sicher auch), oder aus Sympathie, sondern weil sie ihm glaubten, dass er der Messias ist. Das ist etwas anderes als die Frage: Was ist Jesus für mich? Denn mit dieser Frage wird Jesus zu einer Privatperson umgeformt, die als solche Privatmeinungen über Gott und die Welt geäußert und gelebt hat. Diesen Privatmeinungen kann ich mich dann anschließen oder auch nicht, ich könnte mir aber auch mir Gefälliges aussuchen und das mir nicht Zusagende unbeachtet liegen lassen. Die Reduzierung meines Verhältnisses zu Jesus als einem rein persönlich-privaten negiert so Jesus als den Messias und Sohn Gottes. Im persönlich-privaten Verhältnis realisiert sich so das, was Luther durch sein Kaprizieren auf den persönlichen Vertrauensglauben grundgelegt hat: die Subjektivierung des Gottesverhältnisses. So wie ich Gott glaube, so ist er mir; nur wer glaubt, dass Jesus für seine Sünden am Kreuze gestorben ist, wer darauf vertraut, nur für den ist Jesus wirklich der Erlöser. Es ist nun kein

weiter Weg mehr zu der religionspädagogischen Praxis des: jedem sein Jesusbild, wie es ihm behagt: so ist er dann auch für dich. Dieses „für dich“ meint dann nur noch: in deinem religiösem Bewusstsein, dem ein unerkennbarer Jesus an sich gegenübersteht. Aus Schülern Jesu, so der griechische Urtext, werden so Jünger Jesu, Menschen mit einem positiven persönlichen Verhältnis zu ihm. Wo die Sozialstruktur des Verhältnisses vom Lehrer Jesus zu seinen Schülern das Urchristentum prägte, das seine Prolongierung im Verhältnis des Volkes zu den Amtsträgern fand, den Aposteln und Bischöfen und Presbytern, da löst der lutherische Jüngerbegriff dieses Verhältnis auf und ersetzt es durch ein rein privat-persönliches: Was ist mir Jesus?

Ist Jesus nur eine Privatperson, die etwas über Gott und die Welt lehrte und gemäß seiner Lehre auch lebte, so war dieser Jesus selbst ein authentisch-glaubwürdiger Zeuge seiner Privatlebensauffassung. Aber das Authentische ist nun kein Beleg für den Wahrheitsgehalt seines Lebens. Es zeigt nur an, dass er das, was er lehrte, auch selbst glaubte und beherzigte - mehr nicht. Die Intention den vier Evangelien ist es nun gerade zu zeigen, dass Jesus nicht als eine Privatperson agierte, sondern als Amtsperson, als Gesandter Gottes, als Gottes Sohn, der als solcher Gehorsam und Nachfolge fordert. Das kann keine Privatperson: sie kann nur andere von ihren Meinungen überzeugen, so dass sie Anhänger seiner Meinungen werden. Das Urbekenntnis heißt, dass die Kirche glaubt, dass Jesus der Christus ist und nicht, dass Jesus als Person Menschen für sich gewann, die als seine Fans sich zusammentaten, um sich seiner zu erinnern und gemäß ihm zu leben.

Die Phrase vom privat persönlichen Verhältnis zu Jesus als einer Modifikation des lutherischen Vertrauensglaubens löst so Jesus Christus auf als objektive Autorität. Er ist nur noch für mich das, was ich ihn sein lasse. Hegel begreift dieses rein subjektivistische Verhalten als das der Ironie, basierend auf der postkantianischen idealistischen Philosophie¹. Wenn das Ich, mein Ich der Grund für alles andere ist, indem es nur durch Mich Bedeutung und Wert bekommt, dann hat alles andere, weil es nur durch mein Ich ist, auch nur relativen Wert; es kann auch durch mich wieder entwertet werden. Dies gibt jeder Relation des Ichs zu Anderem diesen einen ironischen Unterton, so Hegel.

Diese Ironie als Ausdruck letztendlicher Gleichgültigkeit gegenüber allen religiösen Vorstellungen ist so die postmoderne Kehrseite des Pathos des rein persönlichen Verhältnisses zur Person Jesu.

Der zeitgenössische Religionsunterricht hat somit mit dieser Phrase sein Ziel erreicht, wenn der rein subjektive Charakter meiner Relation zu Jesu mir transparent wird und ich so auch lerne, jede andere Haltung zu Jesus als ebenso willkürlich subjektiv zu begreifen: die Diktatur des Relativismus. Das alles nur subjektiv ist, das ist dann die letzte Wahrheit über die Religion und insbesondere über die christliche, weil ihr nichts Objektives innewohnt. Das implizite Lernziel heißt so: Befähigung zum Leben in einer multireligiösen Gesellschaft, in der jeder ob der Einsicht in den rein subjektiv-willkürlichen Charakter seines persönlichen Glaubens jeden anderen Glauben als gleich wahren und unwahren anerkennt und bejaht.

Uwe Christian Lay
Pfudrachöderstraße 16
94474 Vilshofen

¹ Vgl. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Einleitung, III, B. 3. Die Ironie.

Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakonat der Frau¹

1. Zum Ausgangspunkt der Diskussion

Zu den wichtigen Fragen der Gegenwart gehört die Bedeutung der Frau in der Gesellschaft und der Kirche. Unverzichtbar ist dabei freilich das Maßnehmen am Willen Gottes des Schöpfers und an der definitiven Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Bezüglich der Schöpfung bringt der Katechismus der Katholischen Kirche die Grundregel so auf den Punkt: Mann und Frau sind gleich in ihrer Würde als Person, aber sie ergänzen sich gegenseitig als Mann und Frau². Bezüglich der Offenbarung Gottes zeigt sich die Komplementarität der Geschlechter in den Gestalten Jesu und Mariens. Die einzigartige Würde Mariens als Gottesmutter ist heilsgeschichtlich und anthropologisch eng mit ihrem Frausein verknüpft. Die Sendung Jesu als Haupt der Kirche wiederum ist innig verbunden mit dem Geheimnis des Bundes zwischen Gott und seinem Volk, das schon die Propheten mit dem Bild der Ehe beschreiben. In der Beziehung des Bundes ist Christus, wie Paulus betont, der „Bräutigam“ und die Kirche die „Braut“ (Eph 5,21-33). Im Weihesakrament, das in der Berufung der Apostel wurzelt, ist der Priester Vertreter Christi als des Hauptes der Kirche. Gerufen ist er freilich zum Dienst an allen Gliedern der Kirche, so wie Christus sich für seine Kirche hingegeben hat. In seinem Schreiben über die Würde der Frau, „Mulieris dignitatem“, spricht Johannes Paul II. von einer „marianischen Dimension“ der Kirche, die für alle grundlegend ist, aber sich auf besondere Weise in der Sendung Mariens ausdrückt, und von einer apostolisch-petrinischen Dimension im Sakrament der Weihe³.

Die Diskussion um das Weihepriestertum der Frau ist von Seiten des päpstlichen Lehramtes geklärt durch das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“ (1994), das bereits vorbereitet wurde durch das Schreiben der Glaubenskongregation „Inter insigniores“ (1976). Wer über diese Fragen mitreden will, sollte zuvor diese Dokumente und ihre Argumentation studiert haben. 1994 betonte Papst Johannes Paul II.:

„Damit ... jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“⁴.

Eine ebenso definitive Klärung gibt es freilich nicht bezüglich der Weihe der Frau zum Diakonat, also zur dritten Stufe des Weihesakraments. Das „Zentralkomitee der Deutschen Katholiken“ hat deshalb auf ihrer Herbstvollversammlung gefordert, die Kirche möge das Amt des Diakons für Frauen öffnen. Der

„Katholische Deutsche Frauenbund“ begeht sogar am 29. April, dem Fest der hl. Katharina von Siena, einen „Tag der Diakonin“. Auf dem Katholikentag in Mannheim gab es ein Podiumsgespräch des „Netzwerkes Diakonat der Frau“; dabei wurde der Eindruck erweckt, als ob die theologische Frage zugunsten eines sakramentalen Diakonates der Frau geklärt sei. Deshalb wolle man nun endlich Taten sehen⁵.

Dieses Drängen ist freilich durch die geschichtlichen und theologischen Daten nicht begründet. Ein wichtiger Punkt der Diskussion ist erreicht durch die Veröffentlichung einer umfangreichen Studie über den Diakonat von Seiten der Internationalen Theologenkommission im Jahre 2003. Dieses für die Weltkirche bedeutsame Werk, das für ein zukünftiges Dokument des Lehramtes maßgebend sein könnte, existiert auch in deutscher Übersetzung⁶. Der Vortragende selbst hat einige Beiträge zum Thema verfasst⁷, die nun in aller Kürze auf den Punkt gebracht werden sollen. Zu unterscheiden sind dabei die geschichtliche Bestandsaufnahme und die systematische Reflexion.

2. Die Zeugnisse vom Neuen Testament bis zum dritten Jahrhundert

Das „Nein“ der Urkirche zum Frauenpriestertum ist verbunden mit einem „Ja“ zum aktiven Mitwirken in der Gemeinde. Schon in den Paulusbrieffen lesen wir die Namen zahlreicher Frauen, die den Apostel in seinem seelsorglichen Wirken unterstützen. Eindrucksvolle Zeugnisse weisen auf das Engagement in den Taten der Liebe, auf den unerschöpflichen Bereich der Caritas. Eine spezifische Wirksamkeit entfalten die sich bildenden Standesgruppen der gottgeweihten Jungfrauen und der Witwen.

⁵ Vgl. http://www.diakonat.de/index.php?option=com_content&view=article&id=100:unterstuetzung-kt&catid=1:aktuelle-nachrichten&Itemid=37 (Podiumsgespräch vom 19. Mai 2012).

⁶ Vgl. MÜLLER, G. L. (Hrsg.), *Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat*, Echter: Würzburg 2004.

⁷ Vgl. HAUKE, Manfred, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVI)*, Bonifatius: Paderborn 1995; „Überlegungen zum Weihediakonat der Frau“: *Theologie und Glaube* 77 (1987) 108-127; „Diakonin“: L. Scheffczyk/R. Bäumer (Hrsg.), *Marienlexikon II*, St. Ottilien 1989, 183f; „Diakonat der Frau?“ *Forum Katholische Theologie* 12 (1/1996) 36-45; „Der Frauendiakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung“: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 132-147; „Die Diskussion um das Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz“: SCHEFFCZYK, Leo (Hrsg.), *Diakonat und Diakonisse*, Eos-Verlag: St. Ottilien 2002, 11-65; „Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Martimort über die Diakonissen“: SCHEFFCZYK, Leo (Hrsg.), *Diakonat und Diakonisse*, Eos-Verlag: St. Ottilien 2002, 321-376.

Zum systematischen Profil des Diakonates vgl. „Das spezifische Profil des Diakonates“: *Forum Katholische Theologie* 17 (2001) 81-127; „Diaconato“: G. Calabrese – P. Goyret – O.F. Piazza (Hrsg.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova: Roma 2010, 409-421.

¹ Textgrundlage für einen Vortrag im Roncalli-Forum, Karlsruhe, Dienstag, 12. Juni 2012.

² Vgl. KKK 372.

³ Vgl. *Mulieris dignitatem* 27.

⁴ Johannes Paul II., *Apost. Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“*, Nr. 4 (VAS 117, S. 6).

In dieses Umfeld sind auch die Zeugnisse einzuordnen, die für ein Diakonat der Frau angeführt werden. Über dessen Geschichte gibt es inzwischen ausführliche Untersuchungen, so insbesondere von dem Altmeister der Liturgiewissenschaft, Aimé Georges Martimort (1982)⁸. Nach Martimort gibt es ein fest etabliertes Frauenamt mit dem Titel „Diakon“ bzw. „Diakonisse“ erst seit dem 3. Jahrhundert. Martimort beruft sich dabei auf das Zeugnis der nachapostolischen Zeit, die auf das Vorhandensein weiblicher Diakone keine eindeutigen Hinweise gibt. Weder in der Kirche des Ostens (Ignatius von Antiochien, Polykarp) noch in der des Westens (Tertullian, Hippolyt) zeigen sich irgendwelche Spuren. Auch die Ägypter Klemens von Alexandrien und Origenes kennen keine weiblichen Diakone als Institution ihrer Zeit. Martimort folgert aus diesem Befund: Hätte die apostolische Zeit weibliche Diakone eingesetzt, dann wäre eine solche Tradition in der darauffolgenden Zeit fortgesetzt und wahrscheinlich entfaltet worden. Bedenkenswert ist nicht zuletzt, dass der Westen von weiblichen Diakonen erst seit dem 4. Jh. weiß, und zwar als Neuerung aus dem Osten.

Jedenfalls ist klar, dass die spärlichen Hinweise im Neuen Testament sehr verschieden interpretiert werden können und kein klares Zeugnis bilden für ein weibliches Diakonenamt. Die am häufigsten ins Spiel gebrachte Stelle, Röm 16,1, spricht von Phöbe, der „Dienerin der Gemeinde von Kenchreä“. Zweifellos handelt es sich hier um eine bleibende und von der Gemeinde anerkannte Aufgabe. Die Mehrzahl der Kommentatoren (jedweder Couleur) betont aber, es bleibe zweifelhaft, ob angesichts der beginnenden Entwicklung der kirchlichen Ämter bereits von einer „Diakonin“ im technischen Sinne gesprochen werden könne. Außerdem ist zu berücksichtigen, dass die Worte „Dienst“ und „dienen“ im Neuen Testament einen großen Bedeutungsumfang besitzen.

„Diákonos“ ist jedenfalls schon in neutestamentlicher Zeit Titel für ein spezifisches Amt, so im Philipperbrief, der von „Bischöfen und Diakonen“ spricht (Phil 1,1), und in den Pastoralbriefen, die einen eigenen Verhaltenskodex für Diakone präsentieren. Der erste Timotheusbrief erwähnt im Abschnitt über die Diakone auch Frauen (1 Tim 3,11). Handelt es sich um Frauen im allgemeinen, um Frauen von Diakonen, um weibliche Mitarbeiter der Diakone oder um weibliche Diakone? All diese Möglichkeiten werden diskutiert. Die besten Gründe sprechen wohl für einen weiblichen Dienst, der in einer gewissen Verbindung steht zu den Diakonen.

Doch selbst wenn wir einmal hypothetisch davon ausgehen (in der älteren Forschung galt das als sicher), dass Frauen in der Bezeichnung „diakonoí“ mitgemeint seien: in jedem Fall gilt es zu berücksichtigen, dass männliche und weibliche Diakone eine unterschiedliche Position einnehmen und verschiedenen Aufgaben obliegen. Dies wird sehr deutlich in dem ältesten eindeutigen Zeugnis für ein weibliches Diakonenamt, in einer Gemeindeordnung aus dem 3. Jh., die den Namen „Didaskalie“ trägt („Lehre“) und vermutlich Verhältnisse in Syrien widerspiegelt. Der weibliche Diakon (he diákonos) erscheint als eine Neuerung, deren Einführung eigens gerechtfertigt werden muss. Der Verfasser der Didaskalie führt den weiblichen Diakon nicht auf

Phöbe und die Frauen in 1 Tim 3,11 zurück, sondern auf die dienenden Frauen um Jesus. Die Einführung der Diakonisse gilt als Empfehlung, nicht als zwingende Vorschrift. Die Diakonisse hat im wesentlichen zwei Aufgaben:

1. Die Hilfe bei der Taufe: Sobald der Bischof vor der Taufe des Haupt des Täuflings gesalbt hat, salben die Diakoninnen den nackten Körper der Frauen zu Ende, was aus Gründen des Anstandes keinem Mann übertragen werden konnte. Doch diese Aufgabe durfte auch von einer anderen Frau vollzogen werden, die nicht Diakonin war.

2. Die Betreuung kranker Frauen und der Besuch von Frauen in den Häusern der Heiden, wo das Erscheinen eines männlichen Diakons Anstoß erregen würde.

Diese beiden spezifischen Aufgaben der Diakonisse setzen voraus die Erwachsenentaufe mit ihrem spezifischen Salberitus sowie eine relativ starke Trennung zwischen Männer- und Frauenwelt. Das Diakonissenamt blieb daher im wesentlichen auf den Ostteil des Römischen Reiches beschränkt, während man im freizügigeren Westen und in Ägypten die Diakonisse entbehren konnte. Dass die Diakonisse im Osten als institutionalisiertes Amt erst im 3. Jh. auftaucht, liegt wahrscheinlich an dem starken Wachstum der Gemeinden, die neue Dienste benötigten. Was zuvor eher „familiär“ ausgeübt wurde, bekam nun einen strukturellen Rahmen. Vorausgesetzt ist auch die starke Verbreitung der Erwachsenentaufe, deren Bedeutung später bei der zunehmenden Christianisierung der Gesellschaft in den Hintergrund treten musste.

Die syrische Didaskalie nennt männlichen und weiblichen Diakon oft nebeneinander. Andererseits werden sie deutlich unterschieden: der Diakon erscheint als Stellvertreter Christi, die Diakonisse als Stellvertreterin des Heiligen Geistes, der in der syrischen Sprache grammatikalisch weiblich war. Außerdem haben beide Ämter ganz verschiedene Aufgabenbereiche: die Salbung des Hauptes bei der Taufe wie der Taufakt selbst ist auch bei den Frauen dem Diakon oder Presbyter vorbehalten. Auch das Predigen ist den Diakonissen untersagt.

3. Die konziliare Gesetzgebung

In der konziliaren Gesetzgebung werden die Diakonissen erwähnt auf den Konzilien von Nizäa (325) und Chalzedon (451). Der Kanon 19 des Nizänums setzt voraus, dass die Diakonissen des Bischofs von Antiochien (Paul von Samosata) Laien waren und keine Weihe mit Handauflegung empfangen hatten. Deshalb wurden sie im Unterschied zu den Diakonen nicht zur Weihe zugelassen. Die Zugehörigkeit der Diakonissen zum Laienstand ist auch für die Kappadozier im 4. Jh. vorauszusetzen: Unzucht wird mit der gleichen Strafe belegt wie für Laien und nicht wie für Kleriker (Basilius, Ep. 199, 44). Nach Epiphanius (4. Jh.) gehört der Diakon zur priesterlichen Hierarchie, nicht aber die Diakonisse (Exp. fidei 21). Das Konzil von Chalzedon erwähnt hingegen eine Weihe (Kanon 15), aber die dafür gebrauchte Terminologie beschränkt sich nicht auf die Hierarchie von Bischöfen, Presbytern und Diakonen. Die Stellung des Kanons (nach den Vorschriften für Lektoren und Sänger) unterstreicht den Unterschied zu den Ämtern, die wir heute als sakramental einordnen (Bischof, Priester und Diakon).

4. Diakonissen im Westen

Im Westen gibt es in den ersten Jahrhunderten keine Diakonissen. Einige gallische Synoden (4.-6. Jh.) wenden sich gegen einen weiblichen Diakonat, der dem „Levitenamt“ der Diakone entsprechen würde. In einigen mittelalterlichen Pontificalien er-

⁸ MARTIMORT, A. G., Les diaconesses. Essai historique, Rom 1982, 155 (englische Übersetzung: Deaconesses. A Historical Study, San Francisco 1986).

scheinen Formulare für die Weihe von Diakonissen, aber die Texte unterscheiden sich stets von den Weihegebeten für die Diakone. Die liturgischen Formulare beschränken sich auf ein klösterliches Umfeld; sie bilden nicht einmal eine niedere Weihe als Vorstufe des hierarchischen Priestertums, sondern die Anerkennung einer Aufgabe im Ordensleben.

5. Die byzantinische Weiheliturgie

Die größten Ähnlichkeiten zwischen Diakon und Diakonisse finden wir im späteren byzantinischen Ritus. Wie beim Diakon, erfolgt die Weihe der Diakonisse im Altarraum und nach dem Hochgebet, während der Subdiakon schon früher und außerhalb des Altarraums geweiht wird. Wie bei der Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe gebraucht der Bischof eine feierliche Formel („die göttliche Gnade“, *he theía charís*), die ebenfalls für Subdiakone und andere Dienste nicht mehr benutzt wird. Außerdem bekommt die Diakonisse wie der Diakon eine Stola und einen Kelch überreicht.

Diese Ähnlichkeiten haben bei einigen Autoren die These begründet, die Weihen des Diakons und der Diakonisse seien innerlich identisch. Es handele sich nur um zwei Zweige des gleichen Amtes. In diesem Fall wäre es kein Problem, auch heute Frauen zur sakramentalen Diakonenweihe zuzulassen.

Doch dieser These wird von namhaften Autoren widersprochen, nicht zuletzt in dem Standardwerk von Martimort. Zu sehen sind nämlich auch die gewichtigen Unterschiede zwischen den Weihen: die Stola, welche die Diakonisse im Weiheritus erhält, wird nicht nach Art des Diakons getragen, sondern nach Art des Subdiakons, der zur Kommunionausteilung nicht befugt war. Zudem wird die Stola unter dem Schleier angelegt. Während der Diakon nach der Überreichung des Kelches auch das hl. Blut austeilern darf, stellt die Diakonisse den Kelch sofort wieder auf den Altar zurück. Im Gegensatz zum Diakon übernimmt sie auch keinerlei Dienst am Altar. Der Priester beugt bei der Weihe beide Knie sowie der Diakon eines; beide berühren dabei mit dem Kopf den Altar, was nach gängiger Deutung eine unterschiedliche Vollmacht bezüglich der Eucharistie andeutet; die Diakonisse dagegen bleibt bei der Weihe stehen. Was schließlich die Formel „die göttliche Gnade“ betrifft: sie kann in anderen liturgischen Traditionen auch für den Subdiakon und Lektor angewandt werden, ist also nicht unbedingt auf das dreifache hierarchische Amt von Bischof, Priester und Diakon beschränkt.

Wie die äußere Gestalt der Diakonissenweihe Unterschiede zur Diakonenweihe aufweist, so auch die Deutung des Dienstes im Weihegebet. Das Gebet zur Weihe der Diakonisse erwähnt das Vorbild der Mutter Gottes, die Herabkunft des Hl. Geistes auch auf Frauen und das Beispiel Phöbes, welche die Gnade zum Dienst empfangen habe. Das Weihegebet für den Diakon ist dagegen anderen Inhalts.

Auch die Aufgaben sind unterschiedlich: das Predigen in der kirchlichen Versammlung, das Taufen und das Ausführen priesterlicher Pflichten ist der Diakonisse verboten. Ihr Arbeitsbereich ist neben der Taufhilfe vor allem die Caritas und die Betreuung der christlichen Frauen. Martimort zieht angesichts dieses Befundes den Schluss: „Wie groß auch die Feierlichkeit gewesen sein mag, die den Ritus (der byzantinischen Diakonenweihe) umgab, und die äußere Ähnlichkeit mit der Weihe zum Diakon, so ist die byzantinische Diakonisse doch kein Diakon: es ist ein völlig anderes Amt“⁹. Oder formuliert mit Jean Galot: das Amt der Diakonissen ist tiefgreifend verschieden von den Ämtern der männlichen Hierarchie. Es liegt nicht auf der Linie des Weihepriestertums¹⁰.

Der systematische Begriff des „Sakramentes“ (im Unterschied zu den „Sakramentalien“) klärt sich im 12. Jh. Trotz ihrer beschränkten geschichtlichen Kenntnisse waren die mittelalterlichen Kanonisten sich darin einig, einen sakramentalen Charakter der altkirchlichen Diakonissen auszuschließen. Nach dem „*Decretum Gratianum*“ können Frauen nicht zum Amt des Diakonates zugelassen werden, weil eine solche Weihe ungültig wäre (cap. 15, q. 3).

6. Die Wertung des geschichtlichen Befundes

Welche Folgerungen sind aus dem geschichtlichen Befund zu ziehen? Zunächst einmal wird deutlich, dass die Alte Kirche den Diakon auf einer Linie mit den Ämtern des Presbyters und Bischofs sieht, während sie die Diakonisse von der priesterlichen Weihehierarchie deutlich abhebt. Diese Beobachtung ist wichtig für die Frage, ob denn die altkirchliche Diakonissenweihe zum Weihesakrament gehörte oder nicht. Zweifellos handelt es sich um eine Weihe, um eine Konsekration, vergleichbar mit der späteren Weihe von Jungfrauen oder von Äbtissinnen. Doch nicht jede Weihe ist schon als sakramental zu qualifizieren. Ein sakramentaler Akt setzt voraus nicht nur das äußere Zeichen und die Vermittlung innerer Gnade, sondern auch die Einsetzung durch Jesus Christus, d.h. die Rückführung des Amtes auf den Stiftungswillen Jesu. Für das hierarchische Amt, das auf Handauflegung und Gebet der Apostel zurückgeht und sich in der Apostolischen Nachfolge darstellt, ist zweifellos ein solcher Stiftungswille Jesu anzunehmen, wie schon das Konzil von Trient gegen die Reformatoren feststellt hat und wie auch das Zweite Vatikanum deutlich betont. Diese historische Kontinuität und Verbindung zur Apostolischen Nachfolge ist für die altkirchlichen Diakonissen nicht gegeben. Die Geschichte ist darum kein Argument für die Übernahme des sakramentalen Diakonates durch Frauen.

Was von der Geschichte aus möglich ist, wäre eine Diakonissenweihe für Frauen, die eine feierliche Konsekration darstellt (ähnlich wie eine Weihe für Äbtissinnen), aber kein Sakrament. (In diesem Sinne ist der plakative Titel des Vortrages zu verstehen: „Die Diakonissen waren keine Diakoninnen“). Eine nichtsakramentale Weihe wird allerdings innerhalb der Bewegung für ein weibliches Diakonat weitgehend abgelehnt. Eine nichtsakramental geweihte Diakonisse, der vielleicht auch noch die gleichen Aufgaben hätte wie ein Diakon, empfindet man in der heutigen Situation wohl zu Recht als eine Art „hölzernes Eisen“. Eine solchermaßen geweihte Diakonisse wäre so etwas wie ein „misslungener Diakon“. Der weibliche Dienst in der Kirche hat aber seine eigene Würde, die sich nicht von einem hierarchischen Amt abzuleiten braucht.

7. Der Diakonat als Teil des Weihesakraments

Von der Geschichte aus ist also die Einführung einer sakramentalen Diakonenweihe für Frauen nicht zu begründen. Doch

⁹ MARTIMORT, A. G., *Les diaconesses. Essai historique*, Rom 1982, 155 (englische Übersetzung: *Deaconesses. A Historical Study*, San Francisco 1986).

¹⁰ GALOT, Jean, *Mission et ministère de la femme*, Paris 1973, 61: *Les ordres des diaconesses et des veuves „sont profondément différents de ce qu'ils sont dans la hiérarchie masculine. Ils ne sont pas situés dans la ligne du ministère sacerdotal“.*

die Frage ist, ob nicht eventuell systematische Gesichtspunkte zu einer positiven Antwort führen könnten.

Die Befürworter des sakramentalen Frauendiakonates ziehen oft einen scharfen Trennungsstrich zwischen Bischofs- und Priesteramt einerseits sowie dem Diakonat andererseits. Die Weihe von Frauen zu Diakonen sei keine Vorentscheidung für die Weihe zur Priesterin und Bischöfin, denn es handele sich um ein eigenständiges Amt.

Der Hinweis auf die Eigenständigkeit des Diakonates wird gerne mit einem Hinweis auf das Zweite Vatikanum begründet. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche heißt es, dass der Diakon nicht zum „Priestertum“ (sacerdotium), sondern zum „Dienst“ (ministerium) geweiht sei (Lumen gentium 29). Selten bedacht wird der Ursprung der Formulierung, die auf die Hippolyt zugeschriebene „Traditio apostolica“ zurückgeht: „Bei der Weihe des Diakons soll allein der Bischof die Hände auflegen, weil er nicht zum Priestertum (sacerdotium) geweiht wird, sondern zum Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt“¹¹. In Lumen gentium 29 wird nicht die „Traditio apostolica“ zitiert, sondern eine verkürzte Fassung der Formulierung in der späteren „Ägyptischen Kirchenordnung“. Während die Presbyter bei der Weihe von Presbytern die Hände mit auflegten, geschah dies bei der Diakonenweihe nicht. Von der Sache her geht es darum, dass der Diakon nicht im Blick auf die Feier der Eucharistie (in ihrer Fülle) geweiht wird (wie der Presbyter), sondern auf den Dienst im Auftrag des Bischofs.

Der zitierte Satz aus der Kirchenkonstitution ist insofern zweideutig, als in den Konzilstexten einerseits der „Dienst“ kein Spezifikum des Diakons ausmacht und dieser andererseits als Mitglied des „besonderen Priestertums“ gilt. Im dritten Kapitel von Lumen gentium über die Weihhierarchie können auch die anderen Weihestufen als „ministerium“/ „ministeria“ bezeichnet werden (als „Dienste“ also)¹²; umgekehrt wird der Diakon implizit unter die Bezeichnung des „sacerdotium“ (im Sinne des besonderen Priestertums) gefasst¹³. Zeugnisse in der alten Kirche benennen den Diakon als „Priester dritten Grades“¹⁴. Auch der „Katechismus der Katholischen Kirche“ führt den Diakon einerseits als unterste Stufe des hierarchischen Priestertums auf¹⁵ und zitiert andererseits Lumen gentium 29 mit der Differenzierung zwischen Priestertum und Dienst¹⁶.

Auch der Diakon ist kraft seiner Weihe Vertreter Christi. Kontrovers diskutiert wurde in den letzten Jahren die Frage, ob er auch „in der Person Christi des Hauptes“ (der Kirche) handelt. Das Motuproprio „Omnium in mentem“ (2009) führte eine Korrektur des kirchlichen Gesetzbuches ein, wonach das Handeln in der Person Christi des Hauptes nicht mehr auf den Dia-

kon bezogen wird (can. 1008; 1009 §3). Das Motiv war die Angleichung an die genannte Formulierung von „Lumen gentium“ 29. Dass der Diakon nicht in der Person des Hauptes handele, wird freilich auch nicht gesagt. Eine theologische Deutung der Formel „in persona Christi capitis“ muss jedenfalls betonen, dass auch der Diakon gemäß seinem Weihegrad an der Leitungsvollmacht Christi des Hauptes der Kirche teilhat¹⁷. Angesichts der gegenwärtigen Verwirrung über die Stellung des Diakons im Weihesakrament wäre es freilich empfehlenswert, wenn in der Zukunft die Glaubenskongregation oder der Heilige Vater selbst eine authentische Klärung beitragen könnten. Das gilt erst recht, wie von der Internationalen Theologenkommission erbeten, für den weiblichen Diakonat.

Der Diakon kann demnach nicht vom besonderen Priestertum und dessen sakramentaler Weihenvollmacht getrennt werden. Dies wird auch deutlich, wenn wir beachten, was das Konzil über die Einheit des Weihesakramentes schreibt: sowohl Diakonat wie Presbyterat sind Ausgliederungen aus der bischöflichen Vollmacht. Beide haben Anteil an dem einen Weihesakrament, an der einen Sendung der Apostel, die in vollem Umfang ausgeübt wird von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel (LG 20f.28-29).

Empfangen Frauen die sakramentale Diakonenweihe, dann ist die logische Folge auch die Weihe zur Priesterin und Bischöfin. Das Beispiel der anglikanischen Kirche zeigt dies sehr deutlich, aber auch die Entwicklung bei den deutschen Altkatholiken: wenige Jahre nach Einführung der sakramental verstandenen Weihe von Frauen zu Diakoninnen folgte die Weihe der ersten Priesterinnen. Diese Konsequenz gestehen denn auch trotz taktischer Zurückhaltung gelegentlich Befürworter des sakramentalen Frauendiakonates zu, wie Dirk Ansoerge: zuerst betont er die Eigenständigkeit des Diakonates, meint dann aber schließlich, dass „die Einheit des Ordo letztlich wohl doch die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Priesteramt fordert“¹⁸. Mit anderen Worten: unser Thema ist nicht abzukoppeln von der Zulassungsfrage zum Priester- und Bischofsamt.

8. Eine „funktionale“ Begründung der Diakonenweihe?

Ein anderes Argument, das zugunsten eines Diakonates der Frau vorgebracht wird, bezieht sich auf faktisch ausgeübte Funktionen. Frauen übten „vielerorts in der Kirche eine Fülle von Tätigkeiten aus, die ihrem Inhalt nach dem Diakonamt zukommen“¹⁹. Die Würzburger Synode 1975 schloss daraus: „Der Ausschluss dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht“²⁰.

Hierbei beruft man sich gerne auf eine analoge Aussage des II. Vatikanums zur Einführung des ständigen Diakonats für Männer:

¹¹ Traditio apostolica 8 (vgl. Fontes christiani 1, 232f).

¹² Lumen gentium 18a, 20b/c, 24a, 26a, 28a/b.

¹³ Lumen gentium 10b; vgl. 41d.

¹⁴ Papst Leo d. Gr., Ep. 12,5 (PG 54,652); vgl. Optatus von Mileve, Contra Parmen. 1,13 (CSEL 26,15). Im Osten vergleiche man etwa Epiphanius, der den Diakon (aber nicht die Diakonisse) zum „Priestertum“ (*ierosune*) zählt (Expositio Fidei 21: PG 42, 824 B – 825 A), oder Gregor von Nazianz, der einen Diakon (der eine Kirche mit Gräbern der Blutzengen verwaltet) als „Priester der Märtyrer“ bezeichnen kann (Ep. 98: PG 37,172 B).

¹⁵ KKK, Nr. 1539-1553.

¹⁶ KKK, Nr. 1569; vgl. 1554.

¹⁷ Dazu ausführlich: HAUKE, Manfred, „Der Diakonat und das Handeln in persona Christi capitis“. Randbemerkungen zum Motuproprio *Omnium in mentem*: Forum Katholische Theologie 26 (2010) 191-205.

¹⁸ ANSORGE, Dirk, „Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand“: BERGER, Teresa / GERHARDS, Albert (Hrsg.), Liturgie und Frauenfrage, Stuttgart 1993, 31-65, hier 60.

¹⁹ ANSORGE, aaO. 31.

²⁰ GEMEINSAME SYNODE, Beschluss „Dienste und Ämter“, 4. 2. 2.: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1985, 617.

„... es ist angebracht, dass Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten ..., sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und mit dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“²¹.

Die Formulierung, es gebe einen „tatsächlichen“ diakonalen Dienst durch Laien, der nachträglich durch die sakramentale Gnade gestärkt werde, ist nicht unproblematisch. Das Weihesakrament ist kein notarieller Akt, der eine schon existierende Realität anerkennt, sondern schafft gerade erst die neue Wirklichkeit, indem es den Weihekandidaten auf spezifische Weise Christus dem Haupt der Kirche angleicht²².

Von der „Funktion“ her ist ein spezifisch diakonales Handeln im übrigen auch gar nicht auszumachen, was der Theologie des Diakonates größte Schwierigkeiten bereitet, wenn sie das Typische dieses Amtes bestimmen will. Die einzigen Aufgaben des Diakons, die nach dem geltenden Kirchenrecht nicht Laien übertragen werden, sind die Homilie in der Eucharistiefeier und die Spendung des sakramentalen Segens²³. Und dass die beiden letztgenannten Aufgaben nicht von Laien wahrgenommen werden, ist zwar in höchstem Maße angemessen, aber (wenigstens im zweiten Fall) nicht dogmatisch zwingend.

Zu Konfusionen in der gegenwärtigen Theologie des Diakonates hat gewiss die Tatsache beigetragen, dass das treibende Motiv zur Wiedereinführung des ständigen Diakons wohl eher pragmatischer Art war (Linderung des Priestermangels) und die theoretische Grundlegung extrem stark ausbaufähig ist. Nicht ohne Grund hat die Internationale Theologenkommission die Aufgabe bekommen, diesem Mangel abzuwehren. Ein besonderes Kuriosum besteht wohl darin, dass innerhalb der Kommission aufs heftigste diskutiert werden musste, um sich wenigstens tendenziell auf die sakramentale Eigenart des Diakonates zu einigen: „die sicherste und mit der kirchlichen Praxis kohärenteste Lehre (bildet) die Auffassung, die im Diakonate eine sakramentale Wirklichkeit sieht“²⁴.

Um die typische Eigenart des Diakons zu bestimmen, darf nicht primär von der Funktion ausgegangen werden, zumal die Funktion in der Gegenwart stärker der Leitungsaufgabe des Priesters angeglichen worden ist: im vorkonziliaren Kirchenrecht (ebenso wie noch heute in der Ostkirche) hatte der Diakon beispielsweise keine Segensvollmacht, heute dagegen schon, bis hin zur Möglichkeit, den eucharistischen Segen zu spenden; im Unterschied zum früheren Kirchenrecht wird auch der Diakon (wie der Priester) als ordentlicher Ausspender der Kommunion genannt, während er früher als außerordentlicher Spender galt (CIC 1983, can. 910 § 1).

Auszugehen für die Wesensbestimmung des Diakons ist also nicht primär von der Funktion, sondern vom „Sein“ her, d. h. von der spezifischen sakramentalen Gleichformung mit Christus, die den Diakon innerlich und dauernd prägt, analog zum

unauslöschlichen Merkmal kraft Taufe und Firmung. Abwegig ist die funktionalistische Engführung, wonach „das Diakonate kein Sakrament ist, da alles, was der Diakon macht, auch ein einfacher Laie tun kann“²⁵. Bei einer rein funktionalen Sicht könnte man auch „von Mann und Frau im Ehesakrament sagen, dass sie nichts anderes tun, als was auch andere tun ‘können’, die das Sakrament nicht empfangen haben ...“²⁶.

Das II. Vatikanum betont bezüglich des Diakons, dass er zu dem „aus göttlicher Einsetzung“ kommenden kirchlichen Dienstamt gehört²⁷ und (kraft seiner Weihe) „mit sakramentaler Gnade gestärkt“ wird²⁸. Das „Handeln in der Person Christi des Hauptes“, das z.T. in der Taufe im Grenzfall selbst von Nichtchristen vollzogen werden kann (Männern und Frauen), bekommt beim Diakon eine sakramentale Stützung, die der Funktion vorausgesetzt ist und nicht im funktionellen Handeln aufgeht.

Ein sakramentales Diakonate der Frau ist theologisch nicht zu rechtfertigen. Ein nicht-sakramentales Diakonate dagegen wäre theologisch möglich, wirft aber (wie schon angedeutet) schwerwiegende praktische und psychologische Probleme auf.

9. Die gegenwärtige Aufgabe

Die Studie der Internationalen Theologenkommission bringt abschließend die geschichtliche und die systematische Untersuchung auf den Punkt:

„Was die Ordination von Frauen zum Diakonate betrifft, sei angemerkt, dass sich aus dem bisher Dargelegten zwei wichtige Hinweise ergeben: 1. Die Diakonissen, die in der Überlieferung der frühen Kirche erwähnt werden, sind – entsprechend dem, was der Ritus der Einsetzung und die ausgeübten Funktionen nahelegen – nicht schlicht und einfach mit den Diakonen gleich zu setzen; 2. die Einheit des Weihesakramentes, in der klaren Unterscheidung zwischen den Dienstämtern des Bischofs und der Presbyter auf der einen und dem diakonalen Dienstamt auf der anderen Seite, wird durch die kirchliche Tradition stark betont, vor allem durch die Lehre des II. Vatikanum und die nachkonziliare Lehre des Lehramts. Im Licht dieser Momente, die in der vorliegenden historisch-theologischen Untersuchung herausgestellt wurden, kommt es dem Amt der Unterscheidung, das der Herr in seiner Kirche eingerichtet hat, zu, sich mit Autorität zu dieser Frage zu äußern“²⁹.

Nach den dargelegten Überlegungen zeigen sich die Aufgaben der Frau im Rahmen des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und Gefirmten. Dessen Bedeutung wurde vom II. Vatikanum so sehr betont, dass es Zeichen eines seltsamen Klerikalismus wäre, die Würde die Frau von ihrer Priesterweihe abhängig zu machen. Die Erneuerung des Ordenslebens, des Laienapostolates, die Mitwirkung in der Pastoral und nicht zuletzt die heute sehr vielfältigen Formen caritativen Wirkens bieten

²¹ Ad gentes 16.

²² Vgl. auch die Fragezeichen bei MÜLLER, Diakonate (2004), 81.

²³ Vgl. CIC, can. 767 § 1; 943; ZARDONI, Serafino, I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologia sul diaconato, Bologna ²1991, 82.

²⁴ MÜLLER, Diakonate (2004), 77; vgl. 44-58.

²⁵ So der römische Kirchenrechtler Jean Beyer laut TORNIELLI, Andrea, „Frauen auf der Karriereleiter“: 30 Tage 4 (7/8, 1994) 16-19 (18). Vgl. MÜLLER, Diakonate (2004), 52.

²⁶ WEBER, Hermann, „Diakon – Diakonate – Diakonia: Zur Wesensbestimmung des Diakonenamtes“: Lebendiges Zeugnis 50 (1995) 62-77 (74).

²⁷ Lumen gentium 28a.

²⁸ Lumen gentium 29a.

²⁹ MÜLLER, Diakonate (2004), 92.

unzählige, noch lange nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten für weibliches Engagement, ohne das Welt und Kirche zugrunde gehen würden. Die amtliche Hierarchie ist nicht zu verwechseln mit der „Hierarchie vor Gott“ in der Prägung durch die Gnade³⁰. Nicht die Amtsträger sind die großen Gestalten der Kirche, sondern die Heiligen. Man möchte darum wünschen, dass nicht ein Konkurrenzkampf zwischen Mann und Frau die Kirche beherrscht, sondern eine fruchtbare Zusammenarbeit.

Im Dienst der Frau zeigt sich in besonderer Weise das Vorbild Mariens: Maria war kein Apostel, aber ihr Engagement für

die Kirche ist grundlegend, angefangen bei der Menschwerdung Gottes. Die Zukunft der Kirche hängt entscheidend davon ab, ob und wie gläubige Frauen diese marianische Haltung verinnerlichen.

Erhellend ist ein jüdischer Midrasch zur Genesis: „Es geschah einmal, dass ein frommer Mann mit einer frommen Frau verheiratet war. Sie bekamen aber keine Kinder. Da sprachen sie: Wir sind unnütz vor Gott. Sie trennten sich voneinander. Er ging hin und nahm ein gottloses Weib und dieses machte ihn gottlos. Sie ging hin und nahm einen gottlosen Mann und machte diesen rechtschaffen. Da siehst du, wie alles von der Frau abhängt“³¹.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano
Schweiz*

³⁰ Vgl. Inter Insigniores 6; Ordinatio Sacerdotalis 3.

³¹ Midrasch „Bereschit Rabba“, par. 17, zu Gen 2,21: HAUKE, Manfred, Gott oder Göttin, Aachen 1993, 11.

MAGDALENA S. GMEHLING

Glaubensstarke Kämpferin für Wahrheit und Recht Zum 480. Todestag der Caritas Pirckheimer



*Charitas Pirckheimerin
Äbtissin in st. Claren Closter,
in Nürnberg, Obijt 1532.*

Kein einziges authentisches zeitgenössisches Bildnis ist von ihr erhalten. Bis zum Jahre 1959 blieb selbst ihre Grabstätte verschollen und doch war die hochberühmte glaubensstarke Äbtissin des Klaren-Klosters zu Nürnberg eine der herausragendsten Frauengestalten der Reformationszeit. Geläufig ist humanistisch Gebildeten der Name ihres Bruders Willibald. Noch heute gibt es eine Willibald-Pirckheimer-Gesellschaft.

Caritas entstammte einer altberühmten Patrizier- und Gelehrtenfamilie. Am 21. März 1467 wurde sie in Eichstätt als Tochter des fürstbischöflichen Rates Dr. Hans Pirckheimer und seiner Ehefrau Barbara (Löffelholz) geboren und auf den Vornamen der Mutter getauft. Bereits mit 12 Jahren (1479) kam sie – dem Brauch der Zeit gemäß – zur Erziehung in das Kloster St. Klara zu Nürnberg. Von ihren acht Schwestern werden sich sieben dem Ordensstand widmen. Das Angerkloster in München und die Benediktinerinnen in Geisenfeld und Bergen erziehen die anderen Pirckheimertöchter. Zwei Brüder sterben früh. Willibald ist Barbara-Caritas zeitlebens herzlich zugetan.

Zucht, Ordnung und feinsinnige Bildung vermitteln die Klarrissen ihren Zöglingen. Das Kloster in Nürnberg gilt als Zentrum weitreichender Reformtätigkeit im Sinne der regulären Observanz. Es ging aus der religiösen Frauengemeinschaft der „Reuerinnen“ auch „Magdalenen“ genannt, hervor. Diese Einrichtungen waren im Mittelalter in deutschen Städten weit verbreitet und hatten es sich als Aufgabe gestellt, an der Rettung

gefallener Mädchen zu arbeiten. Papst und Kaiser bedachten die segensreichen Einrichtungen mit ihrer Gunst.

Die Beschaulichkeit des gottgeweihten Lebens und der vorzüglichen klösterlichen Geist überzeugten das junge Mädchen, hier eine künftige Heimat gefunden zu haben. Sie tritt in den Orden ein. Ihre Schwester Klara folgt ihr. Später nehmen noch zwei Nichten, Töchter Willibalds, den Schleier.

Um Caritas überragende Persönlichkeit richtig einordnen zu können, muss man sich die Zeitverhältnisse vor Augen führen. Im ausgehenden Mittelalter findet die Idee der Einheit von Kaiser und Reich in den Reichsstädten ein letztes Refugium. Neues Nationalbewusstsein erwacht vor allem in den Kreisen der Humanisten. Man betont die deutsche Wesensart gegen die Flut romanischer Einflüsse. Nürnberg gilt als kultureller und politischer Mittelpunkt des Reiches. Die Kaiserburg beherrscht das Stadtbild. Maximilian I. und sein Enkel Karl V. weilten mehrmals in der Stadt, die Luther „das Auge und Ohr Deutschlands“ nennen wird. Albrecht Dürer (1471-1528) überzeugt durch seine hohe Bildkunst, Veit Stoß schnitzt unsterbliche Werke, die Schedelsche Weltchronik von 1493 zeigt die älteste druckgraphische Wiedergabe Nürnbergs, Hans Sachs und seine Meistersingerkollegen verfassen ihre Spruchgedichte, Schwänke und Schauspiele. Celtis, Cochläus und Regiomontanus wirken hier, ebenso der König der Buchdrucker, Koberger. Der Kaiserliche Rat und Diplomat, Willibald Pirckheimer - Erasmus nennt ihn die „Zierde Deutschlands“ - übersetzt die klassische griechische Literatur ins Lateinische. Am 14. März 1504 wird er mit Stolz in einem Brief an Celtis vermelden: „Dass meine Schwester Caritas Äbtissin geworden ist, weißt Du ja.“

Das Klaren-Kloster gilt als das angesehenste und bedeutendste in Nürnberg und ist in über siebenzig Ortschaften begütert. Ein vom Rat der Stadt bestellter Pfleger kümmert sich um die weltlichen Angelegenheiten. Die Seelsorge der Schwestern obliegt den sogenannten Barfüßern, den Franziskanern. Schon als sehr junge Nonne fällt Caritas durch Gelehrsamkeit, Lauterkeit und Menschlichkeit auf. Sie, die das Lateinische fließend beherrschte, wagt es, selbst dem berühmten Celtis ins Gewissen zu reden. Der Humanist hatte ihr nicht nur die Werke des Horoswitha von Gandersheim gesandt, sondern auch eine eigene Ode gewidmet. In ihrem Dankschreiben heißt es u.a. „*Trachtet nach dem, was über der Erde ist. ... Euer Würden kennt mich ... als Eure begeisterte Anhängerin, und ich darf hinzusetzen, als die Liebhaberin Eures Seelenheiles. Deshalb bitte ich Euch auf das dringlichste, die weltliche Philosophie zwar nicht aufzugeben, sie aber höher zu entwickeln, das heißt von den Schriften der Heiden zu den heiligen Büchern, von dem Irdischen zum Himmlischen, vom Geschöpfe zum Schöpfer Euch zu erheben!*“. Auch ihrem Bruder Willibald macht sie Vorhaltungen, als er nach dem Tod seiner Gattin einen allzu lockeren Lebenswandel führt.

Berühmt ist Caritas reger Briefwechsel mit dem gelehrten Propst von St. Lorenz, *Sixtus Tucher*, einem Verwandten ihrer Mitschwester Apollonia. Der fromme Priester hielt es für nötig, die Lebensstrenge und den religiösen Eifer der jungen Klosterfrau in geordnete Bahnen zu lenken und ihr geistliche Führung angedeihen zu lassen.

In diesem Zusammenhang ist auf eine bauliche Besonderheit hinzuweisen, die später in den reformatorischen Wirren eine gewisse Bedeutung erlangt. Gemeint ist das sogenannte Redefenster, ein Ort der Kommunikation mit der Außenwelt. Es heißt in den Anweisungen zur Konstruktion unter anderem ein durchlöcherteres eisernes Blech werde „*mit starken nageln also vaste an geslagen daz ez keinert muge werden uf getan. ... uber daz blech soll inwendig gemachet werden ein swarz linintuch. also daz die swester nicht hin us gesehen mogen noch oh si hin in gesehen werden?*“. Der Kontakt blieb somit auf die Rede beschränkt.

1503 erwählt der Konvent Caritas Pirckheimer einstimmig zur Äbtissin. Fast 15 Jahre ist es der geistvollen Frau vergönnt, das Kloster mit seltener Klugheit und Umsicht zu regieren. Sie pflegt Kontakte zu den Großen ihrer Zeit. *Christoph Scheurl* widmet ihr seine Erstlingsarbeit, sie wechselt Briefe mit Prior *Kilian Leib* aus Rebdorf bei Eichstätt und dem Benediktiner *Johannes Butzbach* aus Maria Laach. Zu ihrem Bekanntenkreis gehören *Cochläus*, *Spalatin* und *Reuchlin*. Doch bei aller Bewunderung und Beschäftigung mit der Wissenschaft, versäumt Caritas es nicht, immer tiefer in den Glauben einzudringen. Ihrem Namen Caritas (Liebe) machte sie alle Ehre. 1505 bricht in Nürnberg die Pest aus. Die Äbtissin pflegt mit eigener Hand eine erkrankte Mitschwester ohne auf die Ansteckungsgefahr zu achten.

Die Zeit der Prüfung beginnt, als Luther 1517 mit seinen 95 Thesen das Signal zu religiösen Umsturz in Deutschland gibt. Caritas hat die Ereignisse aus den bewegten und bedrängten Jahren in den sogenannten „Denkwürdigkeiten“ niedergeschrieben. Erst 1852 wurden diese wieder entdeckt. (Sie befinden sich heute im Bayerischen Staatsarchiv Nürnberg und sind bezeichnet mit A, B, C, und D.)

Der Ruf nach einer Reform der Kirche war bereits seit einem Jahrhundert unüberhörbar. In dem kühnen Auftreten des Wittenberger Augustiners erblickte man einen verheißungsvollen Neuanfang. Nürnberg nahm die Lehre Luthers bereitwillig, ja freudig auf, selbst Männer wie Willibald Pirckheimer waren ihr kurzzeitig zugetan. Caritas aber ist sich klar, dass es in diesem geistigen Kampf um mehr geht, denn um Äußerlichkeiten und sie ahnt, dass dem Konvent schlimme Zeiten bevorstehen. Der Ratsherr und Klosterpfleger *Kaspar Nützel*, hatte bisher dem Kloster, in welchem eine seiner Töchter lebte, in geschäftlichen Angelegenheiten treu beigestanden. Nun huldigte er mit allem Eifer dem neuen Glauben. Die bisherige geistliche und kirchliche Ordnung soll umgestoßen werden. Die Nonnen suchen Unterstützung bei dem Kirchenrechtler, Professor *Hieronymus Emser* (Leipzig), einem entschiedenen und sehr frühen Gegner Luthers. Er war Kaplan des Herzogs Georg von Sachsen. Caritas Dankesbrief gerät in unberufene Hände und wird mit gemeinen Zoten und Glossen veröffentlicht. Die Stimmung ist gereizt; auch Willibald reagiert unwillig.

Die bereits erwähnten „Denkwürdigkeiten“ beginnen mit dem Jahre 1524. Caritas berichtet von Leuten die ins Kloster laufen, um mit ihren Verwandten über die Nutzlosigkeit des geistlichen Standes zu disputieren. Keine der 60 Nonnen ist jedoch geneigt aus dem Orden auszutreten. *Felizitas Grundherrin* richtet einen flehenden Brief an ihren Vater, in welchem sie bit-

¹ Zitiert nach GOLDAST, M. *Bilbaldi Pirckheimeri Opera*, Frankfurt 1610, S. 342

² Zitiert nach SCHÖNBACH, A.E., *Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften. Zehntes Stück. Die Klarissenregel*, Wien 1909

tet, er möge sich nicht verwirren lassen. Schließlich wird beschlossen, an den Ehrsam Rat der Stadt eine Bittschrift einzureichen, um die Einstellung der Seelsorgetätigkeit durch die Franziskaner zu verhindern. Die Angelegenheit wird zunächst zögerlich behandelt, denn 1525 beginnt am 3. März auf dem Rathaussaale ein Religionsgespräch. Nürnberg entscheidet sich für die neue Lehre. Augustiner, Benediktiner, Karmeliter und Kartäuser legen das Mönchsgewand ab. Der Karmeliterprior, Dr. Andreas Stoß, ein Sohn des berühmten Veit Stoß, muss die Stadt verlassen. Unverblümt erklärt Kaspar Nützel der Äbtissin: „*Seht, ehrwürdige Frau, wenn Ihr euch zum neuen Glauben bekehret, wird das ganze Nürnberger Land sich bekehren. Es suchen alle bei Euch Rat und sagen: ‚Wie die Fraue von St. Claren tut, also wollen auch wir uns halten‘ ...*“ Doch Caritas blieb standhaft und dies bis zu ihrem Tode am 19. August 1532.

Große Drangsal beginnt. Mit dem Ratsbeschluss vom 17. März wird den Franziskanern jede geistliche Wirksamkeit bei den Klarissen untersagt. Vom 20. März an verkündet zuerst der lutherische Domprediger Johann Poliander, dann Dominikus Schleupner und schließlich der ehemalige Kartäuser Georg Koberer die neue Lehre von der Kanzel zu St. Claren. Die Lage ist trostlos. Steine fliegen in den Nonnenchor, auf dem Friedhof singt man schamlose Spottlieder, ein abgefallener Augustiner soll die Beichte der Nonnen hören. Im fränkischen Land tobt der Bauernkrieg. Mit Bestimmtheit erklärt die Äbtissin, lieber auf

„Allmächtiger, ewiger Gott, ich bekenne Dir, dem nichts verborgen ist, alle meine Sünden, die ich von den Tagen meiner Kindheit an bis auf diese Stunde, und besonders in diesem Monat, wider Deine göttliche Majestät und das Heil meiner armen Seele begangen habe. Du weißt, wie nachlässig ich mein geistliches Leben geführt, wieviel Gutes ich unterlassen und wie sehr und wie oft ich gegen Dich in Gedanken, Worten und Werken gesündigt habe.

(Nun nenne einige deiner Sünden und bekenne sie vor Gott, besonders die Verfehlungen gegen die Gelübde im Stundengebet und gegen das Schweigen. Über diese und alle deine Sünden betrübe dich herzlich.)

Nun folgt ein Reuegebet. Dann heißt es:

Wirf dich auf den Boden in From des Kreuzes nieder und sprich von Grund deines Herzens:

Allerliebster Herr Jesu Christe! Sieh, da liege ich vor Dir, gebe und opfere mich mit allen meinen Sünden in Deine grundlose Barmherzigkeit, in das Verdienst Deines bitteren Leidens und Sterbens, in Deine heiligen fünf Wunden, in das Mitleid und Verdienst Deiner heiligen Gebärerin, der hochgebenedeiten Jungfrau Maria, und aller Heiligen, und ich opfere mich Dir als eine Gefangene und ewige Dienerin. Deinen Dienst will ich nie verlassen. O du gütiger, barmherziger Herr Jesu Christe! Erbarme Dich über mich arme unwürdige Sünderin, die Du mit Deinem kostbaren Blut erlöst hast. Erbarme Dich meiner in der Zeit der Gnade und Barmherzigkeit, damit ich in der Zeit des Jüngsten Gerichtes nicht verdammt werde. Vergib mir barmherzig und verzeih, was ich je gegen Dich getan habe. Mache mich zu einer nützlichen, Dir wohlgefälligen Dienerin und behalte mich ewig in Deiner Gnade.

*Ein Gebet aus dem Gebetbuch der Caritas Pirckheimer
(es folgen noch mehrere Aufopferungsgebete und Vater unser ...)*

die Sakramente verzichten zu wollen, als sich zu beugen. Jede Nacht lässt sie die Glocken läuten und die Mette singen.

Am 7. Juni 1525 erscheint eine Ratsdeputation und legt den Nonnen ein Fünfpunkte-Programm vor, welches innerhalb von vier Wochen durchzuführen ist.

1. Die Äbtissin soll alle Schwestern von den Gelübden entbinden.
2. Bei einem Austritt aus dem Kloster soll jede Schwester ein „Leibgeding“ (Aussteuer) erhalten.
3. Die Ordenskleidung muss abgelegt werden.
4. Das Redefenster ist in ein Gesichtsfenster mit Gitter umzuwandeln, damit man jede Schwester sehen könne.
5. Ein Inventarverzeichnis ist anzufertigen, welches alle Einkünfte und Besitzungen des Klosters aufweist.

Die Schwestern sind verzweifelt. Allein Caritas verliert die Besinnung nicht und beweist Starkmut und Vernunft. Sie bespricht sich mit ihrem Bruder Willibald und führenden Männern der Stadt (Geuder, Muffel, Holzschuher, Fürer) und erklärt sich bereit die letzten beiden Forderungen zu erfüllen. In Sachen Ordenskleidung verhält sie sich hinhaltend.

Am Vorabend des Dreifaltigkeitsfestes spitzt sich die Lage erneut zu. Mit großem Gefolge erscheinen die Mütter dreier junger Nonnen und führen diese gegen ihren Willen mit Gewalt aus dem Kloster. Es handelt sich um Katharina Ebner, Klara Nützel und Margarete Tetzl. Die Äbtissin ist außer sich vor Schmerz. Einen großen Trost bedeutet es ihr, dass die entführten Nonnen nur Gutes über das St. Claren reden. Nun will der Rat dem Kloster die materiellen Grundlagen entziehen. Einkünfte bleiben aus, Zinsen werden nicht mehr bezahlt, der bisher abgabefreie Konvent wird mit Umlagen belegt. Drückende Armut beginnt. Selbst Kaiser Karl V. muss davon Kenntnis erhalten haben, denn 1530 unterstützt er die Nürnberger Klarissen mit 50 Goldkronen.

Die Perfidie des städtischen Rates, der auf immer neue Mittel sinnt, um gegen die Nonnen vorzugehen und die Gewalttaten gegen die Schwestern, kommen *Philipp Melancthon*, der in der Stadt weilt, zu Ohren. *Willibald Pirckheimer* bittet ihn, im Kloster vorzusprechen. Er kommt mit dem Pfleger ins Beichthaus. Die Äbtissin berichtet in den Denkwürdigkeiten:

„... *Er sagte vieles über die neue Lehre. Aber als er hörte, dass wir unsere Hoffnung auf die Gnade Gottes und nicht auf die eigenen Werke setzten, sagte er; wir könnten ebenso wohl im Kloster selig werden. Wenn wir nur nicht allein auf unsere Gelübde vertrauten. ... Er meinte, sie bänden nicht; man sei nicht schuldig, sie zu halten. Und ich meinte, was man Gott gelobt, sei man mit Seiner Hilfe schuldig zu halten. Er war in seiner Rede bescheiden; als ich je einen Lutherischen gehört habe. Es war ihm sehr zuwider, dass man die Leute mit Gewalt nötigte. Er schied in guter Freundschaft von uns, hat danach auf den Pfleger und die anderen Herren in vielen Stücken eingeredet, besonders dass man den Barfüßern den Gottesdienst so verboten und die Kinder so mit Gewalt aus dem Kloster geholt hätte. Er sagte ihnen ins Gesicht, welch große Sünde sie damit getan hätten.*“

Allerseelen 1527 findet eine Visitation des Klosters durch den Rat statt, mit dem Ziel, die Schwestern in Einzelverhören „mürbe“ zu machen. Doch nur *Anna Schwarzerin* verlässt auf eigenen Wunsch St. Claren versehen mit 100 Gulden und dem „Leibgeding“. Willibald Pirckheimer, der bereits sehr kränklich ist, verfasst noch eine Schutzschrift zu Gunsten des Klosters. Ein Bekenntnis, getragen von großer Klugheit und dem Willen, den Frieden im Volk und in der Kirche wieder herbeizuführen. Ihren eigentlichen Zweck erreicht die Schrift nicht. Es wird nur

gestattet, dass St. Claren als sogenanntes Aussterbekloster weiterbesteht. Neueintritte sind verboten.

Eine letzte große Freude erlebt Caritas Pirckheimer. Ostern 1529 wird der 25. Jahrestag ihrer Äbtissinnenweihe gefeiert. Hatte Felizitas Grundherrin ihrem Vater kurz vorher noch geschrieben: „*aber wenn man wüßte, wie sparsam wir haushalten und wie kümmerlich wir leben, so würde es dich erbarmen*“, so berichtet Willibalds Tochter Katharina Pirckheimer (das „Kätterlein“) von dem Festtag:

„*Am Morgen kam der ganze Konvent zur Mutter und jede Schwester trug eine brennende Kerze. Die Mutter Priorin setzte ihr einen Kranz auf. Wir trugen sie in den Chor und sangen das Responsorium „Regina mundi“... Und die Mutter ließ uns das heilige Sakrament aufziehen. Der ganze Konvent kniete davor und es war uns, als empfangen wir die heilige Kommunion. Wir trösteten uns mit dem Spruch des heiligen Augustinus ‚Crede et manducasti‘ – glaube und du hast empfangen. Danach setzte man die Mutter vor den Altar. Da gingen alle Schwestern zu ihr, von der ältesten bis auf die jüngste, Chor- und Laienschwestern. Da empfing die Mutter eine jede mit Umarmung und Kuß, und wir vereinten uns aufs neue miteinander. Und die Mutter hatte die Hände voller Ringe und gab einer jeglichen Schwester ein Ringlein an die Hand, zum Zeichen einer neuen Vermählung ...“* (zitiert nach: Katharina Pirckheimer an ihren Vater Willibald. Stadtbibliothek Nürnberg Nr. 550/34)

Die erwähnten Ringe hat man später gelegentlich bei Ausgrabungen gefunden. Schlichte Beweise klösterlicher Treue. Arm-

selige Relikte, welche die Jahrhunderte überdauerten. Ein ganz besonderes Kleinod ist das Gebetbuch der Caritas Pirckheimer, welches im Besitz der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek in München ist (Cod. germ 7380). Hier sind Gebete zusammengefasst, die von der Tapferkeit zeugen, mit welcher man der Drangsal priesterloser Zeiten begegnete. Andachten, Reuegebete, Beichtandachten für Fälle, in welchen die Beichte unmöglich ist, Sterbegebete. Das Buch wäre eine eigene Behandlung wert.

Ein friedlicher Tod führte die tapfere Kämpferin Caritas im Alter von 66 Jahren am 19. August 1532 ins ewige Leben. Es war die Oktav des Festes der hl. Klara.

Die letzte Schwester des Klarenklosters starb 1590.

*Magdalena S. Gmehling
Willmannsdorf Nr. 7
92358 Seubersdorf*

Weiterführende Literatur:

Bavaria Sancta. Friedrich Pustet 1970

GERTA KRABBEL, *Caritas Pirckheimer*. Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung. Münster 1947

SIXTA KASBAUER, *Die große Frau von St. Clara*. Dritt-Ordensverlag. Altötting 1959

JOHANNES STÖHR

Legitimierter Zeitdiebstahl? Dialog über Totenspeisung und Konkubinat

Dem Anschein nach haben die genannten Begriffe nichts miteinander zu tun. Tatsächlich aber verhält es sich doch nicht so einfach.

Zunächst einmal: Will jemand einen Verstorbenen noch künstlich ernähren bzw. ihm Speise zuführen, dann ist er offensichtlich nicht zurechnungsfähig. Ganz unsinnig es auch, hier von einem Werk der Barmherzigkeit zu reden, oder gar von einer seelsorglichen Dienstpflicht! Aber es gibt wohl doch Einige, die darin ein Problem sehen wollen und deshalb anderer Meinung sind.

Jeder Schüler hat im Katechismus gelernt: Mit einer schweren Sünde wird das Gnadenleben ausgelöscht. Die heilige Eucharistie bedeutet aber Nahrung für das übernatürliche Leben; als Brot des Lebens kann sie jemandem, der dieses Leben ver-

loren hat, also einem „Toten“ nicht nützen. Erst wenn durch Glauben, Reue und Buße wieder der Zustand der Rechtfertigung erreicht ist, hat es einen Sinn, das Sakrament zu spenden. Die kirchliche Vorschrift, öffentliche Sünder, z. B. Ehebrecher, nicht zum Kommunionempfang zuzulassen, ist also keine veränderliche oder gar willkürlich verschärfte rechtliche Vorschrift, sondern nur der Ausdruck eines offensichtlichen und unaufhebbar Sinnzusammenhanges und der Treue zur Unauflöslichkeit des von Christus zum Sakrament erhobenen Bundes. Eine im Grunde unschwer verständliche Tatsache, dennoch wiederholen viele Kommentatoren ständig, es handle sich um eine schwierige „Frage“.

Wenn man nicht genau weiß, worüber man sprechen und urteilen will, ist ein Dialog offensichtlich nur Zeitverschwendung.

Schon die weitverbreitete Rede von „wiederverheirateten Geschiedenen“ ist widersinnig und ein semantischer Betrug, denn – so etwas gibt es eigentlich gar nicht! Schon *Augustinus* spricht das Gemeinte ganz klar an in einem eigenen Werk von den ehebrecherischen Verhältnissen (*De coniugiis adulterinis*¹); *Luther* nennt das Phänomen deftig „Hurerei in Permanenz“². Der Staat kann bekanntlich eine Ehe weder schließen noch scheiden, sondern nur die bürgerlichen Rechtswirkungen festlegen und registrieren. Die Eheschließung geschieht vielmehr durch die Ehepartner, bei katholischen Christen bewusst sakramental in der Kirche vor einem bevollmächtigten Priester als qualifiziertem Zeugen. Trennen kann der Mensch das, was Gott verbunden hat, nicht mehr. So gilt immer: Entweder liegt eine wirkliche und unauflösbare Ehe vor oder keine! Der Ehekonsens gilt ein für alle Mal – und darin liegt gerade die Würde des Menschen, dass er endgültige Entscheidungen treffen und mit Gottes Hilfe auch in schlechten Tagen durchhalten kann. Bei öffentlichem Ehebruch liegt immer auch eine schwere Sünde (vgl. Mk 10, 11-12; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10) und ein Scandalum für die Gemeinschaft vor – auch mildernde Umstände ändern nichts an der objektiven Tatsache. Zwar sind eheähnliche Gemeinschaften nicht einfach dasselbe wie kurzfristige „Beziehungen“ – in allen Fällen aber gilt, dass es sich um Todsünden gegen das 6. und 9. Gebot handelt, was auch Juden, Muslime und Nichtchristen in ihrem Gewissen als schwere Verfehlungen erkennen können.

Christliche Liebe, Barmherzigkeit und praktisch-pastorale Hilfe der Mitchristen verdienen zunächst einmal die unschuldig Verlassenen, die weiter zu ihrem Treueversprechen stehen, auf die Standesgnade hoffen und so vielleicht durch ihr Gebet und Opfer einen Verlorenen retten können – sie leben dann gewiss nicht in einer „gescheiterten“ Ehe! (Schon die beliebte Verwendung dieses Wortes ist nicht eigentlich alles andere als christlich!). Die sog. Memorandisten interessieren sich offensichtlich nicht für diese wirklich Notleidenden, sondern nur für die in neuen „Beziehungen“ Befindlichen, den Dialog mit Fachkollegen vermeiden sie³. Das ganze einseitig hochgespielte Thema ist für sie im Grunde nur ein Aufhänger für ganz andere Veränderungsbestrebungen.

Denn es ist doch fraglich, wie viele Menschen den Unterzeichnern überhaupt bekannt sind, die trotz Verharrens im Ehebruch wirklich ehrlichen Herzens alle anderen wesentlichen Christenpflichten erfüllen und zudem auch kommunizieren wollen. Ihre Zahl dürfte recht gering sein. Jedenfalls verdienen andere Gruppen nicht weniger Aufmerksamkeit.

Im Ehebruch Lebende suchen häufig betont soziale Anerkennung, persönliches Prestige oder auch Rechtfertigungen für ein schlechtes Gewissen. Trotz aller Nächstenliebe hat aber niemand das Recht, unsittliches Verhalten zu beschönigen und abzusegnen. Gewiss gibt es außerordentlich schwierige, ja tragische Situationen, aber immer auch die entsprechende Gnade Gottes!

An sich fehlt es nicht an auch von unseren Kirchenrechtlern vernachlässigten Themen, die einen ernsten Dialog erfordern. Dazu gehören nicht nur die staatlichen Übergriffe in Bezug auf die Baby- und Kindererziehung, sondern z.B. auch die Anmaßung des deutschen Staates, bei der Registrierung der Ehe immer noch auch von Katholiken, die in ihrer Kirche heiraten, das doppelte Ja-Wort zu verlangen, – so als ob die Ehe bereits vor dem Standesamt geschlossen würde! Im Gegensatz dazu gibt es bekanntlich im Ausland meist die fakultative Eheschließung.

Ein ausgezeichnete und sehr realistischer Beitrag von *H. Jolie*⁴ zur Frage der Geschiedenen und der Forderung nach „Barmherzigkeit“ kontrastiert stark mit ideologischen Sprechblasen von fehlbesetzten Lehrstühlen⁵:

Der Münsteraner Kirchenrechtler *K. LÜDICKE*⁶, begründet seine polemische Argumentation mit der wiederholten oberflächlichen Pauschalbehauptung, die Antworten der kirchlichen Instanzen würden nicht ankommen (335) und auch die Seelsorger hätten kein Verständnis dafür. Dazu beruft er sich noch auf die sog. Würzburger „Synode“ und behauptet undifferenziert (ohne Beleg): „Selbst das Kirchenrecht kennt das jahrhundertalte Rechtsprinzip, dass ein Gesetz nicht in Kraft tritt, wenn es von den Adressaten nicht angenommen wird, sei es auch formal korrekt zustande gekommen“.

So stellt der Subjektivismus der Situationsethik praktisch sogar die Vollmacht zum Binden und Lösen in Frage: „Das Urteil über die Würdigkeit zum Empfang der Kommunion steht niemand anderem zu als dem Empfänger. ... Niemand außer dem Sünder selbst kann hinreichend sicher wissen, dass er ein Sünder ist“. Ignoriert wird die Tatsache, dass auch schon die Hl. Schrift von einer Verpflichtung zur öffentlichen Zurechtweisung, von disziplinären Maßnahmen in der Gemeinde spricht („Ich ordne an; nicht ich, sondern der Herr“: 1 Kor 7, 10), ja sogar von der Exkommunikation nach Unzuchtssünden (vgl. ausführlich 1 Kor 5; 1 Tim 5, 20; Tit 3, 10).

Ähnlich wie *L.* äußert sich der Freiburger Inhaber eines moraltheologischen Katheders *Eberhard Schockenhoff*; er stützt sich auf mehr als fragwürdige protestantische Gewährsleute⁷ und verkompliziert bewusst eine klare Sachlage. Auch Jesus – so weiß er genau – habe im Gespräch mit der Ehebrecherin (Joh 8) „keinerlei Interesse an einer moralischen Beurteilung ihres Verhaltens“ gehabt.

Diese Autoren möchten sozusagen Weißmacher für Konkubinarier und Weichmacher für die Hirten zusammenbasteln; es sei

¹ AUGUSTINUS, PL 40, 477 ff.; deutsch: J. SCHMID, *Aurelius Augustinus. Die ehebrecherischen Verbindungen*, Würzburg 1949.

² Vgl. H. E. BUES, Anm. 7.

³ Vgl. J. STÖHR, *Selbstdisqualifikationen? Zur Krise deutscher Staats-theologie*, THEOLOGISCHES 39 (2009, Juli/August) 245-254.

⁴ HENDRICK JOLIE, *Mehr Barmherzigkeit bitte! Seelsorge darf nicht instrumentalisiert werden: Die Not wiederverheirateter Geschiedener als Krisenindikator einer nachlässigen Verkündigung*, Die Tagespost, 23. Juni 2012, Nr. 75, S. 5.

⁵ Vgl. Anm. 3.

⁶ K. LÜDICKE, *Die wiederverheirateten Geschiedenen und der Sakramentenempfang. Wieso eigentlich Barmherzigkeit?*, Herderkorrespondenz 66, 7 (2012) 335-340.

⁷ E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Herder 2011, 199 S.; Dazu im Einzelnen H. E. BUES, *Brücken zur protestantischen Sicht*, Die Tagespost, 10. 7. 2012, S. 6: Sch. beruft sich für seine „Theologie des Scheiterns“ auf gerade in diesem Punkt gescheiterte „Autoritäten“: D. Sölle, M. Käßmann, und auf Ideologen wie J. Werbick, D. Mieth.

unbarmherzig und widerspreche der „bedingungslosen Liebe“ Gottes, (Toten) die geistliche Nahrung zu verweigern. Der Priester sei in Erfüllung des ihm anvertrauten Dienstes dazu verpflichtet; er solle eine Segensfeier für den „Neubeginn“ einer zweiten Ehe veranstalten.

Wenn derart dezidiert unchristliche und widersinnige Thesen in die Welt gesetzt und sogar für diskussionswürdig gehalten werden, dann muss man fragen, ob nicht eine der Hauptursachen der Krise in Deutschland auch eine jahrelange Vernachlässigung der Dienstaufsicht in Bezug auf den theologischen Unterricht ist. Was für einen Sinn hat ein Dialog, wenn man nicht nur die bekanntesten Katechismuswahrheiten, sondern auch einfache Erkenntnisse des Verstandes weginterpretiert? Wie sagt doch der hl. Paulus zum Bischof (1 Tit 1, 10.13): „Es gibt viele Ungehorsame, Schwätzer und Schwindler ... Diese

Menschen muss man zum Schweigen bringen ... Darum weise sie streng zurecht, damit ihr Glaube wieder gesund wird“.

Arbeitskraft und Zeit eines Bischofs sind wertvolle Güter. Schließlich kann er nicht jedem Wichtigtuer oder Querulanten Rede und Antwort stehen und bei allen möglichen Redevereinen persönlich anwesend sein. Sonst könnte es ihm gehen wie in der Fabel dem Hasen mit dem Igel. Deshalb ist es gerade heutzutage eine vorrangige Aufgabe der Mitarbeiter eines Bischofs, ihn vor aufdringlichen Zeitdieben zu schützen, die alles und jedes besserwisserisch bereden und andere verunsichern, statt sich zu bekehren.

*Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln*

BUCHVORSTELLUNGEN

FRANZ PROSINGER

Ein neuer Kommentar zur alten Herder-Bibel (Teil II)

Die folgenden kritischen Anmerkungen zum Kommentar von J. FRANZKOWIAK (F.) in der neuen Ausgabe der Herder-Bibel sollen nicht nur einer Beurteilung dienen, inwieweit diese Bibel empfehlenswert ist, sondern auch ein Anlass sein, uns mit dem biblischen Text und den verschiedenen Erklärungen zu beschäftigen.

Anmerkungen zu Gen 1,1 - 2,4a

Zur feierlichen Schöpfungsverkündigung in Gen 1,1-2,4a behauptet F. zunächst: „Nicht aus dem Nichts ist die Welt nach dem Verständnis des Autors unseres Hymnus entstanden (von einer creatio ex nihilo spricht ausdrücklich erst 2 Makk 7,28), sondern aus der Ordnung, Formung und Begrenzung des in V. 2f veranschaulichten Chaos“ (S. 7). Demgegenüber führen wir *Medard Kehl* an¹, der zwar in dieser Zeitschrift schon zu Recht kritisiert worden ist, dessen Ausführungen aber immerhin den biblischen Text besser respektieren. *Kehl* führt zum „Schöpfungsglauben im Alten Testament“ im Abschnitt IV. aus, dass Gott in der „Schöpfungserzählung von Gen 1“² das Chaos zu einem Lebenshaus verwandelt, wobei eine Schöpfung aus dem

Nichts nicht expliziert wird, wohl aber implizit in Gen 1,1 enthalten sei, das „geradezu programmatisch [verkündet], dass Gott die *Gesamtheit* all dessen, was jetzt existiert, also Himmel und Erde, ins Dasein gerufen hat.“³ Philosophisch gesehen entspräche dem Bild eines ungeformten Chaos die *materia prima*, die ohne eine wesensgebende Form keine konkrete Existenz haben kann und somit eine Abstraktion darstellt. *KEHL* argumentiert gegenüber *K. Berger*, der wie F. den biblischen Text ein ungeschaffenes Chaos voraussetzen lässt, dass dies „zu einem ontologischen und ethischen Dualismus zwischen einem nur für das Gute verantwortlichen Schöpfergott und den für das Übel in der Welt verantwortlichen rätselhaften Chaosmächten“⁴ führen würde.

Wie schon in Teil 1 ausgeführt, wäre F. gut beraten gewesen, die aus der Souveränität des geoffenbarten Gotteswortes gelungene Integration des griechischen Denkens in der Bibel, vor allem im Buch der Weisheit, zu bedenken, anstatt die *creatio ex nihilo* oder die Lehre vom Sein (dazu noch zu Ex 3,14) als unbiblisch auszuschließen. Dass *alles* geschaffen ist durch das Wort Gottes, seinen Logos, findet sich nicht erst in dem wohl jüngsten Buch des Alten Testaments (Weish 9,1 *ho poiêsas tà pánta en lógô[i] sou*), sondern auch in den Psalmen: „Denn Er

¹ MEDARD KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg 2008.

² Ebd., S. 115 – tatsächlich handelt es sich nicht um eine „Erzählung“.

³ Ebd., S. 119.

sprach und es ward, er ordnete an und es ward hingestellt“ (33, 9; vgl. 148,5 mit deutlichem Bezug auf Gen 1,1-2,4a). Dass die Septuaginta statt „hingestellt“ *ektisthêsan* (Ps 32,9 LXX: „sie wurden geschaffen“) setzt, ist eine weiterführende Verdeutlichung, aber keine „hellenistische Verfremdung“ der biblischen Botschaft. Besonders Jes 40-55 betont die *absolute* Souveränität des Schöpfers gegenüber den Mythologien der Heidenvölker. Wie das Partizip des ausschließlich für das göttliche Schaffen verwendeten Verbs *br'* in Jes 40,28; 43,1.15 und 45,7.18 zeigt, handelt es sich um eine *creatio continua*⁵ und nicht nur um einen deistischen Gott, der eine anfängliche Ordnung eingerichtet hat. Texte, die von einem solchen Schöpfungsglauben ausgehen als jünger auszuschließen, wäre zirkulär: weil sie diesen Schöpfungsglauben explizieren, sind sie jünger, und weil sie jünger sind, explizieren sie diesen Schöpfungsglauben. Natürlich soll damit eine sich entfaltende Entwicklung der biblischen Lehre nicht ausgeschlossen werden. Aber dann wäre es unter Voraussetzung der von F. favorisierten Quellenscheidung, nach welcher die Schöpfungsverkündigung der sogenannten Priesterschrift in späterer Zeit entstanden wäre, unverständlich, dass die Idee der Absolutheit des Schöpfers, wie sie in 2 Makk 7,28 formuliert wird, dem „Autor“ noch ferngelegen haben soll. Jedenfalls hat der Kanon der biblischen Bücher Gen 1-3 als Eingangstor und will in dieser Orientierung verstanden werden. Texte wie Gen 1,1-2,4a konnten auf Grund ihrer formelhaften Gestaltung und ihrer liturgischen Rezitation lange Zeit mündlich tradiert werden, und es hat wenig Sinn, über ein jüngerer Alter zu spekulieren.

Die Erklärung F.s zur Stellung des Menschen in der Schöpfung als „Bild Gottes“ ist gut, außer dass von einer „Entlassung“ des Menschen im Text eigentlich keine Rede ist. Gerade das notwendige immer neue Eingehen in die Ruhe des von Gott geheiligten Tages, d.h. in die Gott eigene Ruhe, schließt eine Entlassung in eine unabhängige Aktivität aus. Und F. schreibt ja auch ganz richtig, dass das Wirken des Menschen ein Teilnehmen an Gottes eigener königlicher Herrschaft sein soll.

Dagegen ist die weitere Erklärung zu Gen 1,1-2,4a völlig verfehlt: „Hier wie andernorts im AT ist die Darstellungsform von der antiken Weltsicht, keinesfalls aber von den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft her zu verstehen: Der Verfasser verarbeitet babylonische (Marduks Drachenkampf) und ägyptische Mythologumena (die Erschaffung der Dinge durch das göttliche Wort)“ (S. 7). Dagegen hat die offenkundige Tatsache, dass Gen 1,1-2,4a „Mythologumena“ gerade nicht übernimmt, sondern zurückweist, auch M. KEHL in einem eigenen Kapitel hervorgehoben: „5. Die ‚Aufhebung‘ der mythologischen Denkform in Israels Glauben und Theologie. a) Entmythologisierende Einzelzüge. b) Die prinzipielle theologische Überschreitung des mythischen Bewusstseins im Alten Testament“⁶. Die positive Bedeutung des Mythos im Hinausweisen über den für uns fassbaren Logos sei unbestritten und kommt in der Bibel (wie auch bei Platon) durchaus zur Geltung – aber gerade nicht in Gen 1,1-2,4a! Der Sonnengott Ägyptens, Amun-Re, Re-

Harachte oder Aton, sowie der mesopotamische Mondgott Sin werden in dieser nüchternen Schöpfungsverkündigung „degradiert“ zu bloßen Leuchten am Himmel, wie M. KEHL richtig bemerkt und hinzufügt: „Diese Entzauberung der Welt hat nicht den Sinn, sie im schlechten Sinn zu profanieren, sie zum reinen Objekt menschlichen Beherrschens zu machen. Es geht vielmehr darum, die Menschen von der Angst vor den Astralmächten und einer sie unmündig haltenden Schicksalsgläubigkeit zu befreien“.⁷ Auch gegenüber der Welt der griechischen Tragödie, welche darin gründet, dass der Mensch dem Widerstreit der Götter ausgeliefert ist, bedeutet der Blick auf den *einen* Gott, der in seinem Logos die Welt ins Dasein ruft, Befreiung von Angst und Ruf zu verantwortlicher Einstimmung und Mitwirkung. Im Verein mit der kritischen Distanz der hellenistischen Philosophie zum Mythos der Religionen konnte das biblische Weltbild sich schließlich gegenüber den phantastischen und obskuren Vorstellungen der Heidenwelt durchsetzen. Wie KEHL ebenfalls richtig erwähnt, diene die mit diesen Vorstellungen verbundene „Heidenangst“ auch der Sanktion autokratischer Herrschaftsstrukturen.⁸ Demgegenüber hatte die biblische Botschaft eine geradezu revolutionäre und befreiende Sprengkraft und ist weder in der Darstellungsform noch in ihrer Orientierung „von der antiken Weltsicht her zu verstehen“.

Dass F. die Erschaffung der Dinge durch das göttliche Wort als „ägyptisches Mythologumena“ bezeichnet, ist in zweifacher Beziehung eigenartig. Zum einen wäre durch eine solche Auffassung gerade nicht der Mythos, sondern der Logos im Blick. Zum anderen ist selbst in den beiden Sonnenhymnen *Echnatons*, die sich innerhalb der alt-ägyptischen Literatur wohl am ehesten philosophisch und theologisch dem Gedanken an *einen* Schöpfergott und an eine Verbindung von Transzendenz und Immanenz annähern⁹, immer noch ein himmelweiter Unterschied zu dem auch philosophisch verantwortbaren Gottes- und Weltbild der biblischen Schöpfungsverkündigung¹⁰. Die Lehre von der Erschaffung der gesamten Wirklichkeit durch das Wort Gottes bereitet über die Septuaginta¹¹ und die Targume¹² den Weg für Joh 1,1-18 und Heb 11,3: „Durch den Glauben erkennen wir, dass die Weltzeiten durch das Wort Gottes aufgerichtet sind, so dass aus dem, was nicht erscheint, das Sichtbare hervorgeht.“ Dringen die „Erkenntnisse der modernen Naturwissen-

⁴ Ebd.

⁵ So auch der Kommentar zu den betreffenden Stellen von U. BERGES, *Jesaias 40-48*, HThKAT, Freiburg 2008.

⁶ Anm. 17, S. 108 – 110.

⁷ Ebd., S. 109.

⁸ Ebd., S. 108.

⁹ Im *Großen Sonnenhymnus*, 105-107: „O alleiniger Gott, von dessen Art es keinen anderen gibt! Du erschaffst die Erde nach Deinem Wunsch.“ ECHNATON, *Sonnenhymnen. Ägyptisch/Deutsch*. Reclam, 2007.

¹⁰ Zum Beispiel muss sich der Schöpfergott Amun-Re von seiner anstrengenden Tätigkeit nachts erholen: *Großer Sonnenhymnus* 127, mit den Erläuterungen von CH. BAYER, Ebd. S. 61. Außerdem stehen auch diese großartigen Sonnenhymnen im Dienst der Herrschafts-sanktionierung Echnatons.

¹¹ Zum Beispiel übersetzt LXX Hab 3,5: „Vor Deinem Angesicht einher geht der Logos“ und vokalisiert so das im Kontext eindeutige *däbâr* (Pest) als *däbâr* (das Wort).

¹² Wie schon in Teil I erwähnt, setzt das aramäische Targum für den unaussprechlichen Gottesnamen *memra* (das Wort) und bereitet so den Weg für die Logos-Theologie des Frühjudentums und des Neuen Testaments.

schaft“, die F. ohne ein Wort der Kritik erwähnt, in diese Dimension des Nicht-Erscheinenden? Wenn nicht, so kann es sich nur um aposteriorische Konstatierungen von statistischen Regelmäßigkeiten handeln. Um demgegenüber den Horizont in das biblische Weltbild zu öffnen, sei ein längeres Zitat von R. Guardini angeführt, der auf den Namen seines Lehrstuhls für christliche Philosophie und Welt-*Anschauung* besonderen Wert gelegt hat: „Die Welt ist nicht fertig. Und nicht deshalb, weil sie sich noch weiterentwickeln, Dieses oder Jenes werden müsste. Es ist tiefer gemeint. ‘Die Welt’ sind nicht die Dinge draußen für sich allein, sondern das, was in der Begegnung zwischen dem Menschen und ihnen wird. Wenn der Mensch die Dinge sieht und empfindet; wenn sie an ihn heran und in ihn hineinkommen; er wiederum in die Dinge dringt, in ihnen weilt und lebt – was da wird, ist erst die eigentliche Welt. Es ist nicht nur draußen und auch nicht nur drinnen; vielmehr innerlich werdendes Außen und hinausgetragene Innerlichkeit. Es ist gesehener Gegenstand und mit empfangenen Gestalten erfüllter Blick; vom Herzen gefühlte Form und von den Gestalten der Wirklichkeit aufgerufenes Gefühl. (...) Das erst ist jene Welt, die Gott gemeint hat, als er das Ding und den Menschen schuf.“¹³

Grundsätzlicher, philosophischer beschreibt *Guardini* die Beziehung zur Welt in seinem Buch *Welt und Person*: „Das ist die wesenhafte Ich-Du-Beziehung; jene, die nicht wegfallen kann. In sie ist auch die Welt hineingezogen. Wir sagten, die Welt habe selbst Wortcharakter: hier liegen die Beziehungspunkte des Gesprächs. Die Welt ist von Gott zum Menschen hin gesprochen. Alle Dinge sind Worte Gottes zu jenem Geschöpf hin, das von Wesen bestimmt ist, im Du-Verhältnis zu Gott zu stehen. Der Mensch ist der zum Hörer des Welt-Wortes Bestellte. Er soll auch der Antwortende sein. Durch ihn sollen alle Dinge in der Form der Antwort zu Gott zurückkehren.“¹⁴ Diese Welt-Anschauung ist in vielen religiösen und philosophischen Schriften der Menschheit angedeutet, aber unvergleichlich tiefer zum Ausdruck gebracht in den ersten Seiten der Bibel, welche die antike Weltsicht gerade überschreitet und auch die „Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft“ in ihre Schranken weist. Leider hat F. mit seiner Anmerkung diesen großartigen Einstieg in das biblische Gottes- und Weltbild relativiert und degradiert.

Anmerkungen zu Gen 2,4b–4,26

Diesmal betont F. die Unterschiede zu den weitverbreiteten altorientalischen Vorstellungen, lässt sich aber durch seine Vorliebe für altägyptische Vorbilder zu der Bemerkung verführen, dass „die Formung des Menschen aus Lehm auf altägyptische Vorstellungen zurückgehen [dürfte]“ (S. 8). Dabei gälte es gerade hier, den großen Unterschied zu betonen: Adam, der „Erdmann“, ist zwar aus der *ḏāmāh*, der rötlichen, noch ungepflügten Erde gebildet, aber der HERR bläst ihm seinen eigenen göttlichen Atem in die Nase. In Ägypten gibt es zwar die Idee der göttlich beseelenden Kraft *Ka*, ein Wesensbestandteil von Göttern und Menschen, und somit ist es durchaus auch erhaben über eine bloße Diesseitigkeit des Irdischen, aber andererseits ist die Idee des *Ka* nicht gegenüber pantheistischen Vorstellungen ge-

feit.¹⁵ Eine ganz persönliche Gottesbeziehung als einziger Sohn des Aton ist nach den Sonnenhymnen dem König Echnaton vorbehalten, während durch die bildhafte Erzählung in Gen 2 der Mensch als solcher, jeder Mensch, eben nicht nur ein irdisches Wesen ist, sondern auch und vor allem den Atem Gottes atmet und in der Gemeinschaft von Mann und Frau austauscht. Wiederrum gilt: was hier durch das Eingangstor der Bibel eröffnet wird, ist anderswo nur ansatzweise angedeutet und letztlich unvergleichlich in der Geistesgeschichte der Menschheit.

Die Sündenfallgeschichte relativiert F. in ungebührlicher Weise: Sie „versteht sich als Versuch einer Antwort auf die Frage, weshalb es in der Welt, wiewohl sie doch Gottes Schöpfung ist, dennoch alles andere als paradiesisch zugeht“ (S. 8). An welcher Textstelle soll zum Ausdruck kommen, dass sich die Sündenfallgeschichte nur als „Versuch einer Antwort“ versteht? Nein, der Text erklärt, was sich ereignet hat und warum es so gekommen ist. Der vergleichende Religionswissenschaftler kann den Text als Versuch einer Antwort verstehen, wobei er aus methodologischen Gründen versuchen kann, von der eigenen religiösen Bindung – falls vorhanden – abzusehen, um aus einer neutralen Distanz zu vergleichen. Auch in einem solchen Vergleich handelt es sich bei der Erzählung von Gen 2,4b-4,26 um diejenige Erklärung, die den *status quo* des Menschen zwischen seinem Ursprung, seinem Versagen und der Aussicht auf Erlösung am besten erklärt und in das Geheimnis des Menschen immer neu und immer tiefer hineinleuchtet, wovon die Auslegung über Jahrtausende hin Zeugnis gibt. Der gläubige Christ sieht in diesem Text nicht nur *einen* Versuch, auch nicht nur den besten Versuch, sondern die Offenbarung Gottes mit der ausdrücklichen Bestätigung Christi (z. B. Mt 19,4-6: „Von Anfang an war es nicht so ...“). Ohne diese Vorgeschichte wäre auch die gesamte Heilsgeschichte bis hin zum Kreuzesopfer Jesu unverstänlich.

Der Zugang öffnet sich durch eine „Hermeneutik der Einstimmung“ (P. *Stuhlmacher*), und es würde dem Herder-Verlag gut anstehen, in seiner Herder-Bibel sich zu diesem biblischen Zeugnis zu bekennen. Natürlich kann auch der Außenstehende, der die Bibel vielleicht zunächst nur als ein historisches Dokument von kultureller Bedeutung liest, von der Wahrheit der Heiligen Schrift ergriffen werden – aber wenn der Kommentar die biblische Heilsgeschichte als bloßen Versuch relativiert, dann wird der ohnehin von der Diktatur des Relativismus angefochtene Zeitgenosse vom *consensus fidei* eher abgehalten. Denn diese Glaubenszustimmung wird zwar durch die Erleuchtung und Inspiration des Heiligen Geistes bewirkt, aber nicht aufdringlich, sondern indem er „die sanfte Weise im Einstimmen und Glauben an die Wahrheit schenkt“, wie die Kirche in ihren Konzilien lehrte (*qui dat suavitatem in consentiendo et credendo veritati* DH 377; 3010). Wer in den vielen Religionen nur verschiedene Versuche sieht, öffnet sich gerade nicht jener *suavitas*, in welcher sich der Glaube ergreifen lässt.

Zum Sündenfall bemerkt F.: „Zwar weiß der Mensch nun zwischen Gut und Böse zu unterscheiden (3,22), aber die Weckung seiner intellektuellen Kräfte führt zwangsläufig zur Zer-

¹³ R. GUARDINI, *Italienische Reisen. Meditationen zu Landschaften*. Mainz 2000, S. 22 f.

¹⁴ R. GUARDINI, *Welt und Person*, Mainz/Paderborn 1988, S. 144f.

¹⁵ In einem ramesseidischen Hymnus an Amun heißt es, sein Leib bestehe aus Millionen. J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344*, Verso. Leiden 1992, S. 170f.

störung naiv-paradiesischer Lebensumstände. Im Bild des Mythos: Die Vertreibung aus dem Garten Eden bleibt nicht aus“ (S. 9). Mit dieser Interpretation reiht sich F. in die Nachfolge Rousseaus und Hegels. Ob man nun ein „Zurück zur Natur“ propagiert, oder ein Voranschreiten von Kultur und Reflexion als notwendigem Prozess der Selbstfindung des Geistes – mit dem biblischen Text hat all das nichts zu tun. Zunächst: Gott hat den Menschen nicht in naiv-primitivem Zustand erschaffen, sondern zum Minister und Guardian seines Gartens eingesetzt (so kann man die Verben *‘bd* und *šmr* in Gen 2,15 übersetzen). Das Verbot, von der Frucht eines bestimmten Baumes zu essen, setzt zudem Verantwortungsbewusstsein voraus. Oder will F. behaupten, Gott habe durch das Gebot den Verlust der paradiesischen Naivität hervorgerufen? Und überhaupt: war das Erwachen zur Reflexion nicht ohnehin unvermeidlich? Stünde dann nicht doch die mythologische Vorstellung der heidnischen Umwelt im Hintergrund, dass die Götter auf den Menschen als möglichen Konkurrenten eifersüchtig sind? Dann wäre die Sympathie bei Prometheus. Man sieht: all diese Vorstellungen gehen in die Irre und haben mit dem Text von Gen 2,4b-4,26 und dem ganzen biblischen Gottes- und Menschenbild nichts gemein¹⁶.

Aus dem Kontext wurde diese Interpretation schon oft genug widerlegt, die vordergründige Plausibilität knüpft an die (nicht inspirierte) Übersetzung der Septuaginta *toû ginôskhein kalôn kai ponêrôn*¹⁷ und der Vulgata *scientiae boni et mali*: der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (Gen 2,17). Aber der inspirierte Urtext spricht nicht von der Unterscheidungsfähigkeit zwischen dem Guten und dem Bösen (wie in 1 Kön 3,9 und Jes 7, 1 5). „Gutes und Böses“ im moralischen Sinn wird in Num 24, 13 nicht mit *tb wr*, sondern mit *tbh wr^ch* ausgedrückt (die Femininform steht für die allgemeine Qualität, die einfache Form „gut und böse“ bzw. „wohl oder übel“ für das Adverbielle, *bene et male*). Das biblische Kennen (*jd^c*) ist nicht nur das theoretische Wissen, sondern auch das praktische Verkosten. In diesem Sinn kommt das lateinische Wort für Weisheit, *sapientia*, von *sapere*: verkosten. „Gut und böse“, *tb wr*, meint in der Bibel zu meist nicht die moralische Qualität, sondern Zustimmung und Ablehnung, Tod und Leben, Vor- und Nachteil, Lohn und Strafe, Segen und Fluch (Gen 24,50; Num 13,19; Dtn 30,15; 2 Sam 14,17). In 2 Sam 19,36 ist im Zusammenhang mit Essen und Trinken von der Fähigkeit die Rede, den guten und schlechten Geschmack der Speisen zu kennen. Somit ist in Gen 2,9.17 wohl das Ausprobieren und Verkosten der Dinge in ihrer äußeren, positiven oder negativen Wirkung gemeint. Das zeigt sich in der konkreten Versuchung, von dieser Frucht zu essen: „Die Frau sah, dass gut (*tôb*) war der Baum zum Essen, und dass er lustvoll war für die Augen und begehrenswert der Baum, um geschickt zu sein“ (Gen 3,7)¹⁸.

Die Versuchung, die schließlich zum Ausschluss aus dem Paradies führte, bestand demnach darin, durch eigensinniges Experimentieren den Vor- und Nachteil zu testen. In Gen 3,5 ver-

spricht der Versucher ein Öffnen der Augen und ein Gott-gleich-Sein im Kennen von ‘gut und schlecht’. Das bedeutet ein souveränes Verfügen als Schöpfer und Herr über alle Geschöpfe als Geschöpfe des Menschen. Letztlich geht es um die Frage von Macht als Eigenmächtigkeit oder wirklicher Vollmacht aus demütigem Gehorsam¹⁹. Dazu schrieb *Kardinal Ratzinger*: „Adam sucht Erkenntnis als Macht. Er sucht Erkenntnis nicht, um die Sprache des Seins besser zu verstehen, um reiner zu hören und so wahrer gehorchen zu können, sondern er sucht sie, weil ihm Gottes Macht verdächtig geworden ist und weil er ihr mit ebenbürtiger Macht entgegentreten will. Er sucht sie, weil er meint, erst in der Rebellion werde der Mensch frei. Er will selbst Gott sein, und darunter versteht er, nicht mehr hören müssen, sondern Macht ausüben. Erkenntnis dient dem Bemächtigen, dem Beherrschen. Sie ist rein funktional auf Gebrauch und Beherrschung hin. Macht steht so nicht in Verantwortung, sondern sie ist nur Können und Verfügen. Als ihr Wesen erscheint es geradezu, niemand über sich zu haben, alles auf sich zu beziehen und auf den eigenen Gebrauch, damit sie ‘Herrlichkeit der Macht’ werde ... Macht erscheint als Gegenteil zu Gehorsam, Freiheit als Gegensatz zu Verantwortung; Erkenntnis wird am Maßstab der Machtvermittlung gemessen und von ihrer ethischen Komponente gelöst. Ohne Naturwissenschaft und Technik zu verteufeln, muss man doch sagen, dass etwas von dieser Gesinnung in die neuzeitliche Form der Bemächtigung der Natur eingegangen ist“²⁰.

Wiederum muss festgestellt werden, dass F. durch die Fehlinterpretation des Sündenfalls das gesamte biblische, jüdisch-christliche Gottes- und Menschenbild verfehlt und verfälscht. Entweder sollen da naiv-paradiesische Lebensumstände propagiert werden (etwa ein Aussteigen aus der Realität der Erwachsenen) oder die unvermeidliche Emanzipation des Menschen gegen eine Bevormundung eines patriarchalischen Gottes. Dann hätte die Schlange gar nicht so Unrecht gehabt: „*Gott weiß, dass an dem Tag, da ihr von ihm [dem Baum] esst, eure Augen aufgetan werden und ihr wie Gott sein werdet*“ (Gen 3,5). In jedem Fall wird der Blick für die eigentliche Botschaft verstellt: die Gottesfreundschaft, zu welcher der Mensch befähigt und eingeladen ist, dargestellt durch das Wandeln des Herrn im Garten zum Geisthauch des Tages (Gen 3,8: *mithallek* Hin- und Hergehen). Diesen vertrauten Umgang hat der Mensch eigenmächtig durchbrochen. Nur daraus lässt sich das folgende Unheil verstehen und auch die Radikalität des Erlösungswerkes: „*Wahrlich, Ich sage dir, wenn einer nicht neu – von oben her – geboren wird, kann er nicht schauen das Reich Gottes*“ (Joh 3,4; vgl. Röm 6,3-5).

Weitere Anmerkungen zum Buch Genesis

Wir können natürlich nicht in derselben Ausführlichkeit die weiteren Kommentare F.s behandeln. Die Tendenz bleibt: selbstständige Vorstufen des überlieferten Textes werden angedeutet (wie etwa: „die alte, zunächst wohl selbständige Erzählung von Kain“ S. 10; oder, wie schon erwähnt: „eine durch spätere Bearbeitung zur Stammesgeschichte ausgeweitete Familienerzäh-

¹⁶ Das stellt auch M. KEHL fest: Ebd. S. 131f.: „Unplausible Deutung des Verbots“.

¹⁷ Immerhin setzt die Septuaginta nicht *agathôn*, sondern *kalôn*: das Schöne, Vortreffliche.

¹⁸ Das hebräische *škl* im Hifil bedeutet „Einsicht gewinnen“, wird aber oft im Sinn von „vorteilhaft und erfolgreich machen“ verwendet.

¹⁹ Vgl. Joh 1, 12: die Vollmacht (*exousia*), Kinder Gottes zu werden.

²⁰ J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, Freiburg 1995, S. 64f.

lung“ S. 49). Der uneingeweihte Bibelleser könnte meinen, es handle sich hier um gesicherte Erkenntnisse oder zumindest einen weitgehenden Konsens. Er könnte somit bedauern, nicht mehr den ursprünglichen oder eigentlichen Text vor sich zu haben, und sich an die Bibellesung mit zwiespältigen Gefühlen machen. Wer den Stand der Forschung kennt, kann sich nur wundern, mit welcher Selbstverständlichkeit hier Vermutungen aus vergangenen Jahrzehnten repräsentiert werden, die inzwischen – Gott sei Dank! – als überwunden gelten dürfen. Beispiele folgen!

F. weiß zu Gen 4,17-24 zum kenitischen Prahllied Lamechs, dass „der ungebändigte Selbsterhaltungsdrang ursprünglich zweifellos ... positiv gemeint“ war (S. 11). Der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Sintfluterzählung wird die Erklärung, dass hier „konkrete Menschheitserfahrungen zu einer mythischen, jenseits aller geschichtlichen Verifizierbarkeit angesiedelten Erzählung verdichtet“ werden (S. 13) nicht gerecht: abgesehen von der erstaunlichen Verbreitung einer Sintfluterzählung in verschiedensten Kulturkreisen geht es im biblischen Bericht nicht um konkrete Menschheitserfahrungen, sondern um das Urteil Gottes und einen ersten, vorläufigen Schritt in die Heilsgeschichte. Dass in Gen 6-9 zwei „Geschichten“ mit unterschiedlichem Akzent „verarbeitet“ seien (S. 13), verkennt, dass die konzentrische Verflechtung der beiden an ihrem Vokabular klar zu unterscheidenden Textschichten ganz bewusst vorgenommen wurde und auf eine übereinstimmende Aussage zielt. Wenn F. dann bemerkt, dass „die Frage, inwieweit es Naturkatastrophen kosmischen Ausmaßes geben kann, die nicht von Gott verursacht sind, für biblisches Denken schlichtweg unverständlich [sei]“, so fragt sich, ob er mit dem biblischen Denken übereinstimmt (wobei der apokalyptische Überblick die kosmischen und menscheitsgeschichtlichen Ereignisse durchaus nicht nur auf das unmittelbare Wirken Gottes zurückführt). Dass der Noachbund eine bedingungslose Zusage beinhaltet (S. 16), ist nur die halbe Wahrheit. Der Bund zwischen Gott und „allem Fleisch der Erde“ (Gen 9,17), wäre eine bloße Resignation – „da das Trachten des menschlichen Herzens“ nun einmal „böse ist von Jugend an“ (8,21) –, wenn nicht weitere Schritte bzw. Bundeschlüsse zur Heilung des menschlichen Herzens folgen würden.

Zum rechtfertigenden Glauben Abrahams in Gen 15,6 bemerkt F., dass dieser Vers „auch im Zentrum der lutherischen Lehre von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben‘ [steht]“ (S. 22). Der Leser, der die differenzierte Auseinandersetzung zwischen Luther und dem Konzil von Trient um die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht kennt, könnte auf Grund dieser Anmerkung meinen, Luthers Lehre könne sich zu Recht auf Gen 15,6 und Röm 4 berufen. – Weiterhin weiß F., dass der „Engel des Herrn“ in Gen 16,7 ein Mensch war, welcher durch die Bedeutung seiner Botschaft nachträglich dergestalt an Bedeutung gewinnt, dass in ihm ein Abgesandter Gottes erkannt wird. Und wenn es nun doch ein Engel war? Hagar ist die erste Frau, zu welcher der Herr in einer besonderen Erscheinung spricht und ihr Segen verheißt. Dies ist auch für das Gespräch mit dem Islam von Bedeutung. – Woher weiß F., dass der Rückkehrbefehl in 16,9 sekundär eingefügt ist, um die Vertreibung ein zweites Mal erzählen zu können? Noch einmal sei J. EBACH zitiert: „die Geschichte [kann] so verwickelt sein wie sie ist“!

Das Geheimnis um die drei Männer, die Abraham besuchen, und die doch nur ein einziger Gottesbote bzw. eine Erscheinung des HERRn sind, löst F. auf seine Weise: es „mag sich aus dem Zusammenwachsen zweier Varianten der Erzählung erklären“ (S. 25)! Das Bild Rubljews wäre dann ein naives Mißverständnis. – Auch die Erzählung von Sodom und Gomorra sei eine

nachträgliche Erfindung, vornehmer ausgedrückt „ätiologische Motive [bestimmen] unsere Erzählung“ (S. 26). M.W. gibt es aber archäologische Funde, die eine einstige Besiedlung der heute lebensfeindlichen Einöde im Umkreis des Toten Meeres bezeugen. – So fährt der Kommentar fort: „ätiologische Legende“ (S. 28), „relativ späte Erzählung“ (S. 30) etc.

Das Opfer Isaaks ist nach F. „eine relativ späte Erzählung ... ,deren hoher literarischer Rang unbestritten ist“ (S. 30) – bestritten wird damit offensichtlich die Historizität.²¹ Haben erst „Kirchenväter und christliche Kunst... die ergreifende Geschichte... typologisch gedeutet und in Isaak das Vorabbild Jesu Christ gesehen“, wie F. anmerkt (ebd.), oder nicht doch schon das Neue Testament? Die Ausgabe von Nestle-Aland verweist in Mt 3,17 und Lk 3,22 zum Ausdruck „der geliebte Sohn“ auf Gen 22,2. Vor allem aber ist es das Motiv, dass „Gott seines eigenen Sohnes nicht schonte“, welches in Röm 8,32 (mit demselben Verb *phéidomai*) und in Joh 3,16 aus Gen 22,16 aufgegriffen wird. Liegt dem nur eine relativ späte, ergreifende Geschichte zugrunde, deren hoher literarischer Rang unbestritten ist? Jak 2,21 erklärt die Rechtfertigung Abrahams durch die *Opferhandlung* der Darbringung seines eigenen Sohnes (vgl. Hebr 11,12 – das hätte F. ergänzend zu seiner positiven Erwähnung der lutheranischen Rechtfertigungslehre anführen sollen!). In einer zirkulären Argumentation sagt F., dass in der Zeit der Entstehung dieser Geschichte das Kinderopfer längst keine Frage mehr war. Dagegen geht der Text selbstverständlich davon aus, dass Abraham das von Gott geforderte „Darhöhen“ (so übersetzt Buber das hebräische *‘lh*) als Schlachtopfer aufgefaßt hat. Wichtig ist für die gesamte Heilsgeschichte jedenfalls, dass das Tieropfer in dieser Geschichte als Symbolhandlung für die Hingabe seiner selbst verstanden wird (Abraham hätte ja mit Isaak noch mehr hingegeben als nur sein individuelles vergängliches Leben).

Zu 24,1-67 bemerkt F., dass „von unserer zweifellos nachexilischen Erzählung verbucht [werde], dass Isaak innerhalb seiner Sippe heiratet“ (S. 32). Konnte es nicht auch schon vor Esra und Nehemia das Problem der Mischehen gegeben haben?²² Wie soll man sich vorstellen, dass in nachexilischer Zeit Geschichten über Ursprung und Identität Israels einfach erfunden worden sind? Die Völkerkunde konnte noch bis in unsere neuere Zeit feststellen, dass Nomaden und Halbnomaden die Geschichten ihrer Vorfahren über Jahrhunderte mündlich von Generation zu Generation überlieferten. – Zu 27,1-40 attestiert F. dem Patriarchen Isaak ein archaisch-magisches Segensverständnis. Innerbiblisch aber geht es um die Segensverheißung an Abraham und „seinem Samen“ (Gen 13,15; 17,8; vgl. Gal 3,16)²³. Ob der doch noch gespendete Segen für Esau ein „vaticinium ex eventu“ (S. 38) darstellt oder nicht, entscheidend ist die geoffenbarte und inspirierte Heilsaussage. Auch die folgenden Anmerkungen F.s (z.B. zu 28,10-22, S. 40: „Grundschicht des Textes dürfte die

²¹ Wohlgermerkt: nicht der Text, sondern die Erzählung wird als „relativ spät“ bezeichnet.

²² Zu Num 25,1-5 gesteht F. das Problem auch für die Königszeit zu, allerdings nur als subjektiv empfundenenes (S. 206).

²³ Wegen der Argumentation in Gal 3,16 hätte die Herder-Bibel anstatt „deinen Nachkommen“ besser wörtlich übersetzen sollen „deinem Samen“ oder – falls man das dem Leser nicht zumuten will –, deiner Nachkommenschaft.

Gründungslegende ... sein“ etc.) gehen an dieser christlichen Sicht der Bibel vorbei.

Zu 29,31 - 30,24 finden wir wieder ein Vorzugswort dieser Anmerkungen: „Der überaus komplizierten Frühgeschichte Israels ... hat folglich eine nicht weniger komplizierte und dynamische Familiengeschichte zu entsprechen“ (S. 42). Die Frage ist, ob es sich um eine nachträgliche Konstruktion oder um erzählte Geschichte handelt, die zwar nicht „überaus kompliziert“ sein muß, aber doch sehr vielfältig sein kann. „Volks- und Stammesgeschichte ist biblischem Denken nur als ausgeweitete Familiengeschichte verständlich“ (ebd.). Offensichtlich wird hier dem historischen Geschehen der Volks- und Stammesgeschichte die legendäre Familiengeschichte als Erfindung „biblischen Denkens“ gegenübergestellt.

Wie schon im Teil 1 der Rezension bemerkt, sieht F. im Gegensatz zu J. Ebach²⁴ in der Josefsgeschichte „lediglich eine redaktionelle Einheit“ und bemerkt, dass „die Endredaktion den Textkomplex zu einer weisheitlichen Lehrerzählung geformt [hat]“ (S. 53). Nach F. folgt Josef den Maximen der biblischen Weisheitsliteratur als Idealbild eines jungen Mannes und Repräsentanten der Weisheit „vorbehaltlos“ (gegenüber der Versuchung durch die erfahrene verheiratete Frau!) – wogegen EBACH die tatsächliche innere Spannung der Geschichte darin aufweist, dass auch Josef einen Lernprozeß durchgemacht hat.

Das Buch Exodus

Der despektierliche Ton der Erklärungen setzt sich fort: die übliche volks-etymologische Deutung des Namens „Mose“ wird als biblisch-hebräische „Wortspielerei“ bezeichnet (S. 75). In Teil 1 wurde schon die Frage des am brennenden Dornbusch geoffenbarten Gottesnamens besprochen. Dieser Name wird im Text selbst vom Verb *hājāh* hergeleitet (was aber wiederum eine Volksetymologie sein kann)²⁵ und gedeutet als „Ich werde der sein, der ich sein werde“ (nicht wie F. übersetzt: „Ich bin der, der ich [für euch] da sein werde“ S. 76). Dass damit „ein dynamisches ‘Dasein-Für’, tätig-hilfreiche Hinwendung“ (ebd.) bezeichnet wird, ist nur *ein* Aspekt. Der andere, von J. RATZINGER in *Jesus von Nazareth* erwogene Aspekt, ist der, dass der erbetene Name verborgen bleibt. Danach heißt es ja: „Der HERR-Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs sendet mich zu euch: das ist mein Name in Ewigkeit“ (Ex 3,15). Auch die Frage nach der Autorisierung zu der am brennenden Dornbusch erteilten Sendung, wird ja eigentlich abschlägig beantwortet: „Dies soll als Zeichen dienen, dass ich es bin, der dich sendet: Wenn du das Volk herausgeführt hast, werdet ihr Gott auf diesem Berg verehren“ (Ex 3,12) – anders gesagt: Ihr werdet schon sehen!

Dass nun aber die Übersetzung der Septuaginta „Ich bin der (ewig) Seiende“ „als verfehlt bezeichnet werden muss“ (so F. ebd.), ist einseitige Polemik. Wenn es in 3,14 heißt: „Sage den Söhnen Israels: Der ‘Ich-werde-sein’ sendet mich zu euch“, so

ist die hebräische Präfixkonjugation (*ʾəhjaʾeh*) nicht deckungsgleich mit unserem Futur und schließt die Bedeutung „Ich bin“ sprachlich und logisch mit ein. Natürlich ist das griechische *ho ōn* (der Seiende) eine weitere Ausdeutung, die den Strom griechischen Denkens seit Parmenides einfließen lässt und in das Neue Testament hineinwirkt bzw. aufgegriffen wird, aber das als „verfehlt“ zu bezeichnen, verfehlt wiederum ein dynamisches, gesamt-biblisches Verständnis der fortwirkenden und sich-fortschreibenden Offenbarung. In Offb 11,17 wird der Pantokrator bezeichnet als *ho ōn kai ho ēn* [der ist und der war] wobei die Imperfektform *ēn* der hebräischen Präfixkonjugation entsprechen würde: man sieht, wie die Aspekte hier gerade zusammenfallen sollen.

Auch das zweifellos rätselhafte Ereignis in Ex 4,24-26 sollte man mit mehr Respekt behandeln. „Möglicherweise ist eine alte midianitische Erzählung von einem aggressiven Nachtdämon, den lediglich ein apotropäischer Blutritus und eine formelhafte Erklärung abzuwehren vermögen, auf Jah(..) übertragen worden“ (S. 79). Fest steht, dass zumindest die frühjüdische Tradition (also die letzten Jahrhunderte vor Christus) im Blut der Beschneidung eine Sühne für das Bestehen Israels vor Gott gesehen hat – zusammen mit dem täglichen Tamidopfer, dem Blut des Pascha und dem Blut des großen Versöhnungstages. Das stimmt überein mit der allgemeinen Bedeutung des Blutes als dem Sitz der Seele, so dass das Blut nur am Altar, das heißt für den HERRn, ausgegossen werden darf. Die Berührung des menschlichen Leibes mit Blut finden wir bei der Priesterweihe Aarons und seiner Söhne in Ex 29 – und bei der Darbringung des Blutes Christi über seinen eigenen Leib (nach Heb 9,11-14). Man sollte also die zunächst rätselhafte Bezeichnung „Blutbräutigam“ in Ex 4,26 nicht auf „möglicherweise ... dunkle, ‘dämonische’ Züge“ zurückführen, welche „die Israeliten auch ihrem Gott attestiert [haben]“ (so F., S. 79). – Weiter behauptet F.: „Ob Zippora Mose berührt und anspricht (V. 25), wie meist angenommen wird, oder aber Jah(..), muss letztlich offen bleiben. Der Text lässt beide Möglichkeiten zu“ (ebd.). Im Text steht, dass Zipporah „seine beiden Beine“ (Dualform; gemeint ist die Scham) berührte, wobei „seine“ sich zwar syntaktisch näherliegend auf ihren Sohn, inhaltlich aber eher auf Moše bezieht, wie mit gutem Recht meist angenommen wird. Dieser war ja vom Tod bedroht und sollte entschützt werden. Dass sie die Scham JHWHs berührt haben soll, ist eine abenteuerliche Idee, auf die man nur kommen kann, wenn man dem Gott Israels dunkle, „dämonische“ Züge zuschreiben will.

Zu Ex 13,17 - 14,31 bemerkt F.: „Der Text ist nicht einheitlich, sondern eine kunstvoll-komplizierte redaktionelle Größe“ (S. 91). Nun, wenn der Text kompliziert ist, dann ist er nicht kunstvoll, sondern künstlich, wenn er aber kunstvoll ist, dann hilft die Struktur dem Leser bzw. Hörer des Gotteswortes. Ch. DOHMEN zeigt in seinem Kommentar zum Buch Exodus²⁶ Strukturen, welche den Nachvollzug und das Gedächtnis stützen. Zum Beispiel: 19-24: Gottes Offenbarung und Bundesschluss (a); 25-31: Anweisung für das Heiligtum (b); 32-34: Goldenes Kalb und Bundeserneuerung (a’); 35-40: Errichtung des Heiligtums (b’). In einer Zeit, da man kaum Bibliotheken hatte, und

²⁴ J. EBACH, *Genesis 37-50*, HThKAT zu Gen 37 – 50 (Freiburg 2007).

²⁵ Aus Namen wie Eli-jahu und Jirm-jahu (griechisch: Elias und Jeremias) könnte man schließen, dass Ja-hu sagen will: Er ist „Ja“ – man vergleiche die Silbe *Ka*, welche in Ägypten das göttliche Leben bezeichnet.

²⁶ CH. DOHMEN, *Exodus 19-40*. HThKAT, Freiburg 2004.

wenn, dann nur in Form von Buchrollen, also nicht mit Inhaltsverzeichnis zum Aufschlagen, wurden solche parallelen, manchmal konzentrischen Strukturen bewusst angewandt, um den Text geistig „in den Griff“ zu bekommen. Wenn es sich um eine rhetorische Struktur handelt, dann dient diese zugleich und vor allem der Logik des Gedankenganges. So sind diese Strukturen auch für den heutigen Leser wertvoll.

Leider bietet der Kommentar der neuen Herder-Bibel dem Leser diese Hilfe zu wenig. Wer zum Beispiel einmal die Struktur des Markusevangelium vor Augen hat, ist nicht mehr nur mit einem Sammelsurium von Ereignissen konfrontiert, sondern folgt einem Weg mit einem „roten Faden“, einem fortlaufenden Thema, welches sich in übersichtlichen Schritten entfaltet. Für den Römerbrief gibt F. zwar die bekannte und einsichtige Einteilung nach Themen an, aber nicht die rhetorische Struktur, das heißt die Entfaltung des Diskurses (etwa nach F. Vouga oder Ph. Rolland). Die vorgeschlagene Struktur kann natürlich verbesserungswürdig sein, aber sie wird doch dem Leser einen ersten Überblick schenken und den Einstieg erleichtern. – Ansonsten gibt F. noch für den Hebräerbrief eine Einteilung an, die aber längst als widerlegt und verfehlt gelten sollte (dazu später!). Der Grund, warum die Struktur des jeweiligen Textes dem Leser zu wenig geboten wird, ist in der Vorentscheidung zu sehen, dass die Texte meist erst nachträglich zu einer Einheit redigiert worden seien, welche die ursprüngliche Aussage nicht wahr. Wenn man vor allem hinter den Text gehen will, dann interessiert die Struktur des vorliegenden natürlich weniger.²⁷

Zurück zum Exodus: modern-fahrig Formulierungen wie das Erfahren der Nähe Jah. (S. 94) entsprechen nicht dem konkreten Eingreifen Gottes für sein Volk („mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ Dtn 5,15; 26,8; vgl. 9,29; Ex 6,6; Ps 136, 12 etc.). Im Lied des Mose wird der HERR sogar als „starker Kriegsheld“ bezeichnet – was die LXX mit Rücksicht auf die philosophische Orientierung der hellenistischen Zeit zu einer *converse translation* veranlaßte: *kyrios syntribôn polémous* (der Herr, der die Kriege zerschlägt). Die Bemerkung F.s, dass diese Formulierung „alt-orientalischer Auffassung“ entspricht, hilft nichts, da das biblische Gottesbild grundlegend verschieden ist (was von F. freilich anders gesehen wird). Besser wäre es, darauf hinzuweisen, dass sich nach Jer 31,32 der Bund mit den Vätern durch die Führung mit starker Hand nicht als tragfähig erwies und ein Bund mit neuer Grundlage in Aussicht gestellt wird. – Wenn wir das Lied des Mose in den Tagen des Pascha singen, dann sehen wir in Christus den „starken Kriegshelden“, der das Rote Meer nicht mit starkem Arm teilt, sondern selbst eintaucht in das Meer der Passion, um uns innerlich aus der Sklaverei dieser Welt zu befreien.

Die verbreitete Ansicht, dass „es nach der Auffassung jener, die hier formulieren“ – gemeint ist das Verbot des Dekalogs, fremde Götter zu verehren – „durchaus andere gibt“ (S. 98; vgl. auch S. 232), kommt im Text nicht zum Ausdruck, zumindest nicht andere Götter als eine objektive Realität. Dass „nicht von explizitem *Monotheismus* hier die Rede [ist], sondern von *Monolatrie*“, kann für den *biblischen* Text nicht behauptet wer-

den. Natürlich gab es bei den Menschen im Lauf der Jahrhunderte Schwankungen (von den Hausgöttern Rahels in Gen 31,19 bis hin zum Synkretismus im Nordreich – vgl. 2 Kön 17,7-17 –, im Südreich und sogar im Tempel des Herrn: 2 Kön 23,6f.24). Aber das war nicht eine langsame Entwicklung hin zum Monotheismus, sondern mehr oder weniger Treue und Konsequenz im religiösen Leben. Davon zeugt auch Ri 5,8: die Wahl neuer Götter wird im Deborahlied als Verzweiflungstat angesehen. Keineswegs zeugt diese Stelle, wie F. meint (S. 309), vom monolatrischen Horizont des biblischen Textes.²⁸ Dass das kleine Volk Israel zwischen den mächtigen Kulturen in Mesopotamien und Ägypten überhaupt den Glauben an den *einen* Gott gewahrt hat, zeugt von einem mächtigen Ringen²⁹ – und einer besonderen Auserwählung durch Gott. Dies scheint F. zu relativieren, da er in der Anmerkung auf S. 233 die scharfe Abgrenzung zu den Göttern der Fremdvölker nur „aus Sicht der biblischen Autoren“ für notwendig erklärt. Das erinnert an die Theorie des Ägyptologen J. ASSMANN, der zufolge der Monotheismus als intolerantes und somit aggressives System den Frieden der Menschheitsgeschichte stört. Immerhin gesteht F. zu, dass „aus religionsgeschichtlicher Perspektive betrachtet die Konfrontation mit den Fremdvölkern freilich auch ein großer Gewinn für die Entwicklung der religiösen Vorstellungswelt Israels [war]“ (ebd.).

34,12-26 ist nach F. „möglicherweise eine ätiologische Kultlegende“ (S. 120 – sehr viele Kommentare beginnen mit „möglicherweise“, gefolgt von „vermutlich“). Nun ist der Schleier auf dem Antlitz Moses nach der Erklärung von 2 Kor 3,13f für uns passé, und die Erklärung desselben als ätiologische Kultlegende trifft nicht das Fundament unseres Glaubens. Aber insgesamt verkennt doch die Leichtfertigkeit, von ätiologischen Kultlegenden zu sprechen – bis hin zur Rückführung des späteren christlichen Kultes auf eine angebliche Einsetzung im Abendmahlssaal³⁰ –, den Ernst religiösen Lebens und die sorgfältige Treue zu den heiligen Überlieferungen.

Bundesschluss und Bundesblut

Für das gesamtbiblische Verständnis ist der Bundesschluss mit dem Buch des Bundes und dem Blut des Bundes in Ex 24 von grundlegender Bedeutung. F. kommentiert: „24,1-8 Das äußere Zeichen für den Bund ist das Blut (V. 6-8). Wird das Volk bundesbrüchig, hat es sein Blut verwirkt. Zum ‘Blut des Bundes’ (V.8) vgl. Mt 26,28 und Mk 14, 24“ (S. 105). Ist auch das Blut des Bundes im Abendmahlssaal ein äußeres Zeichen, dass das Volk sein Blut verwirkt, wenn es bundesbrüchig wird? Und stimmt diese Deutung überhaupt für den Bundesschluss am Sinai? Dass das Schreiten durch die zerteilten Hälften der geopfert Tiere in Gen 15,17 eine Art Selbstverfluchung im Fall des Bundesbruches darstellt, kann aus Jer 33,18f erschlossen

²⁸ Während der Kommentar zu Ri 5,8 von dem in TM, LXX und der Neo-Vulgata bezeugten Text ausgeht („Man erwählte sich neue Götter“), konjiziert die Herder-Übersetzung einen dahinterliegenden Text mit großem Eingriff in den Konsonantentext („Die Helden Gottes verstummten“).

²⁹ In der *Liturgia horarum* von 1971 wurden so manche Psalmverse als „unchristlich“ gestrichen, die von diesem geistigen Ringen zeugen.

³⁰ So z. B. F. HAHN, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*, Ev.Th. 27 (1967) 337-374; S. 352.

²⁷ Man kann das mit einer psychologisierenden Weise des Umgangs mit Menschen vergleichen, in der nicht ihre Aussagen, sondern die unbewusst verborgenen Motive analysiert werden.

werden. Das Ausgießen des Opferblutes an den Altar aber kann nur von Lev 17,11 her verstanden werden: das Blut symbolisiert die Seele als Träger des Lebens und darf nur dem hingegeben werden, dem es sich auch verdankt und schuldet.

Zu Lev 4,1 - 5,13 kommt F. noch einmal auf den „Blutritus“ zu sprechen, dem „nach herrschender Auffassung reinigende, sühnewirkende Kraft inne[wohnt]“ (S. 132). Ohne weitere Erklärung bekommt diese „herrschende Auffassung“ den Geruch des Magischen. F. erwähnt zwar zuvor, dass „das Blut Quelle und Sitz des Lebens“ (S. 130) ist, aber ohne auf Lev 17, 11 zu verweisen und den dort nachvollziehbaren Zusammenhang von Opfer, Altar und Sühne als Hingabe des Lebens im Zeichen des Blutes als Sitz der Seele.³¹ Der Altar als Opferstätte verbindet Gott und den Menschen, der eigentlich sich selbst zur Sühne Gott darbringen will.³² All dies bedenkend kann der Hebräerbrief in 9,18-22 Ex 24 aufgreifen und darlegen, wie das Opfer Christi nicht nur in derselben Symbolik der alttestamentlichen Opfer steht, sondern diese auch überhört und aufhebt. Dagegen würde die Deutung des Blutes als Zeichen der Selbstverfluchung (womöglich nach Mt 27,25!) die Erlösung geradezu ausschließen. – Eher sollte man darüber nachdenken, das Opfer in Ex 24 mit dem Blut des Lammes in Verbindung zu bringen. Wie schon besprochen, wird als Zeichen für die Mission der Befreiung aus Ägypten auf den Gottesdienst „auf diesem Berg“, also am Berg Sinai, verwiesen (Ex 3,12 – in 3,18 ist dieser „Gottesdienst“ als Opfer spezifiziert). Da das Blut des Lammes in Ägypten nicht an den Altar gegossen werden konnte, sondern nur an den Türpfosten, um so die Familie zu konsekrieren, sollte die Opferdarbringung in der Wüste komplementär gesehen werden, so wie das die Ereignisse am Sinai vergegenwärtigende Wochenfest bzw. Pfingsten das Pascha zur Vollendung führt.

Die sühnewirkende Bedeutung des Paschaopfers wurde in den sehr stark von theologischen Vorentscheidungen her geprägten Auseinandersetzungen um das Letzte Abendmahl immer wieder bestritten. JOACHIM JEREMIAS hat in seinem klassischen Werk über *Die Abendmahlsworte Jesu* nachgewiesen, dass in der zwischentestamentlichen Literatur dem „Paschaopfer“ (vgl. Mk 14,12; Joh 11,55) sühnewirkende Kraft zugesprochen worden ist. Dafür könnte man aber auch schon auf Ex 23, 18 und 34,25 verweisen: „Du sollst das Blut meines Opfers nicht zusammen mit Gesäuertem opfern.“ Dies steht im Zusammenhang der drei Feste, zu denen alle nach Jerusalem pilgern sollten. Ganz eindeutig ist in Ex 34,2 5 vom Paschaopfer die Rede. Außer in der Osteroktav (vgl. Dtn 16,3) ist der Ausschluss von Sauerteig nur bei Speisopfern vorgeschrieben (Lev 2,11). Der Text der Herder-Bibel verweist in Ex 23,18 auf 34, 25f, übersetzt aber unverständlicherweise nicht entsprechend dem TM und der LXX „das Blut meines Opfers“, sondern „das Blut meiner Opfer“ (ebenso in Ex 34,25: „das Blut meiner Schlachtopfer“, obwohl von dem einen Paschaopfer die Rede ist). – Schon in Ex 12,27 steht: „Ihr sollt sagen: das ist das Paschaopfer“ (*zæba t -pæsa t*).

Zu Ex 24,9-11: „Dann stiegen Mose und Aaron, Nahab und Abihu und siebzig von den Ältesten Israels auf den Berg. Sie schauten den Gott Israels, und unter seinen Füßen war es wie ein Gebilde von Saphir und wie der Himmel selbst in seiner Reinheit... Und als sie Gott geschaut hatten, da aßen und tranken sie.“ Dieses geheimnisvolle Mahl wird in der jüdischen Tradition metaphorisch gedeutet: die Gottesnähe wird wie ein Festmahl empfunden. Die christliche Tradition sieht das himmlische Hochzeitsmahl vorgedeutet – F. bemerkt: „Kein Vertragsabschluss ist im Alten Orient ohne Festmahl denkbar“ (S.105). Meint er etwa auch, der Gott Israels habe mitgegessen wie die Götter Babylons (vgl. Dan 14,3.6)?

Im Kontext des Erlösungsopfers ist der große Versöhnungstag in Lev 16 von großer Bedeutung. Er dient dem Hebräerbrief zur Deutung des Kreuzestodes Christi als priesterliches Versöhnungsopfer. Nach F. ist das Ritual erst nachexilisch belegt: das ist zum Teil ein *argumentum e silentio*, zum Teil ein zirkuläres Argument, da die betreffenden Texte in die nachexilische Zeit datiert werden. Dagegen sei „unbestritten sehr alt das darin eingebaute Sündenbockritual (V. 8-10,20-22)“ (S. 151). Auch dieses Argument dreht sich im Kreis. Weil dieses Ritual archaisch interpretiert wird, mit der magischen Vorstellung, als würde der Bock „die Sünden der Gemeinde und der Priester gewissermaßen an ihren Ursprungsort zurück[tragen]“, wurde es nach F. in die Praxis des zweiten Tempels „eingebaut“ (sic!). Dagegen ist zunächst zu sagen, dass der Ausdruck „Sündenbock“ im Text gar nicht vorkommt. Von den beiden zur Wahl gestellten Tieren fällt das Los auf das eigentliche, zum Opfer bestimmte, hochheilige Tier, dessen Blut an den Altar und auf die Bundeslade gegossen wird, um Sühne zu wirken. Dieses Sühnopfer dient dem Autor des Hebräerbriefes als „Schatten und Vorbild“ (vgl. 10,1) für Christus. Das andere, für Asasel bestimmte Tier veranschaulicht lediglich die beabsichtigte Wirkung der Reinigung. Nicht selten wird es, als Sündenbock missverstanden wie hier im Kommentar der neuen Herder-Bibel, auf Christus angewandt und überträgt falsche Vorstellungen auf das Werk der Erlösung.³³

Zum Buch Numeri

Zum Segen Aarons in Num 6,22-27 bemerkt F.: „Der sogenannte aaronidische Segen wird bis heute (v.a. in der Liturgie der protestantischen Kirchen) in christlichen Gottesdiensten gesprochen“ (S. 179). Während der Leser im biblischen Text der vorliegenden Übersetzung die sakralen Ausdrücke *qâhâl* bzw. *ekklesiá* (etwa in Dtn 23,2-4) und *‘edâh* bzw. *synagogê* (etwa in Num 8,20) mit dem profan-gemeinen Ausdruck „Gemeinde“ konfrontiert wird, wird im Kommentar den protestantischen Bekenntnisgemeinschaften der sakrale Titel „Kirche“ (aus: *kyriakê oikia*) zugestanden, den jene aus ihrer Ekklesiologie bzw. Anti-Ekklesiologie ursprünglich zurückweisen. Demnach wäre die Erlösung *sola fide* weder durch eine sichtbare Institution vermittelt noch fände sie in einer solchen Ausdruck. So ist es konsequent, wenn der *terminus technicus* „Kirche“ durch ein profanes Wort ersetzt wird: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will

³¹ Durch unsere Kenntnis des Blutkreislaufs als Träger des Sauerstoffs können wir die Symbolik noch besser nachvollziehen.

³² Was im Ritus der Handauflegung ausgedrückt sein kann (Lev 1,4; 3,13 etc.). Nach Augustinus: *sacrificium externum est signum sacrificii interni*.

³³ Vgl. F. PROSINGER, *Damit sie geheiligt seien in Wahrheit – wie wir erlöst werden*. Siegburg 2009, S. 94-96.

ich meine Gemeinde bauen“ (Mt 16,18 nach Luther, Elberfelder Bibel etc.), und: „Christus hat seine Gemeinde geliebt und sich für sie hingegeben“ (Eph 5,25). Wie viele Bräute hat denn der Herr, mit denen er *ein* Leib wird (vgl. Eph 5,31f)? Die Herder-Bibel hat zwar in Mt 16,18 und Eph 5,21-32 die Übersetzung „Kirche“, setzt aber für dasselbe Wort *ekklêsia* in Mt 18,17 das Wort „Gemeinde“.³⁴ Man kann natürlich den Ausdruck „Kirche“ für das Neue Testament reservieren (trotz der *ecclesia ab Abel* – vgl. *Lumen Gentium*) und auch in Apg 7,38 alttestamentlich „Versammlung“ belassen. In Apg 19,32.39f ist *ekklêsia* eine Versammlung im profanen Sinn. Ansonsten ist es aber angemessen, so wie die Übersetzer der LXX, wie Hieronymus oder auch Martin Buber verschiedene Worte, die nicht synonym sind, durch verschiedene Worte in der Übersetzung wiederzugeben: *qâhâl* mit *ekklêsia* und *‘edâh* mit *synagogê* – für beides setzt die Herder-Bibel „Gemeinde“. Während *qâhâl* allgemein die Gemeinschaft des Gottesvolkes bezeichnet, ist *‘edâh* in besonderer Weise die Versammlung zum festgesetzten Zeitpunkt der liturgischen Begegnung (vgl. *mô‘ed* in Gen 1,14) am Zelt der Bezeugung (*ohæl hâ‘edut*).³⁵

Das Buch Josua

Auch hier wird der Leser in einer Einführung mit der Andeutungen „einer Reihe von Bearbeitungen – deuteronomistischer wie priesterlicher Redaktoren ...“ konfrontiert (S. 271). „Tatsächlich“ soll die Geschichte anders verlaufen sein („ein lange andauernde[r], vorwiegend friedliche[r] Prozess“ ebd.). F. scheint den im Buch Josua berichteten Ereignissen kein *fundamentum in re* zuzugestehen. Was von ihm als eine Steigerung ins „Gigantisch-Phantastische“ (S. 274) abgewertet wird, ist für die Zeit der Kirchenväter Quelle göttlicher Offenbarung und Anlass theologischer Auslegungen.³⁶ – „Die Beschneidung“ habe sich „wohl erst in der Exilszeit zum Bekenntniszeichen der Zugehörigkeit zur israelitischen Kultgemeinde entwickelt“ (S. 276), d.h. dass all die Überlieferungen von Gen 17 bis zur Torah am Sinai nachträgliche „Kultätologien“ darstellen.

Zu 2,1-24 (S. 273): Nach F. stand „am Anfang“ – hier ein Druckfehler – „die Geschichte von einem Besuch zweier Israeliten bei einer kananäischen Bordellbesitzerin, die ihre ‘Kunden’ mit einer List feindlichen Nachstellungen entzieht. Sukzessive Bearbeitung hat daraus eine auf die bevorstehende Landnahme ... bezogene Episode geformt ... Mt 1, 5 räumt der durch

deuteronomistische Bearbeitung der alten Vorlage zur überzeugten Bekennerin des geschichtsmächtigen Gottes Israels stilisierten Rahab (V. 9-11) einen Platz im Stammbaum Jesu ein ...“. Und wenn nun Rahab tatsächlich von den außerordentlichen Ereignissen beim Exodus Israels aus Ägypten gehört hat und ein frühes Beispiel der Dirnen darstellt, die noch vor den Schriftgelehrten in das Königreich des Himmels einziehen (vgl. Mt 21, 31f)? Aus vielen Bemerkungen geht hervor, dass F. die Geschichtlichkeit des Exodus anzweifelt („ein kaum mehr geschichtlich fassbares Ereignis“ S. 74). Aber ist es wahrscheinlich, dass dieses „Urbekenntnis Israels“ – wie F. richtig schreibt (ebd.) und auf Hos 12,10 verweist – einfach erfunden worden ist? Wie steht es denn um die tatsächliche Geschichtsmächtigkeit des Gottes Israels, wenn die betreffenden Erzählungen nur phantastische Erfindungen zur Begründung einer nach-exilischen Identität darstellen? Und ist es wahrscheinlich, dass „die alte Vorlage“ eines Bordellbesuchs bis zur deuteronomistischen Stilisierung 600 Jahre lang aufbewahrt worden ist? Es geht nicht darum, sich biblizistisch auf jedes Detail in wortwörtlicher Auslegung zu versteifen – vor allem nicht in der Ur- und Frühgeschichte Israels –, aber wenn Matthäus weitere 600 Jahre später Rahab einen Platz im Stammbaum Jesu „einräumt“,³⁷ dann sollte man doch mit solchen „Zu-Fällen“ und außerordentlichen Fügungen in der Heilsgeschichte rechnen. In Jos 6,25 wird noch einmal betont, dass „Rahab, die Hure, ... in Israel wohnen blieb bis auf den heutigen Tag“. Es geht nicht nur um den „roten Faden“ in Jos 2,18, über den uns die Kirchenväter so tief sinnige Deutungen schenkten, sondern um die theologische, vom Heiligen Geist inspirierte Würdigung Rahabs in Hebr 11,31 und Jak 2,25.

Insgesamt ist zu kritisieren, dass der vorliegende Kommentar den Text der Heiligen Schrift desavouiert. Der katholische Theologe ist sich durchaus bewusst, dass das Ziel der göttlichen Offenbarung in der Heilsgeschichte und der damit verbundenen Heilswahrheit besteht. Man muss sich nicht an einzelne Details klammern und darf auch mit Ausschmückungen rechnen, welche die Aussageabsicht hervorheben wollen. Zugleich sollte man aber auch nicht ausschließen, dass sich diese Einzelheiten und noch viel mehr außerordentliche Zeichen tatsächlich ereignet haben. Jedenfalls ist die Art des Kommentars von F., die Großtaten des HERRn im Bekenntnis Israels in das Reich der deuteronomistischen und priesterlichen Phantasie zu verbannen, mit dem biblischen Glauben der Synagoge und der Kirche nicht vereinbar.

Fazit zur Geschichte und zum Gott Israels

Im Kommentar der Herder-Bibel gibt es freilich auch die eine oder andere sinnvolle Anmerkung zur historischen Situation und zum Verständnis des Textes. Besonders zahlreich und hilfreich sind die Anmerkungen in den beiden Makkabäerbüchern. Aber insgesamt ist dem Kommentar zu entnehmen, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bis in die Zeit des Exils nicht der eine und einzige Gott ist, der Himmel und Erde geschaffen hat, sondern ein lokaler, territorial gebundener Gott, der in sei-

³⁴ In der Apostelgeschichte wird *ekklêsia* 20 Mal mit „Gemeinde“ und nur in 20,28 mit „Kirche“ übersetzt; in den Paulusbriefen 64 Mal mit „Gemeinde“, nur in 1 Kor 10,32; 15,9; Gal 1,13 und immer in Eph – insgesamt 9 Mal – mit „Kirche“; in Phil 3,6 „Kirche“, in 4,15 „Gemeinde“; in Kol 1,24 „Kirche“, in 4,15f „Gemeinde“; in 1 Tim 3,5; 5,16 „Gemeinde“, in 3,15 „Kirche“; in 1 Kor 14,34 „Versammlung“. Das ist schon mehr Interpretation als Übersetzung – z.B. eine angeblich fortentwickelte Ekklesiologie in Eph etc. Sogar in Hebr 12,23 steht „Gemeinde“. Wer gewohnt ist, bei den *prebyteroi tês ekklêsias* in Jak 5,14 an die Priester der Kirche zu denken, liest in der Herder-Bibel von den Ältesten der Gemeinde.

³⁵ Ich gehe aus von einer Verwandtschaft der Wurzeln *ʾd* und *‘wd* (vereinbaren und bezeugen – *jod* und *wav* sind schwache Konsonanten).

³⁶ Man lese etwa den Kirchenschriftsteller ORIGENES zum Fall Jerichos: *Homilia* 6,4 (PG 12, 855f).

³⁷ Konnte er das einfach erfinden? Der Stammbaum Davids stand auch im 1. Jhd. im Interesse der Öffentlichkeit.

nem Land ausschließlich verehrt werden soll (Monolatrie), und noch mit irrationalen, also typisch heidnischen Zügen behaftet ist. Nun könnte man sagen, dass es nicht auf das Alter ankommt, sondern auf das Endergebnis als Vorbereitung auf das Kommen des Messias. Aber um schließlich in hellenistischer Zeit auf ein monotheistisches Gottesbild zu kommen, bräuchte man nicht die besondere Bindung an Abraham und Mose. Für die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge ist es wesentlich, dass Abraham tatsächlich aus seinem Land, seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhaus herausgerufen wurde, und unterwegs war in ein Land, das ihm allererst verheißen war (vgl. Gen 12,1 und Hebr 11,8f). Diesem Abraham und seinem Nachkommen gilt die Verheißung, welche sich in Christus erfüllt (vgl. Gen 12,2f und Gal 3, 16).³⁸ Wenn diese ganze Vorgeschichte nur eine Fiktion deuteronomistisch-priesterlicher Kreise der Nachexilszeit wäre, so könnte man mit F. zwar „aus religionsgeschichtlicher Perspektive“ von einem „Gewinn für die Entwicklung der religiösen Vorstellungswelt Israels“ sprechen (S. 233), aber nicht von einem außerordentlichen Heilshandeln Gottes. Dann wäre aber auch die religiöse Vorstellungswelt des Jesus von Nazareth in ihrer Rückbeziehung auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs höchstens eine glückliche Weiterentwicklung aus religionsgeschichtlicher Perspektive, nicht aber das letztendliche Sprechen im Sohn, nach dem vielfachen durch die Väter und Propheten (Hebr 1,1-3).

Die Ketubim bzw. die übrigen Schriften

Ijob („religionsgeschichtliche Sicht“)

Zu Ijob 1,6 (S. 742) bemerkt F. zunächst richtig, dass das Wort „Satan“ (heb. *śātān*) Widersacher und Ankläger bedeutet. Dann vergreift er sich angesichts des ernstesten Themas, da hier von dem Ankläger (mit Artikel) die Rede ist, im Ton und kommentiert, dass dieser nach dem Exil zum himmlischen Ankläger „avanciert“. Dann verliert der Satz seine Syntax: „... er aber bereits in 1 Chr 21,1 eine weitere Wandlung zum Widersacher und Versucher des Menschen durchgemacht hat“³⁹. Schließlich findet die angebliche Dekadenz im Neuen Testament ihren Tiefpunkt: „... aber keineswegs schon jene widergöttliche Macht darstellt, als den ihn das NT begreift“⁴⁰. Heißt das nicht, dass das Neue Testament in seinem „Begreifen“ sich gegenüber der ursprünglichen Bedeutung vergreift? Der katholische Grundsatz lautet: *Novus in Vetere latet, Vetus in Novo patet* (das Neue Testament ist im Alten verborgen, das Alte wird im Neuen offenbar). Das Kriterium für das Verständnis ist das Begreifen des Neuen Testaments.

Neben dem Thema der Schöpfung, welches von Gen 1,1-3 her seine Inklusion, Vollendung und Überhöhung in Offb 21,1ff findet, begleitet das gesamtbiblische Denken auch die Wirklichkeit des Widersachers, sein Auftreten (Gen 3,1ff) und seine endgültige Überwindung (Offb 20-22): „Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, das ist der Teufel und der Satan“ (Offb

20,2; vgl. 12, 9). Avancierte da nur ein weltlicher Widersacher zu einem himmlischen Ankläger und schließlich einem Teufelsmythos? Nach der Anmerkung F.s zu Offb 12,3-4a (S. 1833) ist „der in V.9 mit dem Teufel identifizierte ‘große Drache’ aus religionsgeschichtlicher Sicht ein später Nachfahr des aus alttestamentlichen Texten als Repräsentation des Bösen bekannten mythischen Seeungeheuers ...“⁴¹. Bei einem so wichtigen Thema Verwirrung zu stiften bedeutet, den Zugang zur biblischen Botschaft zu hindern. So sehr sich der Rezensent auf eine Ausgabe der Herder-Übersetzung mit einem neuen Kommentar und Erläuterungen gefreut hat, so muss man nun leider feststellen: diese Bibel sollte man weder zur Neu-Evangelisierung noch zur Glaubensvertiefung weitergeben!

Dabei könnte der Bibelleser durch eine gute Anmerkung zu Ijob 1, 6 durchaus über volkstümliche und unerleuchtete „fromme“ Vorstellungen hinausgeführt werden. Im Hinblick auf Hebr 7,25 können wir erkennen, dass die Gegenwart eines Entgegen-tretenden und die eines Eintretenden (*en-tyrchánein*) zwischen Gott und der Seele nicht eine von außen her auferlegte Macht oder ein widriges bzw. günstiges Schicksal darstellt, sondern der Unheils- bzw. Heilssituation der Seele entspricht. Nach Offb 12,10 wurde mit dem Sieg Christi grundsätzlich gestürzt „der Ankläger unserer Brüder, der sie Anklagende im Angesicht unseres Gottes bei Tag und Nacht“. Es liegt aber nach wie vor an uns, ob wir dem Widersacher (*ho antikeímenos* 2 Thess 2,4) Gelegenheit zur Anklage bieten: 1 Tim 5,14; Tit 2,8.

Kohelet

Wiederum postuliert F. in der Einführung verschiedene Herausgeber, um dann aber auch „möglicherweise“ das „Werk eines einzigen Autors“ zu erwägen (S. 902). Die von ihm vorgestellte Einteilung des Buches entspricht der von L. Schwienhorst-Schönberger,⁴² allerdings ohne die Stellenangaben für die Abschnitte, welche dem Leser doch eine große Hilfe bieten würden. Aber auch eine „kleine“ inhaltliche Verschiebung ist festzustellen: „im vierten und letzten Teil ruft Kohelet zu tatkräftigem Handeln und Lebensgenuss auf“⁴³ – dagegen schreibt L. Schwienhorst-Schönberger: „9,1-12,7 *applicatio* Aufruf zur Freude und zu tatkräftigem Handeln“⁴⁴. Nachdem Kohelet die Suche nach Lebensgenuss in „1,3 - 3,22 *propositio* Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks“ als Illusion entlarvte, rät er am Ende dazu, inmitten der Hinfälligkeit unseres Lebens Gutes zu tun und die trotz allem immer wieder geschenkten kleinen Freuden des Alltags dankbar anzunehmen. Dazu kommt noch, dass nach F. der Verfasser des Buches „gut alttestamentlich ein Leben nach dem Tod [leugnet]“ (ebd.). Dagegen kommentiert L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER zu der entsprechenden Stelle in 3,22, dass nicht das Weiterleben nach dem Tod grundsätzlich geleugnet wird, sondern die menschlichen Überlebensstrategien. Koh 9,5f wendet sich gegen die Phanta-

³⁸ Immer wieder kommt Papst Benedikt XVI. in seinen Katechesen und Predigten darauf zu sprechen, dass der Gott Abrahams und der Hebräer nicht an einen Ort gebunden ist.

³⁹ Offensichtlich echauffiert das Thema: „Im Netz, das sie gelegt, verfang sich ihr eigener Fuß“ (Ps 9, 16).

⁴⁰ So hat es schon Weish 2, 24 begriffen!

⁴¹ Die Bedeutung der vergleichenden Religionsgeschichte in der katholischen Theologie wird noch behandelt werden.

⁴² L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*. HTHKAT, Freiburg 2004.

⁴³ Ebd. – F. erklärt zwar noch, dass echte Freude etwas gänzlich anderes ist als das äußerlich glanzvolle Leben, aber der Titel „Lebensgenuss“ ist zumindest missverständlich.

⁴⁴ Ebd. (in: Einleitung, Struktur)

sien Ägyptens über ein eschatologisches Totenreich und ruft auf zum Handeln im Hier und Jetzt. Überhaupt sollte man bedenken, dass sich das Alte Testament durch die radikale Distanz zu jeglichem Totenkult nicht grundsätzlich gegen das Weiterleben des Menschen nach dem Tod ausspricht, sondern Israel vor vorreiligen und rein menschlichen Phantasien bewahren will. Außerdem stand das ägyptische Totenreich stark im Zeichen einer Apotheose des Pharaos, was in der Bevölkerung auch auf Skepsis stieß.⁴⁵ Die nüchterne Haltung Kohelets gegenüber vorchristlichen Unsterblichkeitsphantasien, gepaart mit der dankbaren Annahme der kleinen Freuden des Alltags und dem Aufruf zu gutem Handeln ist eine wertvolle *praeparatio evangelica* – nach F. wäre der Kohelet als Aufruf zu Lebensgenuß angesichts einer bloßen Diesseitigkeit in der Bibel ein Fremdkörper.

Das Buch der Weisheit

Die eindeutige Bezeugung der Unsterblichkeit im Buch der Weisheit musste F. folgerichtig relativieren. Wenn Kohelet diese angeblich „gut alttestamentlich leugnet“, dann kann sie jetzt nicht „gut alttestamentlich“ bezeugt werden. Zunächst gehört nach F. – wie schon in Teil 1 besprochen – dieses Buch nicht mehr so richtig zum Alten Testament, ist „deuterokanonisch“ und „fand erst nach einiger Zeit unbestritten und offiziell Aufnahme in den christlichen Kanon der Bibel“ (S. 925 – auf S. 3 gibt er für den Osten das 7. Jht. an!). Noch einmal sei auf die Liste der *Loci citati vel allegati* im *Novum Testamentum Graece* von NESTLE – ALAND verwiesen, wo für die *Sapientia Salomonis* zwei Spalten mit zahlreichen Bezügen aus diesem im ersten Jahrhundert offensichtlich gut bekannten und geschätzten Buches in allen Schriften des Neuen Testaments angegeben werden. – Sodann relativiert F. die ausführlich bekundete und begründete Lehre von Lohn und Strafe in einem Leben nach dem Tod⁴⁶: „entwickelt ... erstmals in der biblischen Tradition die Idee eines Totengerichts und formuliert vorsichtig die Hoffnung auf ein Leben jenseits der Todesgrenze für die Gerechten“ (S. 925). Nachdem F. das Buch der Weisheit in die „erste Hälfte des 1. Jhs. n. Chr.“ datiert, widerspricht er sich in seinem Kommentar zu 2 Makk 7,9 (richtig datiert in die Zeit nach 124 v. Chr.): „Hier und an anderen Stellen des Buches wird erstmals im AT die Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten formuliert“ (S. 721; vgl. S. 195) – wobei die von der Mutter und ihrer sieben Söhne bezugte Sicherheit (Verse 7.9.11.14.20) angesichts der grausamen Martern nicht nur eine vage Hoffnung darstellt. Die grundsätzliche Erklärung zur Auferstehung der Toten in 2 Makk 12,44-46 läßt F. ohne Kommentar.

Außerdem ist zu fragen, woher die Gruppe der Pharisäer (und Essener) ihren Glauben an die Auferstehung und die Welt der Geister zur Zeit Jesu (vgl. Mk 12,18-27) und des hl. Paulus (vgl. Apg 23,6-8) bezog, wenn zu demselben Zeitpunkt das Buch der Weisheit „die Hoffnung auf ein Leben jenseits der Todesgrenze“

erstmalig vorsichtig formuliert. Offensichtlich wurden von ihnen, im Unterschied zu den Sadduzäern, auch die „übrigen Schriften“ des späteren Kanons zur Überlieferung des Glaubens Israels gerechnet. Natürlich hatten auch die später nicht als kanonisch anerkannten Bücher (wie etwa Henoch oder die Jubiläenbücher) hohes Ansehen.

Während im Kommentar der neuen Herder-Bibel der Brückenschlag des Alten zum Neuen Testament auf diese Weise sabotiert wird, meint F., „der Verfasser [des Buches der Weisheit] wagt den Brückenschlag zu den hellenistischen Göttinnen-Kulten, etwa zum Isiskult und zu den Mysterienreligionen“ (S. 925). Vielleicht ist hier der Wunsch des Ägyptologen der Vater des Gedanken, jedenfalls ist er dem Text diametral entgegengesetzt. Es ist etwas anderes, in den heidnischen Mythen und Mysterien den *lógos spermatikós* zu entdecken, die ansatzweise Ahnung und Sehnsucht nach dem sich in Christus offenbarenden Logos, oder einer biblischen Schrift eine solche Annäherung zu unterstellen. Und das ausgerechnet in dem Buch, welches so stark von der hellenistisch-philosophischen Kritik der Mythen geprägt ist! Nach dem tief-philosophischen Hymnus auf die Weisheit (7,22 - 8,1) ist die eheliche Gemeinschaft mit derselben in 8,9ff allen mythischen Vorstellungen und Kulten fern. Noch dazu werden diese öfter, vor allem in Kap. 13 ausdrücklich als Torheit entlarvt. Zu 13,1 - 15,19 bemerkt F. in gut aufklärerischer Manier: „Dass Israel sich erst nach einem jahrhundertelangen, komplizierten Prozeß zum Monotheismus durchgerungen hatte, konnte dem Verfasser dieser ebenso naiven wie überheblichen Götzenpolemik natürlich noch nicht bekannt sein“ (S. 938). Es ist ja richtig, dass die Polemik gegen die Götzenbilder in Jes 40-55 und auch in Weish 13 die durchaus auch vorhandene „Theologie der Ikonen“ etwa als Vergegenwärtigung des göttlichen *Ka* in Ägypten trifft, sicher aber doch den volkstümlich-heidnischen Aberglauben im allgemeinen. Die Missionare wissen ja auch um die abergläubischen Praktiken rund um die Heiligenstatuen sogar innerhalb des katholischen Raums. Im übrigen zeigt die Lektüre der Kommentare F.s immer deutlicher, wie zirkulär all die Argumente um den „jahrhundertelangen, komplizierten Prozeß“ sind: die Voraussetzungen beweisen den Beweis und der Beweis die Voraussetzungen. Und natürlich kann ein Verfasser „dieser ebenso naiven wie überheblichen Götzenpolemik“ nicht vom Heiligen Geist inspiriert gewesen sein. Auch der Herder-Verlag sollte sich darüber im Klaren sein, dass in seiner Bibel das heilige Buch der Christen übel kommentiert und der christlich-biblische Glaube nicht gefördert, sondern zersetzt wird.

Das Hohelied

Nach F. stellt das Hohelied „nach heutigem Verständnis eine Sammlung von Liebesliedern dar“ (S. 914). Was versteht er unter „heutigem Verständnis“? Leider ist heutzutage das tiefere Verständnis für die Symbolik der Geschlechter weitgehend geschwunden. In Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament kommt *Yair Zakovitch* auf Grund eingehender Analyse zu dem Ergebnis, dass diese Sammlung von Liedern, auch wenn sie möglicherweise zunächst verschiedene Liebeslieder waren, schon bei ihrer Aufnahme in die Ketubim des Tanak „noch vor der Endredaktion eine gezielte Allegorisierung erfahren hat“.⁴⁷ Da kein Bräutigam erwähnt ist, kann der Hirt, der König, der Liebhaber auf Gott bezogen werden; die Frauengestalt als Tochter Jerusalems und Sions auf Jes 1,8; 37,22 und Zach 2, 14; 9,9; der Weinberg auf Jes 5,1-7 etc. Die Beschwörung „bei den Gazellen“ (*Zeva'im*) ist Allusion auf den HERRN Zebaot,

⁴⁵ Dass das Volk von der Staatsreligion nicht immer überzeugt war, zeigen Keilschriften auf Tontafeln von einem Gerichtsprozess aus dem Jahr 1111 v. Chr.: aus den 'hochheiligen' Gräbern der Pharaonen raubten Bauarbeiter wertvolle Grabbeilagen, in Zusammenarbeit mit reichen Kaufleuten und hohen Staatsbeamten.

⁴⁶ M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6*, Roma 1991.

der „Myrrhenberg“ erinnert an den Berg Moriah (har hamor – har hamoria 2 Chr 3,1; Gen 22,2; im Midrasch: an den Ort, wo das Räucherwerk dargebracht wird, wie es heißt: ich gehe mit zum Myrrhenberg und zum Weihrauchhügel Hld. 4,6) – während F. hier ausführlich die Metaphern für den Beischlaf erklärt. Gegen seine Aussage, „Das ‚Lied der Lieder‘ feiert die erotisch-sexuelle Liebe zwischen Mann und Frau – wohl kaum lediglich ihre bräutlich-eheliche Variante! – als einen Weg zur Rückkehr in gewissermaßen paradiesische Zustände ...“, richtet sich schon Rabbi Akiba (T Sanhedrin XII 10): „Wer aus dem Hohelied kunstreich vorträgt beim Gelage und es zu einem Singsang macht, der hat keinen Anteil an der künftigen Welt“. Während die Rabbinen sagten, das Hohelied muß verwahrt werden, bis die Männer der großen Versammlung kämen, um es auszulegen, glauben wir Christen, dass diese Männer schon gekommen sind. Der Wegbereiter Johannes sagt von Christus: „Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam“ (Joh 3,29), und Paulus sagt von diesem Bräutigam, dass er sich für seine Kirche hingegeben hat, um sie für sich als reine, fleckenlose Braut zu bereiten (vgl. Eph 5, 25-27), so wie sie der Apostel Johannes am Ende herabsteigen sieht „aus dem Himmel von Gott, bereitet wie eine Braut für ihren Gemahl“ (Offb 21,2f).

Dagegen weiß F., dass das Hohelied ursprünglich in den Kanon aufgenommen ist, da „es den Liebenden [gelingt], ... auch ihrerseits Grenzen zu überschreiten, die Norm- und Wertvorstellungen nämlich einer patriarchalischen Gesellschaft.“ (ebd.) Bravo! Damit hat er den Beifall „nach heutigem Verständnis“ auf seiner Seite. Und er fährt in aufklärerischer Manier fort: „Wurde die theologische Botschaft dieses Textes durchaus noch von jenen verstanden, die das Hld in den Kanon der heiligen Schriften Israels einreichten, so war das Buch spätestens seit der zweiten Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. nur noch in allegorisch-typologischer Interpretation erträglich“ – da begann also schon das „finstere Mittelalter“! Interessant auch, dass nun nach F. „der Kanon der heiligen Schriften“ auch bezüglich der Ketubim (der übrigen Schriften) schon so früh fixiert gewesen sein soll. – Wer das Hohelied unter dem Vorzeichen liest, dass nach der ursprünglichen theologischen Botschaft dieses biblischen Buches die „Norm- und Wertvorstellungen einer patriarchalischen Gesellschaft“ überwunden werden sollen und dass hier „die erotisch-sexuelle Liebe“ gefeiert wird, „wohl kaum lediglich in ihrer bräutlich-ehelichen Variante (sic!)“⁴⁸, der muss durch die Schriftlesung, „bereichert“ durch hier besonders zahlreiche Anmerkungen mit einer platten Explizierung der zarten Andeutungen des Textes,⁴⁹ auf abwegige Gedanken kommen. Auch nach

⁴⁷ Y. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*. HThKAT, Freiburg 2004 – Leider geht dann der Kommentar zu den einzelnen Liedern nicht konsequent von dieser Erkenntnis aus.

⁴⁸ Dabei betont das Hohelied die Ausschließlichkeit der Beziehung von Braut und Bräutigam (6,9) in sarkastischer Polemik gegen die Vielweiberei Salomons: Hld 6, 8; 8, 11.

⁴⁹ Z.B. zu „4,13 Ein Park von Granatapfelbäumen: die Scham der Geliebten“; dazu in 4,3: „Das rote Innere der Frucht ist nun teilweise sichtbar.“

⁵⁰ Zudem ist die Kirche in der Dritten Welt kontaminiert durch eine (aus Europa importierte) „andinische“ oder „afrikanische“ Theologie, der gemäß die Geschöpfe nur in ihrer komplementären Ergänzung Gott verherrlichen können: also eine Mann nicht ohne eine Frau (man beachte die Reihenfolge!).

der Anmerkung zu Gen 38,9 scheint F. die christliche Sexualmoral nicht besonders zu schätzen: „Das Verhalten Onans, der seiner Schwägerin aus selbstsüchtigen Motiven den Beischlaf verweigert (V. 9), hatte schwerwiegende Folgen für die christliche Sexualmoral“ (S. 54). Der Rezensent würde den Postulanten und Novizen seines Klosters diese Herder-Bibel nicht in die Hand geben – nicht weil man dem Bild der Braut, der Schönheit ihres Leibes und der bräutlichen Vereinigung aus falscher Prüderie aus dem Weg gehen müsste, sondern weil dieses Geheimnis zu groß ist, um es der Profanierung auszusetzen, besonders in unserer hyper-sexualisierten Zeit schamloser Bildschirme.⁵⁰ *Tò mystérion toúto méga estín; sacramentum hoc magnum est* – „Dieses Geheimnis ist groß, ich sage dies aber im Hinblick auf Christus und die Kirche“ (Eph 5,32).

Religionsgeschichtliches Kuriositätenkabinett oder ein tief religiöses Buch, mehr noch, Gottes Offenbarung, Grundlage des Glaubens von Synagoge und Kirche? Was sollen Männer des jüdisch-christlichen Dialogs, wie Rabbi *Jacob Neusner*, denken, wenn in der Herder-Bibel der Glaube Israels und die Ehrfurcht vor dem heiligen Namen Gottes missachtet werden?

(Fortsetzung folgt!)

P. Franz Proisinger
Siervos de los Pobres
 C.P. 907, Cusco / Peru



KARL JAROS / ULRICH / VICTOR

Das Neue Testament
Wann? Wer? Wo? Was?
Eine Einführung

Augsburg, St. Ulrich Verlag 2011
 224 Seiten, kartoniert, EUR 19,95
 ISBN 978-3-86744-167-4

„Die Unkenntnis der Schrift ist die Unkenntnis Christi.“ Mit diesem Zitat des hl. Hieronymus beginnt das Vorwort der Verfasser. Über biblische Themen ist in letzter Zeit viel geschrieben worden. „Wir konnten jedoch fortlaufend feststellen, dass eine solche praxisorientierte Literatur oft sehr oberflächlich ist, auf einem erschreckenden Niveau Fragen abhandelt und vielfache Mängel aufzuweisen hat, da sie einerseits längst überholte wissenschaftliche Meinungen, die ihre Wurzeln in problematischen Denkansätzen des 19. und 20. Jhs. haben, weiter transportiert und gleichsam als gesicherte wissenschaftliche Ergebnisse den

heutigen Lesern verkauft, andererseits die fast zweitausendjährige Überlieferung der christlichen Kirchen, die Garanten der authentischen Botschaft der Heiligen Schrift sind, auf weite Strecken außer acht lässt“ (S. 7).

Das Ziel dieses Buches ist vornehmlich, Fakten darzustellen; wenn Vermutungen nicht auszuschließen sind, diese zu begründen. Dieses Buch basiert auf früheren Studien der beiden Autoren, die sie wieder kritisch aufnehmen und z.T. revidieren. Es soll nicht in erster Linie eine spirituelle Hilfe für den Leser sein, aber die historischen Fakten sind eine Voraussetzung für eine spirituelle Lektüre des NT.

Was ist das NT? „Die Frage kann: völlig neutral, polemisch und gehässig, und schließlich aus der Sicht des gläubigen Christen beantwortet werden“ (S.11). Aus einer neutralen Perspektive heißt die Antwort: Das NT ist eine Sammlung von Schriften aus dem 1. Jh. n. Chr., entstanden in der jüdisch-hellenistisch-römischen Antike, über das Leben und die Lehre des Jesus von Nazareth; zusammen mit dem AT ist sie die Hl. Schrift der Christen. Aus der Sicht des gläubigen Christen enthält das NT zusammen mit dem AT die Offenbarung Gottes.

Schriften aus ferner Zeit und fremder kultureller Umwelt sind schwerer zu verstehen als zeitgenössische Publikationen. Deshalb sind historische Informationen für den Leser wichtig. Ein Beispiel dazu: Die Szene der Salbung Jesu in Bethanien (Joh 12,1-3) erscheint auch dem heutigen Leser auf den ersten Blick verständlich, aber nur dem, der über altorientalische Bräuche Bescheid weiß, wird hier deutlich, dass der Geruch „kostbaren, echten Nardenöls“ die Nähe Gottes symbolisiert.

Vor der Behandlung des eigentlichen Themas werden die Grundzüge der jüdischen Religion und der hellenistisch-römischen zeitgenössischen Religionen skizziert. Zu dem Schicksal nach dem Tod bei den Letzteren heißt es: „Die Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod waren so vielfältig wie in der heutigen relativistisch geprägten Welt. Bei vielen herrschte der Gedanke vor, dass der Tote nur in der Erinnerung der Nachfahren weiterlebt“ (S. 65). Der Wunderglaube war verbreitet; er verdankte sich der Meinung, dass die Götter mit den Menschen in steter Verbindung standen. Der Unterschied zu den Wundern Jesu in den Evangelien ist auffällig: Die Wunder Jesu setzen den Glauben an seine Person voraus oder sollen zu ihm führen.

Wie sind die Texte des NT, ursprünglich auf Griechisch verfasst, zu uns gekommen? Vom NT sind über 5000 Handschriften erhalten, von der Nikomachischen Ethik des Aristoteles nur etwa 120. Teile des NT datieren aus dem 1. Jh. n. Chr., die ältesten Handschriften aus dem genannten Werk des Aristoteles aus dem 9. Jh. n. Chr. Schon frühzeitig wurde das NT ins Syrische, Koptische und Lateinische übersetzt. Es gibt Tausende von Handschriften dieser Übersetzungen, ebenso Zehntausende von neutestamentlichen Zitaten in den Schriften der Kirchenväter. „Wir können daher festhalten, dass die handschriftliche Überlieferung des Neuen Testaments nicht nur besser, sondern um ein vielfaches besser ist als die jedes anderen Textes aus der Antike“ (S. 99).

Bis zur Erfindung des Buchdruckes musste jedes Schriftstück von einem Schreiber zwecks Vervielfältigung abgeschrieben werden. Dadurch schlichen sich Fehler in die abgeschriebenen Texte ein. Es ist Aufgabe der Textkritik, die Fehler zu entdecken und womöglich den Originaltext bloß zu legen. Die meisten Varianten sind inhaltlich von geringer Bedeutung; z.B. Auslassungen oder Hinzufügungen von Wörtern. Bewusste Textänderungen aus theologischen Gründen gibt es wenige, und diese sind feststellbar (z.B. in 1 Joh 5,7-8).

Die Ergebnisse der Textüberlieferung führen zur Kritik an der Theorie der Redaktions- und Formgeschichte der Evange-

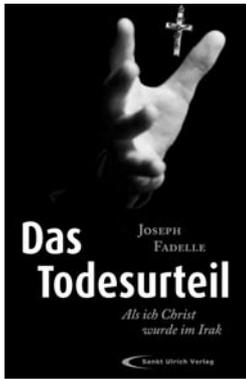
lien. Nach dieser Theorie entstanden die Berichte über Jesus in verschiedenen urchristlichen Gemeinden. Nehmen wir z.B. das Mk-Evangelium. Im Dialog zwischen den Berichterstattern und Adressaten wurde der Erzähltext festgelegt, wobei zusätzliche Erweiterungen und sogar Erfindungen stattfanden. So geschehen in der Gemeinde A, in der Gemeinde B, in der Gemeinde C usw. Dann haben Redaktoren die Berichte gesammelt und verschriftet. Dazu ist anzumerken: Es ist total unwahrscheinlich, dass verschiedene Gemeinden dieselbe Fassung hervorgebracht hätten. Ein Endredaktor hätte die unterschiedlichen Textfassungen, die schon vor ihm existierten, nicht allesamt beseitigen können, ohne dass diese ihre Spuren hinterlassen hätten. „Wir können daher festhalten, dass die Annahmen der Form- und Redaktionsgeschichte unbewiesene und unbeweisbare Vermutungen sind!“ (S.111). Die Evangelien sind Werke einzelner Schriftsteller. Auch die „Zwei-Quellen-Hypothese“ (Mk als Quelle von Mt und Lk, eine imaginäre „Spruchquelle“ Q zusätzlich für die beiden Letzteren) ist nicht mehr vertretbar.

Die Autoren der neutestamentlichen Schriften haben nie daran gedacht, dass ihre Werke dem AT gleichgesetzt und als Quellen der göttlichen Offenbarung gelten würden. Sie wurden von den einzelnen christlichen Gemeinden gesammelt und weiterverbreitet. Nach dem Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea waren um 300 n. Chr. sieben Bücher des NT (Hebr, Jak, 2Petr, 2 Joh, 3 Joh, Jud, Offb) in einigen Ortskirchen umstritten, aber im Laufe des 4. Jhs. wurden sie von allen als kanonisch anerkannt. Die Kriterien für die Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon waren: die Autorenschaft eines Apostels oder Apostelschülers und die Echtheit der Lehre, die vor jeder Verschriftung mündlich überliefert wurde.

Ein Grund für die späte Datierung der meisten Bücher des NT, besonders der Evangelien, war ein tiefes Misstrauen gegenüber den Berichten der Kirchenväter. Die eschatologische Rede Jesu in den synoptischen Evangelien interpretierte man in der liberalen Theologie als Prophezeiungen *ex eventu*, die nach dem Fall Jerusalems (70 n. Chr.) Jesus in den Mund gelegt wurden. Also mussten die Evangelien und Apg später entstanden sein. Die Autoren widerlegen solche Annahmen. Damit erledigen sich die Argumente gegen die Frühdatierung der Evangelien und die Authentizität ihrer Verfasser. Auch in Bezug auf die neutestamentliche Briefliteratur erscheint die altkirchliche Tradition glaubwürdig. Über die paulinische Authentizität von Hebr und die johanneische (des Apostels Johannes) von Offb waren schon sehr früh Zweifel aufgetaucht, nicht erst in der Moderne.

Die Autoren des Buches, K. Jaros (kath.) und U. Victor (ev.), haben eine Einführung in das NT verfasst, die sich erheblich von den geläufigen Büchern zum selben Thema unterscheidet. U. Victor hat schon 1998 in seinem exzellenten Artikel „Was ein Texthistoriker zur Entstehung der Evangelien sagen kann“ (Biblica 79, 499-514) die Grundlagen der Redaktions- und Formgeschichte widerlegt. K. Jaros und U. Victor haben in ihrem Werk „Die synoptische Tradition“ (2010) die Unzulänglichkeit der „Zwei-Quellen-Hypothese“ überzeugend aufgezeigt und auf mehrere vorsynoptische Quellen, vornehmlich mündlicher Art, hingewiesen. Diese Ergebnisse – neben anderen – haben die Verfasser in diesem Buch anschaulich dargestellt. Ihre Arbeit zur Erforschung des NT ist als Korrektiv zu der noch immer in Hochschulkreisen vorherrschenden Strömung zu empfehlen. Dies gilt besonders für Studenten der Theologie, Seelsorger und ihre Mitarbeiter sowie für alle an der historischen Wahrheit interessierten Leser.

Dr. Alexander Desecar
Bruchstr. 13, 57250 Netphen



JOSEPH FADELLE

Das Todesurteil

Als ich Christ wurde im Irak

Augsburg, St. Ulrich Verlag 2011
224 Seiten, kartoniert, EUR 19,95
ISBN 978-3-86744-196-4

INGE M. THÜRKAUF

Von Mohammed zu Jesus oder „Das Todesurteil“

Der Weg eines irakischen Muslim zum Christentum

Christen sind Ketzer, sind unreine Parias, sind weniger als nichts, und beten dazu noch drei Götter an. Der 23jährige Mohammed, durchdrungen vom Bewußtsein der Macht seiner schiitischen Adelsfamilie im Irak des Saddam Hussein, Augapfel seines Vaters und designierter Nachfolger als Stammesoberhaupt, krümmt sich vor Ekel bei dem Gedanken, sein Zimmer während des Wehrdienstes mit Massoud, einem Christen, teilen zu müssen - er ein Moussaoui, dessen Familie in direkter Linie vom Propheten abstammt und den die Bewohner Bagdads mit „Sayid Malouana - unser Herr“ begrüßen. Unerträglich die Vorstellung, mit einem Christen sprechen, das Essen gemeinsam mit ihm einnehmen zu müssen oder gar in die Lage zu geraten, von ihm berührt zu werden. Mohammed war noch nie einem leibhaften Christen begegnet und nun soll er auf Befehl des Quartiermeisters mit diesem ihm unbekanntem Individuum zusammenwohnen? Bei diesen rebellischen Gedankensplittern tröstet ihn jedoch plötzlich die Idee, diesen Ungläubigen – koste es, was es wolle – zum Islam zu bekehren. Das war im Jahre 1987.

Ein Vierteljahrhundert später wird er mit Überzeugung gestehen: „Man muß den Islam zerstören, um die Muslime zu retten ... Ich liebe die Muslime, aber diese Religion ist das Schlimmste, das die Welt hervorgebracht hat. Es ist die einzige Religion, die fordert, den Nächsten zu töten ... Christus allein ist die Wahrheit, diese Wahrheit tötet niemand, sie liebt“.

Als er im Gespräch mit einem Journalisten diese Aussage wagte, lebte er mit seiner Frau und seinen zwei Kindern im Exil in Frankreich – als illegale Einwanderer, entwurzelt, mittel- und staatenlos. Der Name seiner Familie in Bagdad hätte ihm die Türen zu Macht und Reichtum geöffnet. Doch aus dem Schiiten Mohammed al-Moussaoui ist der Christ Joseph Fabelle geworden.

Dieser Gesinnungswandel, der sein bisheriges Leben sprengte und dessen Folgen er lange Zeit nicht wahrhaben wollte, wurde ausgerechnet durch Massoud, den Stubenkameraden aus dem Militärdienst eingeleitet. Er entsprach nicht den Vorurteilen, die Mohammed ihm unterschob. Im Gegenteil! Der Christ wurde durch seine Bildung und seine freundliche Zurückhaltung für ihn das Tor zu einem neuen Blick auf den Islam, in dem er den ahnenstolzen Muslim bat, den Koran „eingehend und ehrlich zu studieren“, ihn nicht einfach nur zu lesen, sondern ihn mit dem Verstand zu begreifen. Mohammed lässt sich darauf ein und

muß mit wachsender Erschütterung erkennen, dass ihm im Laufe der Lektüre des heiligen Buches der Muslime die Fundamente seines Glaubens immer mehr entschwinden, dass selbst das Leben des Propheten, dessen Namen er trug, ihm zu einer „Quelle der Scham“ wird.

Der Schmerz über den Verlust des bisher so stolz hochgehaltenen Glaubens, die für ihn demütigende Erkenntnis, einer falschen Religion angehangen zu haben, bringt ihn an den Rand der Verzweiflung. Ein Traum rettet ihn aus dem „seelischen Siechtum“, das ihn über Wochen niederdrückte: Er steht an einem Bach, ihm gegenüber am anderen Ufer ein Mann, gekleidet nach orientalischer Art, der in ruhigem Ton zu ihm spricht: „Um den Bach zu überqueren, musst du das Brot des Lebens essen.“ Einige Stunden später übergibt ihm Massoud, sein Zimmerkamerad, ein Neues Testament, auf das er mit Ungeduld schon seit Wochen gewartet hat, schlägt es wahllos auf und stößt auf den Satz: „Ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern.“ Ohne den Zusammenhang näher deuten zu können, überfällt ihn eine bisher unbekannte Fülle der Freude. Die „Quelle der Scham“ über so viele verstörende Aussagen im Koran wandelt sich in eine Quelle der Freiheit und der Liebe für diesen, im Neuen Testament beschriebenen Jesus, den er mit jeder Faser seiner Seele kennenlernen und dem er folgen will. Mit der Liebe zum „Brot des Lebens“ erhält er auch die Gnade, die für einen Muslim so komplizierten Glaubensinhalte wie das Mysterium des Heiligen Geistes und der Dreifaltigkeit zu begreifen. Ohne den geringsten weiteren Widerstand oder Zweifel nimmt er beide Lehrsätze an.

Sein sehnlichster Wunsch, sich der Kirche anzuschließen und an ihrem Gebetsleben teilzuhaben, um letztlich durch die Taufe gewürdigt zu werden, das Brot des Lebens zu empfangen, wird durch die tödlichen Gefahren, denen sich abtrünnige Muslime aussetzen, zu einer harten Prüfung. Seine jahrelang wiederholten Versuche, in den Kirchen Bagdads Priester zu finden, die bereit gewesen wären, ihn zumindest an den Gottesdiensten teilnehmen zu lassen, sind in allen Fällen zum Scheitern verurteilt und gipfeln letztlich in der Entscheidung des Patriarchen, dass man nicht die ganze Herde opfern könne, um ein einziges Schaf zu retten. Proselytismus bedeutet den Tod – sowohl für den Muslim als auch für den Priester, in nicht wenigen Fällen auch für die Mitglieder der Gemeinde.

Die Jahre vergehen. In der Zwischenzeit hat sein Vater für ihn eine Frau gefunden. Du musst sie einfach nur annehmen, wie ein Möbelstück für dein Zimmer, beruhigt der Vater, als er den Widerstand seines Sohnes gegen diese Entscheidung bemerkt.

Nach Jahren beharrlichen Suchens traf Mohammed endlich einen Priester, der bereit war, ihn in der Religion der Christen zu unterrichten und - welch unfassbare Freude – ihm erlaubte, an der Heiligen Messe teilzunehmen. Unter der Anleitung des Paters lernte er die gängigen Gebete der Christen. Welch ein Gegensatz zum islamischen Gebetsleben, wo die rituellen Waschungen im Zentrum stehen. Nun war er auch in der Lage, für seine streng muslimische Frau und den zweijährigen Sohn zu beten, um Rettung vor dem Islam und um die Bekehrung zu Christus. Was er selbst nicht für möglich gehalten hat, geschah: mit seiner Unterstützung ertastete seine Frau langsam den christlichen Glauben, wo sie ein völlig anderes, menschliches Frauenbild entdeckte, das im Koran zu suchen ihr nicht einmal in den Sinn gekommen wäre. Doch nun fragte sie sich: Ist es Liebe, wenn der Islam die Frau zum Eigentum des Mannes bestimmt? Als sie sich nach langer Selbstprüfung für Christus ent-

schied, gab dies der vom Vater arrangierten Vernunftfehde eine nie zuvor gekannte Nähe und Vertrautheit, gleichzeitig erhöhte sich aber die Gefahr des Entdecktwerdens durch ihre Familien, mit denen beide tief verbunden waren.

Von dem Augenblick an, da der Clan Mohammeds Glaubensabfall realisiert hatte, brach es wie ein Orkan über ihn. Die unfassbare Reaktion der Mutter im Blick auf ihren von seinen Brüdern gefesselten und gequälten Sohn war: Tötet ihn! Das Gesetz des Islam zwingt zu einer solchen Haltung. In der Meinung, die Gesinnung seines Sohnes ändern zu können, brachte ihn der Vater jedoch in das für seine Grausamkeiten und Massenhinrichtungen bekannte Gefängnis von Bagdad. Als Mohammed eines Tages ohne Begründung entlassen wird, liegen sechzehn Monate Marter hinter ihm. Seine Gebete unter der Folter konzentrierten sich auf die eine flehendliche Bitte an Jesus, die Torturen überleben zu können, um eines Tages die Taufe und damit das „Brot des Lebens“ empfangen zu dürfen.

Der Herr prüfte ihn nicht über seine Kräfte und schickte ihm P. Gabriel, einen Schweizer Ordensmann, der ihm jedoch begreiflich machen musste, dass ein Verbleiben in seiner irakischen Heimat nicht mehr möglich sein würde. Im Namen der Kirche befahl er ihm, das Land zu verlassen. Seine Begründung ist wert, festgehalten zu werden: „Du bist nicht getauft, aber du bist ein wahrer Christ ... wenn man Christ ist, muss man Christus gehorchen. Und der Vertreter Christi hier auf Erden ist die Kirche. ... Wenn du dich dem Befehl widersetzt, widersetzt du dich der Kirche.“ Mohammeds Kenntnisse über das Wesen der heiligen Kirche waren schon so gefestigt, dass der Gedanke, sich auch nur „einen Moment lang im Widerspruch zur Kirche befinden“ zu können, ihn „mit Entsetzen“ erfüllte. Der Preis, den er für seine Sehnsucht nach der Kirche und ihren Sakramenten in den letzten Jahren bezahlt hat, war zu hoch, als dass er sich „den Luxus leisten“ würde, „auch nur die kleinste ihrer Weisungen zu missachten“.

Die Fremde, die bereit war, die Flüchtlinge als vorläufiges Asyl aufzunehmen, war Jordanien. Dort endlich empfingen er und seine Frau, die mit ihm in freier Entscheidung tapfer diesen schweren Weg gegangen ist, sowie seine beiden noch kleinen Kinder die heilige Taufe und die ersehnte Teilhabe am „Brot des Lebens“. Dreizehn Jahre lang musste er darauf warten. „Ein schweres Leiden“, bekennt er.

Die Furcht vor der Verfolgung durch den Clan trieb ihn weiter – Europa nahm ihn auf. Am 15. August 2001 kam er mit seiner kleinen Familie in Paris an, wo er heute lebt. Das Buch „Das Todesurteil – Als ich Christ wurde im Irak“ schrieb er, um die Gefahr des Islam aufzuzeigen, zum Dank für seinen Weg zu Jesus und als sein persönlicher Beitrag zur Mission an seinen ehemaligen Glaubensbrüdern. „Man muß mit den Muslimen sprechen, das ist unsere Aufgabe“, fordert er. „Ihr Christen ... müsst aufwachen und euren Glauben beleben! Zu lange schon schlaft ihr vor euch hin ... Da geht es nicht um Barmherzigkeit, sondern um unsere Verantwortung als Kinder Gottes.“

Das Leben Joseph Fadelles wird für immer durch die Fatwa, die gegen ihn ausgesprochen wurde, bedroht sein, denn jeder Muslim mit einer starken Bindung an die islamische Kultur und an den Koran, ist verpflichtet, ihn zu töten – aus dem einen Grund, weil er den Islam verlassen und Christ geworden ist.

Inge M. Thürkauß
Postfach 1424
79549 Weil am Rhein



VOLKER RESING

Werner Remmers

Über die Kraft des politischen Katholizismus

Mit einem Vorwort von Angela Merkel

Freiburg, Herder 2011

155 Seiten, kartoniert, EUR 14,95

ISBN 978-3-451-30522-1

FRANZ N. OTTERBECK

Remmers. „Vordenker“ oder Sargnagel katholischer Politik?

Wer einem schmalen, schnell dahin-geschriebenen Buch einen so gewichtigen Untertitel beifügt wie „Die Kraft des politischen Katholizismus“, der wird darauf gefasst sein, dass kritische Leser aus dem Umfeld desselben doch etwas genauer hinschauen. Volker Resing, KNA-Redakteur in Berlin, hat bei Herder ein Taschenbuch verlegt, dem sogar die Bundeskanzlerin ein Vorwort gönnte. Es geht darin um den emsländischen „Querdenker“ Werner Remmers, weiland Kultusminister in Hannover, Vizepräsident des ZdK von 1988 bis 1997 und Förderer eines inzwischen vergessenen Politikers namens Christian Wulff.

Quicumque vult salvus esse: Remmers starb, nach langem Siechtum, infolge eines ersten Schlaganfalls 1999, im März 2011. Da es ihm in einem langen und auch wirkungsstarken Politikerleben gelang, eine gewisse Schar von Verehrern an sich zu binden, die ihn heute nicht mehr „bäuerlicher Bollerkopf“ nennen (Resing, S. 148), wurden recht zügig einige Hebel in Bewegung gesetzt, um diese, alles in allem, durchaus überdurchschnittliche Politikerbiographie dem Vergessen zu entreißen. Was daran interessiert aber unsere Leser? Remmers steht paradigmatisch für eine Auffassung von politischem Katholizismus, der erheblich zur Krise der Religion in deutscher Geschichte und Gegenwart beigetragen hat. Mit einer mitunter fast rührenden Unbefangenheit blättert sein Gesinnungsfreund Resing offen auf, fast dreist, mit welcher Frechheit der Emsländer gegen Amtsträger der Kirche in Opposition trat, immer wieder, nicht nur beim Lebensschutz (vgl. S. 120 ff.). Im Geiste wird der Verstorbene (auf S. 25 f.) so zum Mitunterzeichner sogar des Politikerbriefs an deutsche Bischöfe erhoben, in dem „Freund“ Lammert mit anderen eine Lockerung des Zölibats für die Katholiken deutscher Nation forderte. Immer wieder zählt der Autor die von ihm bewunderten CDU-Größen auf, die zuerst die Kirche verändern wollen, um anschließend „aus dem Glauben heraus“ ihre Politik so gestalten zu können, wie sie es freilich auch ohne Einfluss der Kirche täten: so etwa Erwin Teufel, die Bildungsrepublikanerin Schavan oder der gleichfalls ledige Doppelministerpräsident Vogel (S. 26, 90, 135 u.ö.).

Diese Offenlegung der Konfliktlinien seitens Resings ist wertvoll, gerade dann, wenn man sein Konzept von christlicher Demokratie hinterfragt. Selbstverständlich enthält das Buch aber mehr: Vita und Werdegang des Aufsteigers werden knapp nachgezeichnet, seine Mittlerrolle im Gesamtschulkonflikt der

1970-er Jahre tritt zutage (S. 66 ff.), auch seine fortschrittliche Umweltpolitik. Vermerkt werden seine respektablen Leistungen als Gründungsdirektor zweier konfessioneller Bildungshäuser, eins in der Heimat (1962 ff.), eins in Berlin (1991 ff.). Die „katholische Akademie“ dort wird auch von Angela Merkel geschätzt, denn „Nur Porno und PDS müssen draußen bleiben“, wie Remmers eloquent scherzte (ebd., S. 28). Ersteres Phänomen ist inzwischen im „Dialog“-Prozesskatholizismus nahezu omnipräsent, wenn auch als Waffe gegen Rom und Zölibat letztlich nutzlos, und das zweite Phänomen heißt längst anders, „die Linke“, und darf in der Akademie inzwischen auch ein- und ausgehen. Diese Politik der Offenheit, wie Resing gelegentlich andeutet, kann allerdings auch zur Ermattung der politisch-katholischen Kräfte beigetragen haben. Auch das macht die Lektüre des Büchleins interessant, wenn auch nicht eigentlich spannend. Dem Verfasser glücken derart viele, hoffentlich unfreiwillige Stilblüten, dass nicht gerade von einem Lesegenuss die Rede sein kann. Man begreift die Kraftlosigkeit des KNA-Journalismus, wenn man Sätze schlucken muss wie diese: „Mit diesem Dreiklang aus Frömmigkeit, Dörflichkeit und freiheitsliebender Intellektualität soll versucht werden, der Person Remmers näher zu kommen. Als besondere Bindemittel dieser Charakterzüge sind sein Mutterwitz, der gepaart ist mit einem besonderen Humor, seine Schlagfertigkeit und seine sprachverliebte Redegewandtheit zu nennen“ (S. 35).

Im Ergebnis hat Volker Resing „die Kraft“ des politischen Katholizismus in Deutschland nach 1990 bzw. 1998 am Beispiel von „Remmers“ richtig beschrieben: Sie ist derart winzig, dass sie mit bloßem Auge nicht mehr zu erkennen ist. Nur einige Bischöfe glauben noch daran, dass ihre Dienstwagenberechtigung der eines Regierungspräsidenten voll entspricht. Resing hätte das Buch von Liedhegener zum Thema, das er unter „Literatur“ aufführt, auch selber lesen können. So aber vermeidet er jede Definition der „Kraft“; und so fällt ihm das Emslandkreis-Pathos dann krachend vor die Füße: „politischer Katholizismus“ nach Resing, das war eine eher kurze Epoche, in der Politiker mit religiösem Hintergrund diesseits des Luthertums in der Republik auch mal „was werden“ konnten, ungefähr von Adenauer bis Remmers, Werner wie Walter. Seither ist Schicht im Schacht, jedenfalls für die vielleicht 20 „noch“ ultramontanen Christdemokraten. In Bayern mag es noch wenige, kleinste Reservate geben, aber gerade die Gegenden in Deutschland, die bis vor kurzem noch wie Bastionen der Kirche erschienen, etwa Münster, Paderborn, Trier – aber auch das Emsland, holen die Selbstsäkularisierung mit hohem Tempo nach; und ihre freien Christenmenschen sind angesichts der „versäumten“ *Liberté* post 68 heute besonders grantig gegen Katechismus, römische Liturgie und die traditionelle Familie. Werner Remmers war persönlich zwar Beter (vgl. S. 42 f.), theologisch nur schmal ausgestattet, über seinen Lebenswandel schweigt der Verfasser, aber er war gern der Flaschenöffner: Der „Geist des Konzils“, wie ihn Hans Maier, Hans Küng und jeder andere, unzuständige „Hans Wurst“ seit über 40 Jahren auffassen (vgl. Resing, S. 108 ff., 125 f., 131-137), schwebte auch über den Wassern der Ems, beruft aber keine Christen mehr in die Politik. Die sind heute bei der EKD; und grün inspiriert. Remmers? Ein Abgang ohne Reue. Die netten Versuche, besondere Bezüge des Politikers zu Kardinal Höffner oder sogar zu Ludwig Windthorst zu meditieren (S. 114 ff.) bleiben deswegen freundlich unkommentiert.

Besonderen Dank zollt Volker Resing, überraschend, auch einmal Kardinal Meisner, der die Initiative unterstützt habe, der Akademie zu Berlin eine Kapelle zu verschaffen (S. 140 f.).

Diese Akademie sollte eher den Namen von Bernhard Lichtenberg tragen als den ihres Gründungsdirektors, der das *Athanasianum* nicht hatte beten mögen (vgl. das „Gebet“ auf S. 40), geschweige denn durchdenken. Er zitierte lieber Odo Marquard (S. 35) und traf sich mit gern mit Zeitgeistgrößen wie Walter Kempowski. Auch ein schönes Leben, „klare Kante plus Lebensqualität“ (S. 149), aber eben unterm Strich keine „katholische“ Politik. Gab es solche denn jemals? Wer weiß. Aus der Vogelperspektive (vgl. Mk 1,10) heißt Christsein vielleicht doch zuerst und vor allem: „unpolitisch“ sein, im religiösen Sinn, *contemplari et contemplata aliis tradere*. Das ist katholisch. Erst dann kann ein „Weltauftrag“ folgen.

Dr. Franz Norbert Otterbeck
Thusneldastraße 38
50679 Köln-Deutz



MICHAEL HESEMANN

Die Dunkelmänner

Mythen, Lügen und Legenden um die Kirchengeschichte

Augsburg, St. Ulrich Verlag 2008

2. Auflage

208 Seiten, Hardcover, EUR 19,90

ISBN 978-3-86744-016-5

UWE C. LAY

Michael Heseemann und die Hexerei

Meinen sie nun in ihrer Kritik der Hexenverfolgung die zu Unrecht verurteilten Hexen, oder meinen sie, dass alle ungerichterweise verurteilt worden sind? Und woher wissen sie, dass alle zu Unrecht verurteilt worden sind? Diese Antwort verschlug dem Kirchenkritiker die Sprache. Er erwartete ein: „*mea maxima culpa*“, um darauf aufbauend triumphierend auszurufen: Einer Organisation, die für die Hexenverbrennungen zuständig war, der kann man als anständiger und aufgeklärter Mensch keinerlei Vertrauen mehr entgegenbringen - die Kirche ist so erledigt. Nur, nicht die Kirche, sondern der Staat verfolgte die Hexen, wie es M. Heseemann in seinem Essay: „Die He-

xenverfolgung“ darlegt. Die Hexen wurden nicht wegen unerlaubter (pseudo)religiöser Praktiken (Teufelspakt und Hexerei) von der Kirche verfolgt, sondern wegen krimineller Taten, die sie kraft ihres Bundes mit dem Satan vollbracht hatten. Die Anklage lautete auf Schadenszauber, und da der Schaden ein recht weltlicher war, nahm der Staat die Aufgabe der Verfolgung dieser Fälle auf sich. Die Vorstellung eines Teufelspaktes ist nun zwar eine genuin religiöse Vorstellung, aber weltliche Gerichte urteilten, dass es Menschen möglich ist, mit Beihilfe des Leibhaftigen andere zu schädigen durch Zauberei und verfolgten so die schwarze Magie. „Verfolgung durch weltliche Gerichte“ lautet dann auch die Kapitelüberschrift bei Hesemann.

Wollte man nun das Christentum, wenn nicht schon dezidiert die Kirche für diese Praxis auf die Anklagebank setzen, dann klärt uns auch hier Hesemann auf: die Hexenvorstellung ist eine heidnisch-religiöse Vorstellung, der gegenüber die Kirche im Mittelalter Einspruch erhob. Ein Christ dürfe nicht glauben, dass es Hexen gäbe. Das ach so finstere Mittelalter kannte so kaum Hexenverfolgungen. Erst durch den Hexenhammer des Dominikaners Kramer 1430-1505 änderte sich das. Detailreich zeichnet Hesemann nun in seinem Essay auf, wie die Kirche mäßigend auf die Hexenverfolgung einwirkte, allerdings unter der Prämisse, dass Hexerei prinzipiell eine Möglichkeit sei, dass Menschen durch einen Teufelspakt zu übernatürlichen Wundern zu Ungunsten von anderen befähigt werden. Aber schon das Alte Testament urteilte: „Eine Hexe sollst du nicht am Leben lassen“ (2. Mose 22,17). Darüberhinaus muss daran erinnert werden, dass nach dem Alten Testament es Totenbeschwörer gab, die sehr wohl „Kontakte“ zu Toten erstellen konnten, so dass der Tote nun befragt werden konnte. Es sei an König Saul erinnert, der für sich eine Totenbeschwörerin den Propheten Samuel befragen ließ. Die Hl Schrift rechnet mit der Möglichkeit von Hexerei und von Totenbeschwörung, nur verurteilt es dies als von Gott verbotene Praktiken, nicht aber als unmögliche Handlungen.

Nun möchte M. Hesemann keine Apologetik betreiben, ja er meint sogar in seinem Epilog, dass jeder Versuch einer Rechtfertigung solcher zumindest von der Kirche geduldeter Praktiken zu spät käme nach dem Schuldbekenntnis Papst Johannes Paul II. Aber hier schießt der Kirchenhistoriker in seinem sonst so brillanten Werk: „Die Dunkelmänner. Mythen, Lügen und Legenden und die Kirchengeschichte“ wohl über das Ziel hinaus. Das „mea culpa“ des Hl. Vaters in Hinsicht auf das Sündigen von Gliedern der Kirche ist ja nicht ein Sündenbekenntnis der ganzen Kirche und enthebt uns nicht der Frage, ob denn der Kirche wegen ihrer Tolerierung der Hexenverfolgung nicht eine moralische Mitschuld trifft oder ob sie von ihr freizusprechen ist.

Ausgehend von dem Essay von Hesemann zur Hexenverfolgung kann das Problem auf eine Frage zugespitzt werden: war es eine moralische Schuld der Kirche, dass auch sie glaubte, dass Hexerei möglich sei, so dass es eine Aufgabe des Staates sei, Anklage gegen Schadenszauber zu erheben und im Einzelfall zu prüfen, ob hier schwarze Magie vorläge? Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob das unserem Rechtsempfinden nicht genügende Procedere der Hexenprozesse mehr Kritik durch die Kirche hätte hervorrufen müssen.

Wenn die Bibel schon Gottes Gebot kennt, dass Hexen zu töten sind, wird man kaum der Kirche, deren Fundament die Bibel ist, den Vorwurf machen können, sie habe das dort Geschriebene ernst genommen. Auch wird in keiner Weise der Glaube, dass es den Satan gibt und dass er Menschen zu verführen ver-

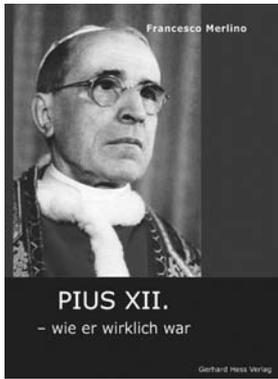
sucht, im Neuen Testament relativiert. Nein, die uns allen bekannte Versuchungsgeschichte Jesu spricht da eine ganz klare Sprache. Auf einen Aspekt dieser Versuchungsgeschichte sei hier besonders hingewiesen. Der Teufel bietet Jesus die Weltherrschaft an, wenn er dafür ihn als Herrn anerkennt. Beachte: Nicht respondiert hier Jesus: „Du kannst mir die Weltherrschaft nicht anbieten, den Gott, mein Vater, nur er ist der Herr über die Welt. Du bietest mir einen Teufelspakt an und versprichst mir etwas, was du selbst unmöglich einhalten kannst.“ Nein, Jesus glaubt dem Teufel, dass er einhalten kann und einhalten wird, was er verspricht, falls Jesus ihn als seinen Herren anerkennt. Wie viel Macht muss der Teufel wirklich besitzen, dass er dies Versprechen auch einhalten kann! Könnte er das nicht, diese Versuchung wäre für Jesus keine, sondern nur eine leicht durchschaubare sehr plumpe Täuschung.

Wenn die Kirche diese Geschichte Jesu vor Augen hatte, wie sollte sie es dann für unmöglich halten, dass der, der Jesus verführen wollte mit dem Versprechen der Weltherrschaft, nicht auch Frauen (und Männer) verführen kann mit der Verheißung: ich tue für dich dies und das, wenn du mir dafür deine Seele gibst. Das prominenteste Opfer eines solchen Teufelspaktes ist ja bekanntermaßen Faust. Was bleibt von Goethes Werk übrig, streicht man aus ihm den Teufelspakt? Dass der Teufel als gefallener Engel über übernatürliche Kräfte verfügt, auch wenn er nicht allmächtig ist, ergibt sich aus der traditionellen Engellehre der Kirche.

Könnte die Kirche wirklich zum Urteil kommen, es könne keine Hexerei geben, wenn sie doch durch die Bibel selbst mit Gottes Anweisung sich konfrontiert sah, Hexen zu töten - kann die Bibel den Tod von Hexen fordern, wenn es gar keine Hexerei gibt? Und konnte sie zum Urteil kommen, dass der Teufel wohl Menschen zu verführen versucht, aber nicht durch einen Teufelspakt, in dem der Teufel verspricht, etwas zu Gunsten des Menschen zu tun zum Schaden von anderen, wenn der Begünstigte dann sich ihm zum Eigentum gebe, ihm gehöre? Es ist schwer einsichtig, wie die Kirche zu dieser Einsicht kommen sollte, solange der biblisch fundierte Teufelsglaube noch lebendig war. Erst einem Säkulum, dem der Abschied vom Teufel zur Selbstverständlichkeit geworden ist, kann hier nur verständnislos von einem primitiven Aberglauben reden, der sich dann aber auch in der Versuchungsgeschichte Jesu handfest manifestiere. Wer den Teufelsglauben aber für etwas biblisch Fundiertes erachtet, der kann nur die Praxis des Wies der Verfolgung der Hexen verurteilen, wie auch die Kirche tatsächlich mäßigend, korrigierend eingegriffen hat, aber der Kirche keinen Vorwurf daraus machen, dass sie ob der Macht des Teufels mit der Möglichkeit von Teufelspakten rechnete, damit dass der Satan nicht nur Jesus viel verspricht, um Menschen für sich zu gewinnen und dass er die Macht hat, das auch einzuhalten.

Meiner persönlichen Meinung nach wird das Phänomen des Satanismus in unserer Zeit maßlos unterschätzt, weil man von vornherein davon ausgeht, dass Satanisten wohl den Teufel verehren und anrufen (und eventuell dabei allerlei Unmoralisches anstellen), er sich aber nie anrufen lässt. Was aber, wenn er käme, wenn er angerufen wird? Wer her nicht mit hundertprozentiger Sicherheit sagen kann, das sei unmöglich!, wird niemals nur voller Verachtung auf die Kirche schauen, die mit der Möglichkeit der Hexerei rechnete.

*Uwe C. Lay
Pfadrachöderstraße 16
94474 Vilshofen / Niederbayern*



FRANCESCO MERLINO

Pius XII. wie er wirklich war

Bad Schussenried,
Gerhard Hess Verlag 2012
438 Seiten, Hardcover, EUR 19,80
ISBN 978-3-87336-902-8

Wurde über den „umstrittenen Papst“ nicht längst alles gesagt? Gewiss ist die Zahl der Veröffentlichungen über Pius XII. längst Legion. Dennoch ist das umfangreiche Werk eine höchst willkommene Ergänzung, die den Pacelli-Papst verstehen lässt, „wie er wirklich war“. Es geht dem Autor nicht um Glorifizierung seiner Person, sondern darum, durch die Zeitumstände, in die sein Pontifikat fiel, deutlich zu machen, was dieser Papst nicht „an sich“ hätte tun sollen, sondern was im Rahmen der damaligen politischen Situation möglich war.

Nicht selten wird die Kirche beschuldigt, sie verstehe es ausgezeichnet, sich mit den jeweils herrschenden Mächten teils aus irgendeiner Art von Machtstreben, teils aus „bloßem Opportunismus“ zu arrangieren, um ihre Schäfchen ins Trockene zu bringen und die klerikale Haut zu retten. Es soll nicht geleugnet werden, dass der äußere Schein den Kritikern bisweilen Recht zu geben scheint. Die Kirche erschien oft allzu zaghaft, wo manche den Bannfluch gegen Hitler erwarteten.

Wenn man sich freilich der Mühe unterzieht – und es ist mühsam, die zahllosen Äußerungen der katholischen Kirche und ihrer Oberhirten zu studieren –, gerät man mehr und mehr ins Staunen darüber, was Papst und Bischöfe den damaligen Machthabern an harten Wahrheiten ins Gesicht schleuderten, wie sie Dinge beim Namen nannten, die sonst niemand mehr in Deutschland auch nur anzudeuten wagte.

Francesco Merlino unternahm diese Mühe, und es ist zu hoffen, dass insbesondere Medienleute das geschichtliche Umfeld seines Pontifikats studieren, um zu einem gerechten Urteil über Pius XII. zu kommen. Der inzwischen verstorbene jüdische Theologe und Historiker *Pinchas E. Lapide* macht in seinem als „Anti-Hochhuth-Buch“ konzipierten Werk „Rom und die Juden“ darauf aufmerksam, dass von jüdischer Seite zu Lebzeiten Pius XII. seinem Einsatz für die verfolgten Juden allgemein höchste Anerkennung gezollt wurde.

Der Verfasser geht zum besseren Verständnis auf die Vorgeschichte von 1870 bis 1922 ein, den Untergang des Kirchenstaates und das Pontifikat Papst Benedikt XV., der sich unermüdlich bemühte, den Ersten Weltkrieg zu verhindern. Beide Krieg führenden Seiten glaubten, der Papst sei als hohe moralische Autorität verpflichtet, die Untaten des Gegners zu verurteilen. Aber der Vatikan war überparteilich. Er wurde nicht verstanden, und man wollte ihn nicht verstehen.

Das Pontifikat Pius XI. fällt nahezu vollständig mit der Epoche zwischen den beiden Weltkriegen zusammen. Es hat eine zentrale Bedeutung für die Geschichte des 20. Jahrhunderts. Pius wandte sich gegen die faschistische Lehre des Totalitarismus, er bekämpfte Antisemitismus und Rassismus. In sein Pontifikat fielen die Lateranverträge. Mit ihnen wurde der Streit zwischen Italien und dem Hl. Stuhl beigelegt. Der Vatikan wurde von allen Ländern als souveräner Staat anerkannt.

1929 wurde *Pacelli*, der 12 Jahre als Nuntius in Bayern und Deutschland war, zum Kardinal erhoben. Er löste den bisherigen Kardinalstaatssekretär *Gasparri* ab. Pius XI. starb am 10.2.1939. Ihm folgte Pacelli, der den Namen Pius XII. wählte. Die Welt stand kurz vor einem Krieg. Pius betrachtete sich als Friedenspapst und versuchte den Krieg durch diplomatische Manöver abzuwenden. So kam es zur ungewöhnlichen Privataudienz des Vaters des Rezensenten am 16. April 1939: „Herr General, sprechen Sie offen. Hier gibt es kein Telefon, hier gibt es kein Mikrofon, hier sind Sie sicher – wobei er sich nach rechts und links wandte – vor dem deutschen Blick, dem deutschen Blick.“ Der Hl. Vater, dem der General ein Begriff war, wollte von einem militärischen Sachverständigen erfahren, wie dieser die Gefährdung des Friedens beurteilte. Nach einer Weile wurde vor der Privatbibliothek, in der die Audienz stattfand, Unruhe bemerkbar. Als mein Vater sie verließ, sagte der Dienst tuende Kammerherr: „Exzellenz, so etwas hat es im Vatikan noch nie gegeben. Die Audienz dauerte drei Minuten länger als die halbstündliche für ein Staatsoberhaupt.“

Nur wenige Tage nach seiner Krönung marschierten deutsche Truppen unter Bruch des Münchner Abkommens in Prag ein. Dies war praktisch der Auftakt zum Krieg. Von März bis September versuchte der Papst durch verschiedene diplomatische Schritte, den Krieg zu verhindern. Am 31. August bat er inständig im Namen Gottes die Regierungen in Berlin und Warschau, alles zu vermeiden, was zum Krieg führen würde (S. 90).

Merlino geht intensiv auf den Abschluss des Konkordats mit dem Dritten Reich ein, der auch bei kirchentreuen Katholiken nicht auf allgemeine Zustimmung stößt. Nur 2 Monate nach der „Machtergreifung“ schickte Hitler Vizkanzler v. Papen nach Rom mit dem Vorschlag, ein Konkordat abzuschließen. Die Verhandlungen waren kurz, weil schon Entwürfe aus der Weimarer Zeit vorlagen, die aber zu keinem Ergebnis geführt hatten. Unterhändler des Hl. Stuhls war Kardinalstaatssekretär *Pacelli*. Die Kirche hatte noch den Kulturkampf unter Bismarck in Erinnerung. Eine Ablehnung hätte die Lage der Kirche in Deutschland ungemein erschwert. Im *Osservatore Romano* wurde klar gestellt, dass das Reichskonkordat keine Bestätigung politischer Lehren darstelle (S. 57 f.). Der deutsche Staat anerkannte u.a. die Freiheit des Bekenntnisses, die öffentliche Ausübung der katholischen Religion und weitere Rechte, die im Kulturkampf verlorengegangen waren (S. 57 f.). Nach Abschluss des Konkordats gingen bis Kriegsbeginn 60 Protestnoten nach Berlin. Die meisten wurden nicht einmal beantwortet.

Eine Woche vor Ausbruch des Krieges appellierte *Pius XII.* an die Mächtigen der Welt, den Frieden zu retten: „Nichts ist mit dem Frieden verloren. Mit dem Krieg kann alles verloren sein.“ (S. 150).

Als am 10. Mai 1940 deutsche Truppen die neutralen Länder Luxemburg, Niederlande und Belgien überfielen, richtete Pius Telegramme an deren Souveräne, die am nächsten Tag im *Osservatore Romano* veröffentlicht wurden. Von *Mussolini* erhielt er deswegen Drohungen. Dem italienischen Botschafter beim Hl. Stuhl erklärte der Papst, er sei, wenn notwendig, bereit, ins Konzentrationslager zu gehen (S. 92). Für den 20. November 1940 ordnete er einen Weltgebetstag für den Frieden an.

Wenn Merlino schreibt, den Predigten Galens gegen die Euthanasie im Juli 1941 seien auch andere Bischöfe gefolgt (S. 215), erliegt er dem weit verbreiteten Irrtum, der „Löwe von Münster“ hätte sich als erster gegen dieses Verbrechen gewandt. Jedoch bereits am 1. August 1940 protestierte Erzbischof *Gröber* von Freiburg, und am 11.8.40 Kardinal *Bertram* von Breslau in

Schreiben an die Reichskanzlei sowie am 6.11.40 beim Reichsjustizminister gegen das Verbrechen der Euthanasie. Der Unterschied zu Galen bestand darin, dass ihre Proteste nicht in die Öffentlichkeit drangen. Dagegen wirkten die Predigten Galens wie ein Paukenschlag und wurden in ganz Deutschland bekannt. Darüber hinaus erregten sie auch größtes Aufsehen im Ausland.

Als Hitler am 24.8.41 – wohl wegen der Predigten Galens – die Maßnahmen der Euthanasie abbrechen ließ, gingen sie dezentralisiert weiter. Daher protestierten die Bischöfe auch nach dem August gegen die Ermordung Geisteskranker, so Bischof *Bornewasser* in einer Predigt vom 14.9.41, Kardinal *Faulhaber* in seinem Hirtenwort zum Passionssonntag 1942. Alle deutschen Bischöfe verurteilten in einem gemeinsamen Hirtenbrief vom 12.9.43 „die Tötung an schuld- und wehrlosen Geisteschwachen, an Geisteskranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und Lebensuntüchtigen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rasse und Abstammung“.

Am 30. September 1941 schrieb der Papst an den Berliner *Bischof v. Preysing* zu den Predigten Galens: „Wenn als Ergebnis der mutigen Tat des Bischofs von Galen die Einstellung der Maßnahmen gegen die Kirche erfolgt ist ... So sind die drei Predigten des Bischofs von Münster und der Hirtenbrief des gesamten Episkopats ein Beweis dafür, wie vieles sich durch offenes und mannhaftes Auftreten innerhalb des Reiches immer noch erreichen lässt.“ Im selben Brief macht der Papst darauf aufmerksam, dass er als Oberhaupt der Gesamtkirche sich pflichtmäßige Zurückhaltung auferlegen muss (S. 124 f.).

In seiner Ansprache vom 2. Juli 1943 ging Pius auf die Leiden derjenigen ein, „die wegen ihrer Abstammung oder Nationalität mehr zu leiden und ohne eigene Schuld der Gefahr der Ausrottung ausgesetzt waren ... Jedes Wort, das Wir an die zuständigen Behörden richteten und jeder öffentliche Hinweis mussten im Interesse der Leidenden selbst ernsthaft abgewogen und überlegt werden, um ihre Lage nicht zu erschweren und noch unerträglicher zu machen.“ Die Ansprache wurde im *Osservatore* abgedruckt (S. 220 ff.). In der Weihnachtsansprache gedachte der Papst der vielen unschuldigen Opfer des Luftkriegs.

Papst Pius XII. wurde nach seinem Tod immer wieder vorgeworfen, „unter seinen Fenstern“ seien tausend römische Juden deportiert worden. Tatsache dagegen ist, dass er von der Deportation erst erfuhr, als 1259 Juden verhaftet waren. Ein Mitarbeiter des Staatssekretariats konnte die Juden besuchen. Die SS ließ daraufhin Ehepartner und Kinder aus Mischehen frei, ebenso die ausländischen Juden. 1007 römische Juden (nach neueren jüdischen Rechnungen 1022) wurden nach Auschwitz deportiert. Viele Juden wurden auf Weisung des Papstes in römischen Klöstern, im Vatikan und seinen exterritorialen Gebäuden versteckt, 477 im Vatikan selbst, 4238 in Klöstern (S. 272 ff.). Der deutsche Stadtkommandant, General *Stahel*, untersagte der Truppe, Klöster und Gebäude des Vatikans zu betreten und zu untersuchen.

Die Wehrmacht verließ Rom am 4. Juni 1944. Oberrabbiner *Zolli* bat den Papst um eine Audienz, um ihm offiziell den Dank der römischen Juden auszudrücken für alles, was die Kirche für sie gemacht hatte (S. 285).

Albert Einstein schrieb im amerikanischen „*Time Magazine*“ in der Dezembernummer 1940: „Ich habe nie ein besonderes Interesse für die Kirche gehabt, aber jetzt fühle ich für sie eine große Liebe und Bewunderung, denn nur die Kirche hat den Mut und die Beharrlichkeit gehabt, die intellektuelle Freiheit und die moralische Freiheit zu verteidigen. Ich muss zugeben, dass ich das, was ich früher verachtet hatte, nun bedingungslos lobe“.

Pinchas E. Lapid nahm schon in der Schweizer „*Die Tat*“ vom 15.10.63 im Artikel „Hochhuth – und die Wahrheit“ zu dessen antikirchlichem Pamphlet Stellung. In seiner Eigenschaft als israelischer Konsul machte er 1958 einen Antrittsbesuch beim Patriarchen von Venedig, dem späteren Papst Johannes XXIII., um ihm die Anerkennung der israelischen Regierung für seine Hilfe als Apostolischer Delegat in der Türkei und Griechenland zu danken. Roncalli ließ ihn nicht ausreden. Er habe sich wegen der Juden an den Hl. Stuhl gewandt und einfach nach dem päpstlichen Bescheid gehandelt: An erster Stelle Menschenleben zu retten. „Ein doktrinärer Papst hätte vielleicht ostentativ gehandelt; ein humanitärer musste die stille Rettung der Verfolgten dem Posaunenaufbruch einer leeren Enzyklika vorziehen.“

Merlino's Urteil über Nuntius *Orsenigo* ist wesentlich günstiger als vielfach üblich. Er war ein persönlicher Freund von Pius XI., der ihn gedrängt hatte, Diplomat zu werden. Er schildert ihn „hartnäckig in seinen diplomatischen Bemühungen, aber er stieß während des Krieges gegen eine Mauer wachsender Unnachgiebigkeit ... ohne ihn wäre der Vatikan ‚blind‘ gewesen“. „Die beste Informationsquelle des Vatikans ging durch Orsenigo, den Nuntius in Berlin; und die Briefe ... zeigen irgendwie Orsenigo als eine aktivere und sympathischere Person, als wir sonst geglaubt hätten.“ (S. 290 f.)

In Ungarn setzte sich mit größtem Eifer Nuntius *Rotta* für die Juden ein. Er konferierte mit dem Außenminister und dem Ministerpräsidenten und verlangte, dass die genehmigten Ausnahmen, die unter Staatschef Horthy zustande gekommen waren, weiter Gültigkeit behielten und die von den neutralen Ländern ausgestellten Pässe weiter anerkannt und die mit Juden in Mischehen lebenden Personen nicht getrennt werden. Die Deutschen hatten Horthy am 15. Oktober 1944 gezwungen, zurückzutreten. Ende Oktober 44 gab die ungarische Regierung ihre Einwilligung, dass alle Juden, die unter dem Schutz des Vatikans und der neutralen Länder waren, nicht deportiert würden. *Rotta* verfügte, dass alle Juden, die getauft waren, einen Schutzbrief der Nuntiatur erhielten. Die ungarische Regierung hatte der Nuntiatur nur 2500 Schutzbriefe zugesagt, aber bald gab es wesentlich mehr. Es wurde nur der Taufschein verlangt, aber dessen Echtheit nie geprüft.

Der jüdische ungarische Journalist *Jenö Levai* rühmt in seinem Buch „Geheime Reichssache – Papst Pius hat nicht geschwiegen“ den rastlosen Einsatz der katholischen Kirche in Ungarn für die verfolgten Juden. Die Kirche habe 15000 Taufscheine ausgestellt. Eine Rückfrage in Rom ergab, dass diese Zahl nicht realistisch ist. Das sei rein zeitlich nicht möglich gewesen (S. 307 ff.).

Immer wieder erhob Pius seine Stimme, um die Regierenden zur menschlichen Behandlung der Bevölkerung der besetzten Länder zu mahnen. In der Weihnachtsbotschaft 1939 formulierte er den 5-Punkte-Plan für einen dauerhaften und gerechten Frieden, der inhaltlich in die Atlanta-Charta 1941 übernommen wurde. In der Weihnachtsbotschaft 1940 drückte er seine Freude aus, dass es ihm gelungen sei, auch vielen Nichtariern zu helfen, wobei er niemals die Täter nannte, um die Verfolgten nicht größerer Drangsal zu überliefern, zumal die Adressaten allgemein bekannt waren. Die Weihnachtsansprachen 1941 und 1942 wurden von der *New York Times*, die sich in jüdischen Händen befand, wegen seines Mutes, zu reden bewundert, während alle anderen schwiegen (S. 94 ff.).

Pius versuchte, alle zu schützen. Dabei machte er keinen Unterschied der Rasse, der Nationalität und der Religion.

Pius XII. konnte sich auf seine Diplomaten verlassen. In Ungarn, in der Slowakei, in Rumänien, Kroatien und Frankreich

liefen die Bemühungen, die Juden vor der Deportation zu bewahren, auf Hochtouren. In deutschen Fragen unterstützte ihn besonders sein Privatsekretär P. Leiber aus dem Jesuitenorden und Prälats Kaas, ehemaliger Vorsitzender der Zentrumspartei.

Der Einsatz der katholischen Kirche für die Juden in der Slowakei, Rumänien, Frankreich und Kroatien unterscheidet sich voneinander, aber stets mit der gleichen Arbeitsweise der vatikanischen Diplomatie. Besonders intensiv hat Lapide das Beispiel der Niederlande herausgearbeitet. Das Volk im Ganzen zeigte Solidarität mit den Juden. Aber der öffentliche Protest der katholischen Bischöfe gegen die Deportationen hatte zur Folge, dass nunmehr auch die getauften Juden deportiert wurden, die man bisher verschont hatte. Am bekanntesten wurde der Fall der inzwischen heiliggesprochenen *Edith Stein*, die sofort nach der Ankunft in Auschwitz vergast wurde.

Besonders schmerzlich für den Hl. Vater war die brutale Verfolgung der Juden in der Slowakei, gegen die er und der Nuntius vergeblich protestiert hatten, weil Staatspräsident Tiso katholischer Priester und der Ministerpräsident praktizierender Katholik war, der die Deportationen rechtfertigte.

In Rumänien kam die Regierung der Kirche in mehrfacher Weise entgegen: Deportationen wurden eingeschränkt und kamen unter rumänische Aufsicht. Sie garantierte das Leben aller Deportierten und ermöglichte die Verteilung von Hilfsgütern. Oberrabbiner Safran kam mehrmals in die Nuntiatur, um sich für alles zu bedanken, was der Papst zugunsten der Juden tat. Der Oberrabbiner von Jerusalem bedankte sich brieflich für die Hilfe der Kirche. Pius XII. überwies im Februar 1944 an den Präsidenten des rumänischen Judenrates eine beachtliche Summe aus seinem Privatvermögen (S. 331 ff.).

In Frankreich wandte sich vor allem Bischof *Saliège* gegen die Judenverfolgung. Der Osservatore Romano lobte seinen Mut. Auf ausdrückliche Weisung des Papstes wiederholte die Zeitung zweimal seinen Protest und ließ ihn 6 Tage hintereinander kommentieren.

Merlino macht darauf aufmerksam, dass Polen in der Sudetenkrise ganz auf der Seite Hitlers stand. Dafür erhielt es ein Stück der Tschechoslowakei. In seiner ersten Enzyklika vom 20. Oktober 1939 gedachte der Papst besonders der polnischen Tragödie. Im Januar 40 wies Pius Radio Vatikan an, über die Lage in Polen zu berichten. Die Deutschen drohten mit Vergeltung. Deshalb stellte das Radio nach einer Woche die Sendungen ein.

Im Warthegau wurde die Kirche auf Anordnung des Gauleiters *Greiser* zum Privatverein erklärt. Vereinsmitglieder konnten nur Volljährige sein, die ihren Beitritt schriftlich erklären mussten. Deutsche und Polen durften nicht zusammen in der Kirche sein. Kirchliche Vereine durften außer dem Kultraum kein Eigentum besitzen. Geistliche durften nur nebenberuflich tätig sein, mussten einen anderen Beruf ausüben und aus dem Warthegau stammen. Pius XII. sagte am 13. Mai 40 dem italienischen Botschafter beim Hl. Stuhl zu den Verbrechen in Polen, man sollte diese Dinge mit flammenden Worten anprangern, aber die Situation würde noch schlimmer, wenn er reden würde (S. 350 ff.).

Orsenigo berichtete nach Rom, die Deutschen wollten sich dafür rächen, dass der englische Kardinal Hinsley in einer Rede in London die Wehrmacht als „Armee des Teufels“ bezeichnet hatte. In der Etappe kann man leicht „mutig“ sein.

Am 15. März 1943 überreichte Nuntius *Orsenigo* Staatssekretär v. *Weizsäcker* eine Note im verschlossenen Umschlag für Außenminister v. Ribbentrop. Sie war lange vorbereitet worden und wies auf die furchtbaren Verbrechen in Polen hin. Sie war absichtlich in italienischer Sprache verfasst, damit die deutsche Seite sich mit dem Inhalt gründlich auseinandersetzen musste.

Zwei Tage später bestellte *Weizsäcker* den Nuntius ins Außenministerium ein und überredete ihn, die Note zurückzunehmen. Der Vatikan aber erklärte sie für angenommen.

An seinem Namenstag, am 2. Juni 1943, ging der Papst in seiner Rede vor dem Kardinalskollegium unter dem Untertitel „Größe, Leiden, Hoffnungen des polnischen Volkes“ erneut auf die desolate Lage in Polen ein. Er versicherte Volk und Land seiner Wertschätzung. Die polnische Übersetzung wurde durch Radio Vatikan übertragen und in den *Acta Apostolicae Sedis* und im *Osservatore Romano* abgedruckt. Der polnische Exilpräsident bedankte sich hierfür beim Papst.

Der polnische Botschafter beim Hl. Stuhl während des Krieges schrieb in seinem Buch „Pius XII. und Polen“: „Polen war ständig im Herzen und im Kopf von Pius XII. präsent“ (S. 361).

Der Oberrabbiner *Herzog* von Jerusalem schrieb im Februar 1944 an Roncalli, den späteren Papst Johannes XXIII. „Das Volk Israel wird niemals die Hilfe vergessen, die Seine Heiligkeit und seine hohen Vertreter, den unglücklichen Brüdern und Schwestern leisten.“ Und nach dem Tod des Papstes telegraphierte er nach Rom: „Der Tod von Papst Pius XII. ist für die ganze Menschheit der Verlust eines großen Mannes“ (S. 369).

Nach der Attacke gegen das Andenken Pius XII. schrieb *Sir Osborne*, ehemaliger britischer Gesandter beim Hl. Stuhl, am 20. Mai 1963 in der Londoner Zeitung *The Times*: „Pius XII. war die warmherzigste, die großzügigste, die sympathischste (und vielleicht die heiligste) Person, der ich im Laufe meines langen Lebens begegnet bin ... Ohne das kleinste Zögern wäre er bereit und glücklich gewesen, sein Leben zu opfern ... Aber was konnte er tun?“ (S. 377)

Der Autor wechselt mehrmals von einem Pontifikat zum anderen, was bisweilen verwirrend ist. Auch stören Rechtschreib- und grammatikalische Fehler, die der Lektor in einer begrüßenswerten Zweitaufgabe korrigieren sollte. So muss es etwa auf S. 241 statt „in der Whartegau“ korrekt „im Warthegau“ heißen. „Weizsäcker lügte nicht“, sondern „log“, wenn es denn stimmt (S. 278). Es gibt keine „Konsulen“ sondern „Konsuln“ (S. 342). Auf S. 384 muss es statt „Geheimsache“ korrekt heißen „Geheim Reichssache.“

Pinchas E. Lapide, der sich nach seinem Buch „Rom und die Juden“ mehrfach mit den Angriffen gegen Pius XII. auseinander gesetzt hat, schrieb am 18.2.96 in mehreren katholischen Kirchenzeitungen:

Quintessenz der theatralischen These Hochhuths lautet: „Der höchste Vertreter der christlichen Moral hätte den Barbaren entgegenzutreten müssen, er hätte die Sturmglocke läuten, besser noch den Bannstrahl der Kirche schleudern sollen, dem ein Gang nach Canossa gefolgt wäre und damit die triumphale Befreiung aller Juden. In der Tat, eine aufrüttelnde Vision, die aber so gut wie nichts mit der harten, grausamen Wirklichkeit des Zweiten Weltkriegs zu tun hat. Merkwürdig ist vor allem, dass es 18 Jahre nach diesem Weltkrieg brauchte, ehe dieses ‚Schweigen‘ zur Anklage hochstilisiert wurde – ein Vorwurf, der von jüdischer Seite vorher nie erhoben worden war.“

Diesen Worten ist nichts hinzuzufügen, zumal sie nicht von einem katholischen Apologeten, sondern von einem jüdischen Theologen und Historiker stammen, der nach dreijähriger Forschungsarbeit in meist jüdischen Archiven zu diesem Urteil kommt.

P. Lothar Groppe SJ
Steiluferallee 2 – 4
23669 Timmendorfer Strand



ROBERTO DE MATTEI

Das Zweite Vatikanische Konzil

*Eine bislang ungeschriebene
Geschichte*

Ruppichteroth,
Edition Kirchliche Umschau 2011
667 Seiten, Paperback, EUR 34,90
ISBN 978-3-934692-21-3

Der Verfasser der umfangreichen Konzilsgeschichte lehrt in Rom Geschichte des Christentums – und er vertritt damit eine Disziplin, deren Ursprung im Modernismus liegt. Die Begrifflichkeit verweist auf den italienischen Theologen Ernesto Buonaiuti (1881-1946). Er lehnte die Verbindung von Theologie und Geschichte ab, wie sie sich im Fach der Kirchengeschichte vorstellt. M. versteht sich als Historiker, der sein Werk auch geschrieben hat, damit überprüft werden soll, ob und wie das Vatikanum II mit der Tradition übereinstimmt (660).

Hier zeigt sich schon die Stellung des Werkes im Rahmen eines christlichen Geschichtsverständnisses: M. nähert sich der Verfallstheorie; er sieht bereits im Pontifikat Pius XII. den Beginn eines Abstieges der Kirche (37ff.). Das ist angesichts einer Aussage wie der folgenden verwunderlich: „Der christliche Historiker kann die göttlichen Manifestationen im Bereich der menschlichen Angelegenheiten nicht ignorieren“ (151). Dann hätte M. doch wenigstens sich die Frage nach dem Wirken des Hl. Geistes stellen müssen – der ja, wie Katholiken glauben, den Papst und die Bischöfe auf den Konzilien erleuchtet. Demgegenüber verhöhnt M. gerade zu das Wirken des Gottesgeistes – er schiebt dieses Argument in die Ecke des religiösen Enthusiasmus (315). Natürlich ist der Geist Gottes nicht in jedem Beitrag eines Konzilsperitus zu erkennen, aber die feierlich verabschiedeten Dokumente kann man nicht einfach abqualifizieren.

Als Historiker erlaubt sich M. Urteile, die sein Fach weit übersteigen. So verwirft er „Dei Verbum“ als „einen zumindest nebulösen Text“ (550). Wie kommt er dazu? Er sieht in Kardinal Bea die „neue rationalistische Exegese“ am Werk (183). Dabei übersieht er, dass unter dessen Leitung die sehr brauchbare Instruktion der Bibelkommission über die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien herausgegeben worden ist¹. Dort wird ausführlich dargelegt, dass der Exeget nicht die weltanschaulichen Voraussetzungen, die mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmen, übernehmen darf, wohl aber Elemente der neueren Forschungen. Aber diese Feinheiten interessieren den Konzilshistoriker nicht. Über „Dei Verbum“ hat der einstige Konzilstheologe Joseph Ratzinger gesagt, es sei „einer der herausragendsten Texte des Konzils“ (Aus meinem Leben, 131).

Hinter der Polemik gegen „Dei Verbum“ steckt sicherlich auch der vage Traditionsbegriff Ms. Er erkennt das Konzil nicht mit den Augen des „Mysterium Kirche“, wie „Lumen gentium“ verlangt. Darum verwendet er gerne politische Begriffe, wenn er das Auf und Ab der Diskussionen zeichnet. Es fallen Begriffe wie „Jakobiner“ und „Girondisten“ (364). Sehr vage auch der Begriff „Modernismus“ (319). Ausführlich zitiert er aus Papieren, die von „Revolution“ (157) sprechen, und es wird gar die Szenerie des „Antichristen“ (159) beschworen. Der Philosoph Maritain, der nach dem Konzil sein Buch „Der Bauer von der Garonne“ veröffentlichte und manche Fehlentwicklungen kritisierte, wird mit dem Verdikt „soziale Häresie“ (160) belegt. In

diesem Rahmen darf selbst die Bezeichnung „Blitzkrieg“ (229-232) nicht fehlen.

Durch diese politische Terminologie wird dem Leser der vorurteilsfreie Blick auf die Schlussdokumente verstellt. So heißt es: „Die Wahl eines diskursiven Sprachstils hatte zur Konsequenz, dass fehlende Klarheit und dadurch Doppeldeutigkeit zum vorherrschenden Merkmal der Konzilstexte wurden“ (268). Völlig verfehlt ist es, wenn M. meint, man müsse die Werke des Erasmus von Rotterdam als „Schlüssel“ der Konzilsdokumente sehen (24-25). Er übersieht, dass Erasmus es gewesen ist, der Luther durchschaut hat und ihn in der Debatte um den Freien Willen deutlich als Häretiker vorstellen konnte.

Natürlich darf auch an der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes, luctus et angor“ kein gutes Haar bleiben. M. sieht diesen Text so negativ, dass er ihm mit einem Theologen „idolatratischen Anthropozentrismus“ (574) vorwirft. Aber das Heil liegt bekanntlich, in der Geschichtswissenschaft, im Detail! Der herangezogene Theologe hat wohl überlesen, dass die Pastoralkonstitution in Art. 12 die Worte „in terra“ hat – der Mensch wird also nicht vergöttert oder ungebührlich in den Mittelpunkt gerückt.

Dem Art. 21 wird er insoweit nicht gerecht, als er immer wieder in seinem Buch betont, das Konzil habe keine Verurteilung des Kommunismus vorgenommen. In Fußnote 16 wird eigens vom Konzil auf „*Divini Redemptoris*“ von 1937 hingewiesen – dort war der gottesleugnerische Kommunismus verurteilt worden. Ein Historiker kann doch nicht seine eigenen Wunschvorstellungen „historifizieren“, d.h. die damaligen Texte so deuten, als seien sie nur „gut“, wenn seine vorgefasste Meinung sich dort finden lässt.

Vorgefasste Meinung zeigt sich auch da in dem Werk, wo es um die Liturgie geht. Man muss zweimal hinsehen, wenn es heißt „Auflösung des Breviergebetes“ (283 ff.). Was dort beschrieben wird, hat mit der Wirklichkeit nichts zu tun. Das Konzil hat in der Liturgiekonstitution keineswegs das Stundengebet abgeschafft (Art. 83-101). Es ging um eine Abwendung vom „Mönchsbrief“ für die Weltgeistlichen, d.h. der Weltgeistliche hat mit der „Liturgia Horarum“ ein Stundengebet erhalten, das sich auf seinen Alltag und seine Arbeit bezieht. Als Seelsorger in einer Pfarrei kann man wohl kaum die „Nokturnen“, die nächtlichen Gebete, sprechen.

Ebenso wie über das Brevier urteilt M. über die Reform des Messbuches falsch, wenn er das Problem einfach mit dem polemischen Schlagwort „ökumenische Messe“ (280 ff.) belegt. In Art. 50 war der Grundstein für eine Überarbeitung des Ordo Missae gelegt worden – inzwischen ist das Missale Romanum von 1970 von den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. bestätigt worden. Schlagworte wie „ökumenische Messe“ leiten sich von einem der Konzilsväter her, der später sogar die „neue Messe“ als „Bastardsakrament“ verunglimpft hat. Der moralische Konsens der Konzilsväter lässt auch erkennen, dass in Einheit mit dem Nachfolger des hl. Petrus der Geist Gottes am Werk gewesen ist, wie es auch Papst Paul VI. im Dokument über den Abschluss des Konzils ausdrückte: „In Spiritu Sancto congregatum ...“ (8. Dezember 1964).

M. wertet die vielen Tagebücher der Konzilstheologen aus, misst deren Aussagen aber zu viel an Bedeutung zu. Es findet keine kritische Sicht dieser Quellengattung statt; so wird nicht erklärt, ob die zahlreichen Vorschläge und Überlegungen der

¹ DH 4402-4407.

Konzilsberater in die offiziellen Dokumente mit eingeflossen sind. *Hubert Jedin* hat über das Verhältnis von Theologie und Lehramt etwas Grundsätzliches gesagt: „Jede lebendige, nicht schulmäßig erstarrte Theologie muss den Spiralen des menschlichen Denkens und dem Trend der menschlichen Gesellschaft folgen, muss in diesem Sinne ‚fort-schrittlich‘ sein; sie muss die Sprache ihrer Zeit sprechen – allerdings nicht auf Kosten der Klarheit des Lehrgehaltes; andererseits sind die Träger des Lehramtes, die in der Apostolischen Sukzession stehen, verpflichtet, das ihnen *per manus*, von Hand zu Hand übergebene Offenbarungsgut unverfälscht weiterzugeben“ (KLK [Katholisches Leben und Kämpfen. Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung] 36,20-21).

Es ist nicht zu bestreiten, dass während des Konzils auch Stimmen laut wurden, die sich nicht durchsetzen konnten, die also nicht die Lehre der Kirche exakt vertreten hatten. Wenn M. die Jahre nach dem Konzil beschreibt, so fällt auf, dass er sehr einseitig ist. Er übergeht z.B. das neue Kirchenrecht und den Katechismus der Katholischen Kirche, kennt kein Wort der Würdigung für die Neovulgata, und als Historiker hätte er auch die Lesungen der „Liturgia Horarum“ einmal im Vergleich zum „Breviarium Romanum“ von 1962 bewerten dürfen.

Vollkommen wird die kirchenhistorische Stunde des Konzils übersehen. Es war das erste Konzil der Weltkirche; das Vatikanum I. war mehr ein europäisches Konzil. Und noch nie waren so viele Bischöfe und Theologen zusammengekommen. So bleibt beim Lesen der „bislang ungeschriebenen Geschichte“ ein eigenartiger Eindruck. Es gibt in diesem Buch erste Ansätze, die Abläufe darzustellen – wobei M. mehr aus den Konzilsreden in der Aula von St. Peter hätte berichten sollen. Dann gibt es in diesem Werk viele Passagen, die ideologisch sind, d.h. man merkt unschwer, dass Roberto de Mattei dem Lager verpflichtet ist, dem der sel. Papst Johannes Paul II. ein falsches Verständnis von Tradition bescheinigen musste (DH 4820-4823).

Ganz im Bann der Traditionalisten stehen Ms. Ausführungen über die Religionsfreiheit (513-527). Anstatt die lange und tiefe Debatte über dieses Thema nachzuzeichnen, wertet er wieder so, dass man sich fragen darf, ob er als „Historiker“ spricht, oder aber als jemand, der in der Form historischer Darstellung seine eigene Meinung propagieren möchte. „Dignitatis Humanae“ soll der Kirche den Relativismus gebracht haben: „Der Islam beanspruchte im Namen dieser Religionsfreiheit den Bau von Moscheen und Minaretten, die an Zahl den Neubau von Kirchen übertreffen sollten, während bestehende Kirchen aufgegeben und in Hotels und Supermärkte umgewandelt werden (526-527). Dabei geht es der Erklärung über die Religionsfreiheit nicht um das Infragestellen der Absolutheit des christlichen Glaubens, sondern die Kirche betont das Grundrecht der freien Religionsausübung im bürgerlichen Bereich. Dazu erklärte das Konzil auch, dass kein Mensch zum Glauben gezwungen werden darf; vielmehr ist der Glaubensakt freiwillig. Die Kirche verzichtet indessen auf staatliche Zwangsmittel bei der Ausbreitung des Glaubens und verwirft z.B. solche Situationen, die unter dem Motto „Cuius regio, eius et religio“ genug Schaden angerichtet haben. Nach „Dignitatis Humanae“ wird es sicherlich auch keine Ketzerverbrennungen geben – der Fall Hus spielte in der Konzilsaula eine Rolle.

Die Geschichte des Vatikanum II ist also bislang noch nicht geschrieben und quellenmäßig aufgearbeitet worden. Wenn eine solche Konzils-geschichte einmal „sine ira et studio“ geschrieben sein wird, dann wird sich zeigen, wie Recht der sel. Papst Johannes XXIII. hatte, als er seine Apostolische Konstitution „Humanae Salutis“, mit der er das Vatikanum II eröffnete, mit

einem Titelblatt versehen ließ, das das Konzil in eine Reihe mit den Konzilien der Kirche seit Nicäa stellt. Diese Verankerung in der Tradition betonte der Papst, wenn er auf das Bild hinwies, das Christus, der „göttliche Bräutigam“ dem Antlitz der Kirche selbst eingepägt hat – diesem Bild bleibt die Kirche treu und ist diesem Bild zumal auf dem Konzil treu geblieben. Der Roncalli – Papst war Kirchenhistoriker (er konnte somit im geschichtlichen Wandel die Identität der Kirche Christi erkennen) – er vertrat aber keine „Geschichte des Christentums“ wie M.

Pfr. Dr. Joseph Overath
Postfach 1127
51779 Lindlar

JOHANNES STÖHR
**Selbstdarstellungen sind
leicht problematisch**

FRANZ MEURER / PETER OTTEN

Wenn nicht hier, wo sonst?

Kirche gründlich anders

Gütersloher Verlagshaus 2011, 192 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-579-06560-1, EUR 14,99

F. Meurer, ein sozial sehr engagierter und bei vielen recht beliebter Pfarrer, berichtet wieder einmal vom Gemeindeleben in „Hövi“, d.h. den beiden benachbarten Kölner Stadtvierteln Höhenberg und Vingst. Das Buch bringt viele praktische Beispiele und detaillierte Einzelberichte aus Pfarrei und Gemeindeleben im Stile netter Plaudergeschichten nach Kölner Art¹. Sehr ausführlich werden Erlebnisberichte von Einwohnern der Pfarrei aufgeführt (S. 19, 21 f., 47, 91, 103-105, 131).

Referiert sind interessante Daten über die soziale Struktur der Bevölkerung im Raum Köln-Kalk, mit einem Migrationshintergrund von 51,4 % (bei Kindern unter sechs Jahren 76 %) und 30,3 % Ausländern., mit ca. 8000 Katholiken und 3000 Protestanten (10, f., 21 f., 27 f.). 34,5 % der Vingster Bevölkerung sind katholisch, 12,9 % evangelisch und zirka 16,5 % sind Muslime.

¹ Ähnliches schon einmal, mit dem etwas eigenartigen Titel: FRANZ MEURER, PETER OTTEN, SILVANA BECKER (Hrsg.), *Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln-HöVi (Höhenberg-Vingst)*. 296 Seiten, LIT-Verlag, Münster 2006

² So schon bei Wikipedia mit vielen weiteren Angaben.

Die übrigen Einwohner sind entweder konfessionslos oder gehören anderen Religionen und Weltanschauungen an².

Pfarrer Meurer führte wegen der schlechten sozialen Situation ein bekanntes soziales Netzwerk ein, das unter anderem eine Kleiderkammer und eine Lebensmittelausgabe für sozial Schwache sowie die zum größten Teil durch Spenden finanzierte Sommerferienfreizeit *HöVi-Land* trägt.

Auf dem Klappentext wird der Autor gekennzeichnet als „engagierter und unkonventioneller Gottesmann, der auf überzeugende Weise und sehr erfolgreich Kirche von unten lebt und nichts von Dogmen und abstrakten Predigten hält“. Bekannt wurde seine Kollekte für die umstrittene neue Mammutmoschee in Köln-Ehrenfeld.

Selbstdarstellungen, auch mit einem verständlichem kollektivem Selbstbewusstsein, sind wohl immer in der Gefahr, den Rand des Peinlichen zu berühren – wie man schon seit der Geschichte von des Kaisers neuen Kleidern weiß. Wenn etwa Überschriften nicht ganz glücklich lauten: „Weltverbesserung beginnt hier“ (S. 188), und: „Wir glauben an uns im Viertel“ (S. 51). Wenn man im Dankgottesdienst der Erstkommunionkinder Mozarts „Kleine Nachtmusik“ gespielt hat (S. 106), oder der Organist die Orgel automatisch laufen ließ und dann durch den Kirchenraum ging, um einen Schlager zu singen, - dann sollte man derartige geschmackliche Entgleisungen besser mit dem Mantel des Schweigens bedecken. Oder wenn zum Beispiel Koranverse von einem Iman vorgetragen werden, oder Tröten des Karnevalsvereins bei der Messe ertönten. Eine ganze Seite ist gefüllt mit einem einzigen nichtssagenden Wort „Mensch“, angebliches „Kunstwerk“ von Joseph Beuys und mit phantasiereichen Kommentaren versehen (S. 41).

Zudem soll, wie der Titel ausweist, die Selbstdarstellung auch exemplarisch deutlich machen, wie eine „am Sozialraum orientierte Pastoral“ auszusehen habe. Das Buch berichtet über Planungen und Modelle im Sozialraum (S. 56, 75), bringt lange Geschichten aus Filmen (81), zitiert auch lange ein Rap (S. 243f.)

F. Meurer scheint eine gewisse Vorliebe für multireligiöse Feiern zu haben (27 f.), wobei auch ein kölnisches Fastnachtlied „als Weihnachtslied gilt“ (S. 27). Die feierliche Zeugnisübergabe der Abschlussklasse der Hauptschule fand in der Kirche mit Geistlichen aus sechs Konfessionen und Religionen statt; besonders beeindruckt haben ihn die Sikhs: mit blauem Turban und Krummdolch (ebd.); ein Mädchen und ein Junge rezitieren mit Singstimme Koranverse. Besonders wichtig erscheint eine von der Gemeinde erbrachte Hilfe, „die eigene Sexualität und die der anderen zu verstehen“ (45) – was mag das wohl heißen? Ein Bezug zur verbindlichen Lehrverkündigung ist dabei unterlassen.

P. Otten, geistlicher Leiter der KJG, Mitarbeiter von Publikforum, WDR und ARD, hält Kirche schlichtweg für einen Teil des Sozialraumes (47); Katholizismus bestehe darin, die Not der Menschen zu sehen – so formuliert er arg vereinfacht.

Das Buch beansprucht in keiner Weise eine theologisch-wissenschaftliche Abhandlung zu sein. Dennoch wäre ein bessere

Ordnung bei den Essays wünschenswert – statt eines zufällig zusammengewürfelten Potpourris mit Gedichten, Leserbriefen, soziologischen Thesen, oder Schilderungen von Ausflügen, die kaum besondere religiöse Bedeutung haben. Es verzichtet auf alle Quellenangaben; obwohl viel zitiert wird (immer am Beginn der Kapitel), häufig auch mit Anführungszeichen, doch in der Regel ohne Belege (S. 10, 26, 28, 30, 37, 42, 164, 189 f.)³.

Ausführlich werden Einzelheiten von guten Projekten im Viertel dargelegt (30, 34 f.). Der Pfarrer spricht aber leider auch von Zusammenarbeit mit Topleuten der berüchtigten antirömischen Vereinigung *Donum vitae* (31). Erstaunlicherweise stellt er schließlich sogar fest: „in der Hauptschule ... gibt es keine einzige Stunde katholischen oder evangelischen Religionsunterricht. Das ist aber nicht schlimm, die türkische Lehrerin ... vertritt die christliche Seite, wenn sie ... erklärt, dass nicht automatisch die Muslime in den Himmel kommen und die Christen in die Hölle. ... Vielleicht bleibt die Hölle ja auch leer“ (S. 39).

Von der Dogmatik hält P. Otten nicht viel, er lobt die Figur des P. Darry: „Er versteckt sich nicht mehr hinter katholischer Dogmatik, die es ihm leicht macht, sich aus allem Alltäglichen und dessen Sorgen herauszuhalten“ (82). Auch seien die Menschen doch alle gleich, so erläutert er dann langatmig mit Berufung auf eine diffuse Bemerkung von H. J. Höhn („Entscheidend christlich ist es, für das einzustehen, was alle Menschen verbindet, eint und untereinander gleich macht“) (90).

Allerdings tut man Pfarrer F. Meurer zweifellos Unrecht, wenn man ihn mit dem Umschlagtext als Vertreter der „Kirche von unten“ kennzeichnen will. Die angestaubten und derzeit immer noch in der Presse hochgespielten Themen aus der Mottenkiste der Memorandisten spricht er nicht weiter an, steht loyal zu seinem Kardinal und trägt Priesterkleidung.

Dem Pfarrer ist es weithin gelungen, in einer schwierigen Gemeindesituation viele Menschen zur Mitarbeit an praktischen Werken der Nächstenliebe zu ermutigen. Doch die theologische Grundlage und Orientierung der vielfältigen Aktivitäten dürfte – zumindest nach dem Buch zu urteilen – doch zu wünschen übrig lassen. Die Veröffentlichung der Erinnerungssplitter wäre daher vielleicht besser unterblieben; sie zeigt unfreiwillig leider auch das Ungenügen eines sozialen Gutmenschentums, und erweist, dass man trotz eifrigsten Engagements beim Suchen nach dem kleinsten gemeinsamen Vielfachen mit anderen Religionen und Konfessionen doch nicht leicht die Nähe des Multi-Kulti-Relativismus, zum Schaden des spezifisch Katholischen vermeiden kann.

Wie weit ist dies doch entfernt sowohl von den Darstellungen eines Augustinus, bei denen durchwegs nicht das eigene, sondern allein das Gotteslob zum Ausdruck kommt! Und ebenso auch von den mitten aus dem Leben manchmal auch deftig geschriebenen Episoden und Anekdoten, Erinnerungen an nachkonziliare Entwicklungen und auch unchristliche Einflüsse auf das heutige Leben von *Guido Becker*⁴, einem engagierten und kritischen Seelsorger, der 33 Jahre lang als Mainzer Dompfarrer auch die Pfarreien St. Quintin und St. Ignaz betreute und nach seiner Pensionierung im Jahr 1993 in Kasachstan gewirkt hat. Bekannt geworden ist der heute 87-Jährige übrigens auch schon durch sein Buch mit dem Titel „Und die Krebse pfeifen doch“, einer Anspielung auf die Äußerung Chruschtschows: eher würden die Krebse pfeifen, als dass der Kommunismus abgeschafft würde.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln

³ Nur bei einigen wenigen Konzils- und Katechismustexten, verwendet als Aufhänger für eigene Pastoralvorstellungen, sind allgemeine Hinweise in den Haupttext gequetscht (S. 13).

⁴ GUIDO BECKER, *Weihrauch und Pulverdampf*, SJM-Verlag: Neusäß 2012

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 Gotteslammes

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 Gegrüßet 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 vorgezogen 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 Christus den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Ansprachen)

• Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zugelassen 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 Reformation?

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,-

Franz Prossinger

... damit sie geheiligt seien in Wahrheit

Wie wir erlöst werden – Eine biblische

Betrachtung • Nr. 10, 149 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, € 22,-

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 Prossinger

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

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: Fördergemeinschaft „Theologisches“ e.V.

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