

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 42, Nr. 01/02

Januar/Februar 2012

INHALT

Walter Hoeres

Die Gretchenfrage nach der Religion. Anmerkungen zur Vieldeutigkeit eines Begriffs

Walter Hoeres

Der immer andere Jesus

Hubert Gindert (Forum Deutscher Katholiken)

Familienfeindliche Allianz gegen Betreuungsgeld für Mütter

Joseph Overath

Bambino oder Monster? Ein römischer Kirchenführer als Anstiftung zum Unglauben

Enrico Maria Radaelli

Der übernatürliche Weg, um wieder Frieden zwischen der Zeit vor und nach dem II. Vatikanum zu bringen

Impressum

Felizitas Küble

Voodoo, Spiritismus, magische Kulte: Ritual aus der Finsternis

BUCHVORSTELLUNGEN

Kardinal Raymond L. Burke

Benedikt XVI. und die sakrale Kunst (Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture, hrsg. von D. Vincent Twomey und Janet E. Rutherford)

Johannes Stöhr

Zölibat im Kontrast: Zu zwei Neuerscheinungen (Martin Meyer, Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung. Die Sicht des Zölibates bei Johannes Paul II. / Karol Wojtyla und dessen anthropologisch-spirituellen Grundlagen; Erich Garhammer [Hrsg.], Zölibat zwischen Charisma und Zwang)

Raimund Haas

(Bernhard Nacke, Die Kirche der Weltgesellschaft. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus) 60

Reinhard Dörner

Konservative Existenz – Wunschdenken oder unumgängliches Schicksal? (Harald Seubert, Was wir wollen können. Bürgerliche Identität im 21. Jahrhundert) 65

WALTER HOERES

Die Gretchenfrage nach der Religion Anmerkungen zur Vieldeutigkeit eines Begriffs

Veritatis simplex est oratio.

Die Sprache der Wahrheit ist einfach.

Seneca: *Epistulae morales*, 49, 12

Wenn wir keine Nominalisten sein wollen, dann sind die Begriffe nicht nur Namen, welche die Gegenstände auf diese oder jene Weise bezeichnen und mehr oder weniger ähnliche Dinge unter einem Etikett – eben dem Namen – zusammenfassen, um sie so irgendwie von allen anderen zu unterscheiden. Vielmehr offenbaren sie uns bis zu einem gewissen Grade, der der Endlichkeit unserer Erkenntnis und ihrem Ausgang von den Sinnen zu danken ist, das innere Wesen, das die Dinge einer Art oder Gattung miteinander verbindet. Wie wir im Zusammenspiel von Sinneswahrnehmung und geistiger Einsicht dieses Wesen zu erfassen vermögen, zeigt uns das Wort „Erscheinung“, wenn wir es diesmal im philosophischen und nicht im theologischen Sinne gebrauchen. In der sinnfälligen Erscheinung zeigt sich das Wesen der Dinge und verbirgt sich zugleich. Deshalb müssen wir diese Erscheinung richtig lesen, was das Wort „intelligere“ zum Ausdruck bringt. Sonst können wir versehentlich Gold für Messing und Messing für Gold halten.

Weil so die Begriffe das innere Sein und Wesen zeigen, das die Dinge prägt, prägen sie auch unsere Sprache. Daher ist es keineswegs unerheblich, sondern von größter Bedeutung, wie wir die Sprache in der rechten heuristischen, d.h. der Wahrheitsfindung dienenden oder umgekehrt auch in gefährlicher und oft absichtsvoll irreführender oder auch in entlarvender Weise gebrauchen. Man hat der Scholastik vorgeworfen, dass sie noch keine

eigene Sprachphilosophie entworfen habe. Das ist schlichter Unsinn und wird schon ganz einfach durch die Jahrhunderte langen, unendlich sorgfältigen Untersuchungen über die univoke und analoge Bedeutung der Begriffe, die wir in der philosophischen und theologischen Gotteslehre verwenden, widerlegt, denen die Geistesgeschichte wohl kaum Vergleichbares an Subtilität und Scharfsinn entgegenstellen kann¹.

Wenn Gott die Fülle aller Vollkommenheiten ist und „Schöpfung“ darin besteht, dass er uns in wenn auch endlicher und begrenzter Weise etwas von diesem Reichtum mitteilt, dann muss es auch möglich sein, im Ausgang von den Vollkommenheiten, die wir in dieser Welt finden, inhaltliche Aussagen über Gott zu machen, in dem diese Wirklichkeit in ganz anderer und unendlicher Weise vereinigt ist. So dürfen wir gewiß von Gott aussagen, daß er weise und gerecht ist, Verstand und geistigen Willen besitzt. Aber wir können uns nicht anmaßen, dass es das gleiche bedeutet, zu sagen, dass ein Mensch gerecht und weise ist wie dass Gott gerecht und weise ist. Und damit haben wir schon den Horizont abgesteckt für die schon erwähnten gigantischen Bemühungen unzähliger frommer und gelehrter Denker im Dienste der Kirche, den Unterschied univoker, analoger Begriffe und bloßer Metaphern sowie die Gefährlichkeit bloßer Äquivokationen zu eruieren. Univoke Begriffe sind jene, die in gleichem Sinne angewandt werden. So bedeutet es das gleiche, wenn ich den Begriff Mensch auf Fritz und Peter anwende. Analoge Begriffe sind jene, die weder im gleichen noch in völlig verschiedenem Sinne angewandt werden und von *ihnen* machen wir in der Gotteserkenntnis Gebrauch. So hat es ganz sicher nicht den gleichen Sinn, wenn ich sage, daß Paul oder Anton gerecht und weise sind, wie wenn ich diese Aussagen auf Gott anwende. Andererseits können wir mit diesen Begriffen aber auch nicht völlig Verschiedenes oder Unbekanntes meinen. Dann wäre jede Gotteserkenntnis unmöglich.

Es ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen Arten der Analogie einzugehen, die zum großen Teil schon von Aristoteles beschrieben werden. So gibt es die Analogie der Verhältnissgleichheit, die besonders bei mathematischen Proportionen Anwendung findet, wenn wir etwa sagen, daß zwei sich zu vier wie acht zu sechzehn verhält. Daneben gibt es die sogenannte Analogie der Attribution, und durch die Geschichte der Scholastik zieht sich wie ein roter Faden das einprägsame Beispiel, das schon Aristoteles, der große Schulmeister der abendländischen Metaphysik, für sie gab. So verwenden wir den Begriff „gesund“ in einem anderen und ursprünglicheren Sinne für unseren Leib, den Organismus, der der eigentliche Sitz und Träger des Begriffes ist und für die Medizin, die nur Ursache der Gesundheit und die Gesichtsfarbe, die nur Zeichen der Gesundheit ist. Mir selbst als treuem Schüler des seligen Duns Scotus und des großen Jesuiten Franciscus Suarez, deren Philosophie und Theologie in der Kirche durchaus ihren legitimen Platz hat, will es scheinen, daß diese Analogie nicht nur solche äußerlichen Verhältnisse bezeichnen kann, sondern vielmehr am besten – wenn überhaupt – geeignet ist, das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf begrifflich zu umschreiben. So findet der Begriff des „Lichtes“ seinen eigentlichen Sitz in der Sonne als der Quelle

allen Lichtes und im Äther, in der Atmosphäre nur deshalb, weil sie das Licht von ihr empfängt. Sie kann ich nur im sekundären und abgeleiteten Sinne als lichtvoll oder leuchtend bezeichnen. Entsprechend ist Gott die Quelle allen Seins und aller Wirklichkeit, während es die Geschöpfe nur von ihm her besitzen².

Es würde zu weit führen, hier auf die ebenfalls großartigen Untersuchungen einzugehen, mit denen die Scholastik die univoken und die analogen Begriffe von den bloßen Metaphern oder Bildern abgegrenzt hat, deren Erkenntniswert keineswegs gering einzuschätzen ist: sind wir doch als Sinneswesen durchaus auch im religiösen Leben auf unsere Einbildungskraft und auf Gleichnisse und Bilder angewiesen, in denen unser Herr und Heiland ja auch ständig zu uns gesprochen hat. Das gilt aber nicht nur für unser religiöses Leben, sondern für jede Begegnung und für jede Auffassung der Welt in ihrer tiefen Symbolkraft und ihren wechselnden Stimmungen, die keineswegs nur Projektionen unserer seelischen Gemütslage in eine gleichgültig graue, allein physikalisch zu bestimmende Wirklichkeit sind. Welchen Sinn hat es, so müssen wir uns nicht nur als Philosophen, sondern als nachdenkliche Betrachter der Natur fragen, wenn wir von der „lachenden Frühlingslandschaft“ und der „melancholischen Novemberstimmung“ sprechen³.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese Erwägungen über die latente Vieldeutigkeit unserer Sprache und Begriffe weiter zu führen. Sie haben hier allein den Zweck, unser Sensorium für die Mehrdeutigkeit, die auch im Begriff der „Religion“ enthalten ist, zu schärfen und das scheint uns eine ganz dringliche Aufgabe nach dem neuerlichen Assisi-Treffen zu sein, das mit hoher Wahrscheinlichkeit den vielen weltweiten interreligiösen Aktivitäten und Treffen, an denen sich die Kirche schon seit langem so lebhaft beteiligt, neuen Auftrieb geben wird⁴. Begreiflicherweise wurde und wird im Blick auf die Assisi-Treffen immer wieder über die Gefahren des Synkretismus, also der Religionsvermischung geklagt und darüber, dass schon das paradoxe Schauspiel der gemeinsamen und doch sorgfältig getrennten Gebete die Wahrheit von der Einzigartigkeit der göttlichen Offenbarung, die in Jesus Christus stattgefunden hat, verdunkelt.

Es mag sein, dass man alles getan hat, um diesen Eindruck des Synkretismus bei dem jetzigen Assisi-Treffen zu vermeiden. Und doch stellt sich die Frage, ob die so oft beschworene Gefahr der Verquickung und Vermischung religiöser Bräuche das eigentliche Problem ist, zumal man ja offenbar in der Tat alles Erdenkliche versucht hat, um dieser Gefahr durch die freilich selbst kurios anmutende Praxis lokal getrennter Gebete zum jeweiligen „höchsten Wesen“ zu begegnen. Viel naheliegender, einfacher und deshalb auch bedrohlicher scheint uns doch die Gefahr, daß schon durch die gemeinsame Zusammenkunft selber, durch das gemeinsame Prozedieren und Agieren der verschiedenen „Religionen“ in den Augen der nichts ahnenden, li-

¹ Vgl. dazu vom Verf.: *Auferstehung der Scholastik? Zur Lebenskraft ihrer letzten Fragen*. In: THEOLOGISCHES Jan./Febr. 2008.

² Vgl. dazu vom Verf.: *Scotia me genuit. Duns Scotus zum 700. Todestag*. In: THEOLOGISCHES Nov./Dez. 2008.

³ Vgl. dazu vom Verf.: *Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik* (Die graue Edition) Kusterdingen 2004.

⁴ Vgl. dazu MANFRED HAUKE: *Assisi III. Anliegen und Problematik*. In: THEOLOGISCHES, Nov./Dez. 2011.

beralen Weltöffentlichkeit der Eindruck entsteht, der katholische Glaube sei eine Religion neben vielen anderen: so wie es eben über die letzten Dinge viele Auffassungen über den rechten Heilsweg gibt. So daß die Kirche sich heute immer wieder in eine unangenehme, irreführende Dialektik verstrickt und auf der einen Seite unverbrüchlich an ihrem göttlichen Wahrheitsanspruch festhält, um diesen auf der anderen Seite schon durch ihr gemeinsames Auftreten mit den anderen sogenannten „Weltreligionen“ in aller Öffentlichkeit zu konterkarieren.

Im Gegensatz dazu müsste es doch, so sollte man jedenfalls meinen, gerade heute im Zeitalter der in der westlichen Welt herrschenden unheilvollen Symbiose von Relativismus, Pragmatismus und eines rein innerweltlich verstandenen Humanismus die Aufgabe sein, sich deutlich abzugrenzen und herauszustellen, dass das Christentum eben keine Religion ist, die als solche mit den anderen vergleichbar ist. Vielmehr wäre zu zeigen, dass schon im Begriff der „Religion“ eine verräterische Vieldeutigkeit lauert („latent aequivocationes“, wie die Scholastik sagen würde), weil er keinen einheitlichen Grundbestand definiert, der sich dann in den einzelnen Religionen in verschiedener Weise ausdifferenzieren würde. In diesem Sinne und im Blick auf die göttliche Offenbarung kann man so keineswegs konzедieren, dass „Religion“ ein univoker Begriff ist. Allenfalls ließe sich von einem analogen Begriff sprechen, in dem freilich derartige Äquivokationen verborgen sind, dass es kaum legitim ist, hier wie dort von „Religion“ zu sprechen, weil damit implizit immer schon zwei Dinge geleugnet werden: die absolute Einzigartigkeit und Exklusivität der christlichen Botschaft, die uns sagt, dass Gott nur einmal – und dies in Christus – Mensch geworden ist und sodann die logisch damit gegebene Tatsache, dass alle anderen „Religionen“ eben dies leugnen und dennoch den Anspruch erheben, sich als „Religionen“ mit dem Christentum zu vergleichen.

Wir wissen wohl, dass damit im Zeitalter der Globalisierung, wo alle allen jederzeit begegnen, eine Gratwanderung von Rom und der Kirche verlangt wird. Auf der einen Seite ist es die unabdingbare Achtung vor dem anderen und seiner Überzeugung, die mit Recht verlangt werden kann, auf der anderen Seite aber sollte mit dem gleichen Nachdruck daran festgehalten werden, dass es nur Christus ist, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Gewiss wird es im Einzelfall schwer sein, beide Einstellungen miteinander zu vereinbaren, aber das sollte doch einer so ehrwürdigen Einrichtung wie der Kirche mit ihrer unendlich reichen diplomatischen Schulung und Erfahrung gelingen. Denn es geht ja nicht nur um ihre Glaubwürdigkeit vor der Weltöffentlichkeit, sondern auch um ihre innerkirchliche Überzeugungskraft. Was müssen die wenigen noch wirklich treu Gebliebenen von einer Kirche denken, die auf der seinen Seite die „Piusbrüder“ – schon der Ausdruck verrät die ganze Häme! – wie die Leibhaftigen aus den Gotteshäusern verjagt, obwohl sie keine einzige Glaubenswahrheit bestreiten, während sie auf der anderen Seite in überströmender Herzlichkeit Muslime und andere „Konfessionen“ einlädt, obwohl diese nicht mehr und nicht weniger tun, als das Lebensrecht der Kirche als des mystischen Leibes Christi zu bestreiten, der doch gesagt hat: „wer Euch hört, der hört mich“!

Wie aktuell diese Überlegungen sind, zeigt ein Bericht der FAZ vom 10. Dezember 2011, wonach in der Theodor-Heuss-Schule in Offenbach, einem beruflichen Gymnasium mit mehr als 2000 Schülern, den Elftklässern interreligiöser Religionsunterricht geboten wird, in dem muslimische und christliche

Lehrer gemeinsam die Schüler der verschiedenen Glaubensgemeinschaften unterrichten. „Gerade durch den Austausch unterschiedlicher Standpunkte“, so die evangelische Schulpfarrerin Carolin Simon-Winter, die sich offenbar noch keine Gedanken über die Vieldeutigkeit des Religionsbegriffes gemacht hat, „kann man ja am meisten voneinander lernen“ und die muslimische Theologin und der katholische Religionslehrer Burkhard Rosskothén stimmen ihr vorbehaltlos zu.

Unterrichtsziele sind auch hier wieder erwartungsgemäß gegenseitiges Verstehen, Toleranz und der Dialog, in dem sich die Schüler begegnen sollen und ebenso erwartungsgemäß äußert eine der Teilnehmerinnen, dass „die Schüler sich hier sehr öffnen“. Nach allem ist es auch kein Wunder, dass sich der Präsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Volker Jung begeistert über das Pilotprojekt zeigte und es als „eine große Möglichkeit, das Verstehen einzuüben“, pries. Was sollte man auch anders von einer Gemeinschaft erwarten, in der der Glaube immer mehr in christlich getönte Mitmenschlichkeit zerfließt, der gegenüber das alte Luthertum und selbst noch der Kulturprotestantismus des neunzehnten Jahrhunderts wie granitene Säulen unverbrauchten Glaubens wirkten!

Das Ereignis mag nur lokale Bedeutung haben und ist doch ein Paradebeispiel für die Äquivokationen der Begriffe, mit denen wir es auch hier zu tun haben. Gewiss sind gegenseitiges Verstehen, Toleranz und die „echte Begegnung“, von der heute so viel Wesens gemacht wird, als gelte es beständig, sie von der unechten abzugrenzen, zu begrüßen. Soll damit nur gemeint sein, dass man den Andersdenkenden trotz seiner grundlegend anderen Überzeugungen achtet, so ist das unter anständigen Menschen eine pure Selbstverständlichkeit. Doch darum geht es nicht! Auch geht es nicht um pures „Verstehen“ in dem Sinne, dass man richtig auffasst, was der andere sagen will, sondern um jenes tiefere „Verstehen“, das immer auch schon im Begriff mitschwingt, wenn wir etwa sagen, dass die Mutter ihr Kind am besten versteht! Es geht um jenes „Verstehen“, das Mitgehen und Mitvollzug mit der Meinung des Gegenüber und ein tiefes Sich-Öffnen oder, wie der Jargon-Ausdruck in der heutigen Theologie lautet, ein „Sich-Einlassen“ auf seine Position ist. Und das heißt in unserem Falle, dass die Schüler immer „aufgeschlossener werden“ sollen für Religionen wie den Islam, der gerade das, worauf alles ankommt, nämlich die Gottheit Christi, mit einer Intensität bestreitet, die in den muslimischen Ländern immer mehr eskaliert. Und es liegt auf der Hand, dass diese Aufgeschlossenheit nur möglich ist und nur dann zu dem geforderten Verständnis tendiert, das je schon zur liebevollen Offenheit, gerät, wenn man jenen Glauben an Jesus Christus schon aufgegeben hat.

Alle Welt spricht heute von der Neuevangelisierung und der Weitergabe des Glaubens. Sie aber setzt jene Glaubwürdigkeit voraus, die durch nichts so sehr bedroht wird wie durch die Äquivokationen im Begriff der „Religion“ und all jene interreligiösen Aktivitäten, die sich aus ihnen mit Notwendigkeit ergeben. Denn in dem Maße, in dem sich die Kirche als eine Religion neben anderen geriert, wird sie ihre Glaubwürdigkeit verspielen.

*Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt/M..*

Der immer andere Jesus

Cuncta fluunt.

Alles fließt.

Lateinische Fassung von Heraklit,
(vgl. Ovid Metamorphosen 15, 178)

Der Bonner Dogmatiker *Karl-Heinz Menke* hat dem Kölner Domradio ein Interview gegeben, das an Seltsamkeit seinesgleichen sucht, andererseits aber äußerst typisch ist für die Mentalität so vieler heutiger Theologen, die Heideggers und Gadammers These von der Geschichtlichkeit aller Wahrheit absolut verinnerlicht haben und in ihrem Zeichen alles daran setzen, den Glauben immer noch mehr zu aggiornieren. Seltsam ist das Interview, weil nicht nur der hl. Thomas von Aquin, sondern jeder vernünftige Mensch davon ausgeht, dass das Urteil, das sich naturgemäß in Sätzen, in greifbaren Aussagen niederschlägt, schlussendlich der krönende Abschluss aller Erkenntnis ist. Wenn wir lange genug überlegt, die Gegenstände und Fragen, um die es geht, analysiert und betrachtet haben, können wir schließlich zu dem Urteil und damit zur Aussage kommen, dass es so und nicht anders sei. Eine solche Aussage ist also, falls unser Nachdenken Erfolg hatte, gewissermaßen das Endergebnis unseres Forschens und Suchens und hat insofern in der Tat etwas Endgültiges: möglicherweise für alle Zeiten, falls es sich um Einsichten in immer gültige Wahrheiten handelt.

Das aber ist genau der Punkt, der die progressiven Theologen stört, die daher vehement gegen die „Satzwahrheiten“ in der Verkündigung protestieren. Nicht auf sie komme es an, sondern darauf, ob das, was zu verkündigen sei, die Leute auch wirklich anspricht. Entscheidend sei nur, dass ihnen der Glaube auch heute noch etwas sage, und hier liege das ungeheure Problem, weil sich das Bewusstsein der Menschen und die Art, wie sie die Welt erfahren, von Epoche zu Epoche radikal ändere. Darin eben bestehe ihre Geschichtlichkeit und deshalb müsse man die frohe Botschaft in jeder Zeit neu aussagen, wie das in exemplarischer Weise Rudolf Bultmann mit der – der Sache nach unsäglich töricht – Formulierung vorexerziert hat, im Zeitalter elektrischen Lichtes könne man nicht mehr von Wundern sprechen!

Der wohl einflussreichste katholische Protagonist dieser Polemik gegen die Satzwahrheiten ist der emeritierte Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann, den wir in diesem Zusammenhang schon mehrfach gefragt haben, wie man denn die Wahrheit, dass Christus wirklich und wahrhaft am dritten Tage auferstanden sei, anders ausdrücken solle als in einem Satz, der diesen bestimmten Sachverhalt auch ganz bestimmt wiedergibt.¹ Das Beispiel scheint treffend geeignet, denn wenn man die Auferstehung in der heute üblichen Weise zu einem Widerfahrnis der Jünger Jesu verflüchtigt, dann braucht man auch keine klaren Sätze mehr. Logisch hängt dieser Kampf gegen die Satz-

wahrheiten mit der Tendenz zusammen, den Glauben nicht mehr als festes Fürwahr halten zu verstehen, sondern ganz im Gegenteil als diffuses Vertrauen und ein „Sich einlassen“ auf Gottes Anruf in der Geschichte. Bewusst gehen alle diese Tendenzen auf Gadammers Hermeneutik zurück, die den Gedanken zementiert hat, dass alle großen geistigen Schöpfungen und ebenso alle religiösen Botschaften in jeder Epoche neu und anders zu verstehen seien. Unbewußt aber wenden sie den berühmten Satz des Protagoras, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei, der seienden, dass sie sind und der nicht seienden, dass sie nicht sind, auch auf das Evangelium an. Nur dass es sich jetzt nicht mehr um den Menschen an sich, sondern um den heutigen Menschen handeln soll, der in seiner jetzigen Geistesverfassung mithin der Maßstab für das wird, was noch zu verkündigen ist und was eben nicht.

In seinem Interview mit dem Domradio versteht es Prof. Menke, diese Verflüssigung des Glaubens auf eine ganz neue christologische Grundlage zu stellen. An sich geht es in dem Interview um die Frage, ob sich die Piusbruderschaft wohl mit Rom einigen werde: eine Einigung, die Prof. Menke erwartungsgemäß für unwahrscheinlich hält. Uns interessiert hier nur seine Begründung. Die Piusbruderschaft setze die Tradition mit „bestimmten Sätzen“ gleich. Das aber gehe nicht an, denn „die Wahrheit ist die Person Jesu Christi und mit der wird die Interpretation der Kirche nie fertig“. Natürlich könne die Kirche „bestimmte Pflöcke einschlagen und sagen: das ist für immer ein letztgültiger Hinweis auf die Wahrheit, die Jesus Christus ist, aber die Wahrheit, die eine Person ist, kann man nicht in Sätze oder Instruktionen fassen. Wir kommen mit dieser Wahrheit nie zu Ende“. Gewiss könne die Kirche in ihrem lebendigen Leben mit Christus „nicht aus der Wahrheit herausfallen“. Aber sie müsse immer wieder neu versuchen, diese zu reflektieren und den Menschen der jeweiligen Zeit zu interpretieren.

Was aber soll es heißen, dass man die Wahrheit, die eine Person ist, nicht in Sätze fassen könne? Das ist entweder eine Binsenweisheit und Aussage, die selber völlig nichtssagend, ja absurd ist, oder der Verfasser will damit zum Ausdruck bringen, dass „Person“ etwas so Bewegliches, ja Ungreifbares ist, dass sich über sie auch keine bleibend gültigen Aussagen machen lassen wie etwa die „Satzwahrheit“, dass Jesus Christus das ewige Wort Gottes ist, das vom Himmel herabgestiegen ist, um die menschliche Natur anzunehmen. Und diese Auffassung stimmt wiederum aufs Beste mit der These von der Geschichtlichkeit und dem Paradigmenwandel aller Wahrheiten von Epoche zu Epoche überein. So konnte man Christus zur Zeit der konstantinischen Wende als den Erstgeborenen vor aller Schöpfung und als Gottkönig verstehen, während wir ihn uns heute in unserer demokratischen Welt als Jesus, unseren Bruder und nach der Kulturrevolution sogar als den „Jesus zum Anfassen“ nahebringen, der folglich die Zeitgenossen in jeder Epoche auf je ganz neue und „uneinholbare“ Weise“ fasziniert.

Seltsamer noch als das Interview ist die vernichtende Kritik, die Menkes Forschungsassistent, der Privatdozent *Klaus Obenaus*, auf der Website „katholisches Info“ vom 2. Dezember an den Aussagen seines Chefs geübt hat. „Bei allem Respekt vor Professor Menke: Aber dieserart analytisches Instrumentar lässt

¹ Vgl. dazu u.a. PETER HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube-Überlieferung-Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*. Münster 2003 und dazu unseren Kommentar: Sätze im Nebel. Sprachmystik und Theologie. In: THEOLOGISCHES, Dez. 2003

mich schon etwas sprachlos werden“. Es sei doch ein Faktum, dass etwa seit 1965 die katholische Kirche im Westen unter einer Identitätskrise laboriere, die längst in das Stadium der Zersetzung, ja jetzt in das der Auflösung übergegangen sei. Überraschend ist weniger der Inhalt dieser Kritik und Diagnose, als vielmehr ganz einfach ihre Tatsache! Wer die Hochschullandschaft kennt, weiß, dass es ein nahezu herostratischer, nun wirklich in keiner Weise karrierefördernder Akt ist, wenn ein Assistent in derart scharfer Weise seinen Herrn und Meister kritisiert. Hinzu kommt, dass eine so „konservative“ Kirchenkritik, wie sie der engagierte Privatdozent hier übt, wohl kaum die Aussicht auf einen theologischen Lehrstuhl eröffnet. Man braucht hier nur an die Vielzahl der Memorandisten zu denken, die *de*

² Vgl. dazu vom Verf.: *Autonome Katholiken. Selbstbekenntnisse der ‚Memorandisten‘*. In: THEOLOGISCHES Sept./Okt. 2011

facto eine ganz andere Kirche wollen, um den beispiellosen Mut des jungen Kollegen zu bewundern, der sich so offen und schonungslos zur Lage der Kirche geäußert hat.

Freilich sind die Berufsoptimisten in der Kirche, die noch vor kurzem überall „neue konziliare Aufbrüche“ witterten und auch die Beschwichtigungshofräte, die die katastrophale Krise so beflissen heruntergespielt haben, inzwischen leiser geworden, wenn nicht angesichts der ausbleibenden Berufungen und des immer noch anhaltenden Exodus der Gläubigen ganz verstummt. Zwar hören wir dann und wann noch von bischöflicher Seite, dass man zuversichtlich sein könne, da das Interesse an religiösen Fragen nach wie vor sehr groß sei. Leider aber geht dieses Interesse an der Kirche vorbei und bei nicht wenigen der ewigen Gesundheitswächter wächst die Erkenntnis, dass alle Struktur-reformen hier nichts mehr fruchten, sondern nur noch eines hilft: das anhaltende Gebet.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt/M..

HUBERT GINDERT (FORUM DEUTSCHER KATHOLIKEN)

Familienfeindliche Allianz gegen Betreuungsgeld für Mütter

Am 2. Januar 2012 erhielten wir vom „Forum Deutscher Katholiken“ folgende Stellungnahme zur Veröffentlichung zugesandt, die wir hiermit unseren Lesern gerne zur Kenntnis bringen (M.H.).

Führende Repräsentanten der Deutschen Industrie- und Handelskammer (DIHK) und der Wirtschaftsinstitute, nämlich des Hamburger Weltwirtschaftsinstituts (HWWI), des Rheinisch-Westfälischen Instituts (RWI) sowie des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW), haben zum Jahresende das von der Bundesregierung für 2013 beschlossene Betreuungsgeld massiv angegriffen und als „Herdprämie“ diffamiert.

Zu dieser Diffamierungsallianz aus Wirtschaftskreisen kommt eine Koalition von SPD, Grünen und Die Linke und Vertretern der CDU hinzu. Das geplante Betreuungsgeld für die Mütter darf gerade einmal nur 100 – 150 Euro betragen, während mit 1200 Euro pro Monat – das ist das Siebenfache des Betreuungsgeldes – jeder Krippenplatz in Westdeutschland lukrativ mit öffentlichen Mitteln ausgestattet wird.

Die bunt zusammengesetzte Volksfront gegen das Betreuungsgeld hat offensichtlich Probleme mit dem im Grundgesetz verankerten Recht der Eltern, wonach „Pflege und Erziehung der Kinder das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht sind“ (GG, Art. 6,2). Außerdem verlangt das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 10. November 1998, nach dem Gleichheitsgrundsatz die außerhäusliche Betreuung nicht besser als die familiäre Erziehung zu stel-

len. Schließlich wird der Wunsch der Eltern nach Wahlfreiheit durch politische und finanzielle Tricks manipuliert.

Eltern können rund um den Globus, auch ohne staatliche Lizenz, ihren Nachwuchs am besten erziehen, weil ihnen das Wohl ihrer Kinder am Herzen liegt.

Der Wirtschaft ist auf dem Weg von der sozialen Marktwirtschaft zum Kapitalismus nicht an den Frauen und Müttern interessiert, sondern nur an der Arbeitskraft. Den politisch Linken geht es um die Emanzipation von den familiären Bindungen. Auf der Strecke bleiben die Kinder, die Frauen und Mütter, die Familien und die Menschlichkeit.

Die Zeche wird die ganze Gesellschaft zahlen. Deutschland ist eines der kinderärmsten Länder der Welt und wird es bleiben. Der Druck der Alterspyramide auf die Gesellschaft wird weiter zunehmen. Ideologen haben die Familie im Griff und produzieren eine Gesellschaft ohne Menschlichkeit.

Das Forum Deutscher Katholiken appelliert an alle Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft, die Wahlfreiheit der Eltern in der Kindererziehung zu stärken!

Prof. Dr. Hubert Gindert
Vorsitzender des Forum Deutscher Katholiken
Eichendorfstr. 7
86916 Kaufering
hubert.gindert@forum-deutscher-katholiken.de

Bambino oder Monster?

Ein römischer Kirchenführer als Anstiftung zum Unglauben¹

Haben Sie als Kind auch dem römischen Jesuskind in S. Maria in Aracoeli vor Weihnachten einen Brief geschrieben? Viele Kinder aus aller Welt schreiben dem „Bambino“ Briefe; sie klagen ihre Sorgen, äußern ihre Wünsche und hoffen, dass das „Jesuskind“ ihnen hilft.

Das Original der Statue indessen wurde vor einiger Zeit gestohlen. Und die inhaftierten Diebe Roms appellierten an die Täter, die Figur doch zurückzubringen – heute also ist „Bambino“ eine Kopie. Wer Rom besucht, wird auch den Bambino besuchen – S. Maria in Aracoeli gehört für gewöhnlich zum Standardprogramm der Romführer.

Nun könnte jemand durch Rom gehen und die Ewige Stadt etwa mit den Augen eines Atheisten betrachten. Er würde alles, was sich dort an christlichen Inhalten bietet als „Lügen der Pfaffen“ bezeichnen oder höchstens Jesus als mythologische Figur einordnen. Das Papsttum würde er mit einem tiefen antirömischen Affekt nur unter dem Aspekt des Machtmissbrauchs durch die „schlechten Päpste“ sehen – vielleicht hat er eines der einschlägigen, zumeist in modernen Antiquariaten feilgebotenen Bücher gelesen, etwa mit reißerischen Titeln wie „Der Sex der Päpste in Mittelalter und Neuzeit“. Nein, ich bin aufgeklärt und sage mit der langen romfeindlichen Tradition: „Ist eine Hölle, so muss Rom darauf gebaut sein“.

Wenn aber jemand einen römischen Kirchenführer verfasst, der sich ausdrücklich an katholische Christen richtet, dann würde man annehmen, dass hier nicht der antipäpstliche Affekt zu finden ist. Nun ist es ja jedem Menschen überlassen, den Glauben der Kirche zu übernehmen. Wenn in einem Romführer aber Glaubenswahrheiten, die für den katholischen Christen fundamental sind, geleugnet werden, dann liegt kein objektiver Romführer vor, sondern eine Anstiftung zum Unglauben.

Ziemlich willkürlich wird in dem Buch behauptet, dass auch die Kopie des Bambino noch Wunder wirken kann (150). Dabei wird unterstellt, dass eine Holzfigur wundertätig sein soll – was aber nicht Lehre der Kirche ist. Wenn „Bambino“ überhaupt Wunder wirken sollte, dann gilt diese Kraft dem dargestellten Jesuskind. Übrigens hat die Kirche keines der Wunder des Bambino – wie etwa Wunder von Lourdes – offiziell anerkannt.

Warum das Jesuskind von Aracoeli dann als „... eines der abstoßendsten Sakral- Monster der katholischen Christenheit“ (150) titulierte wird, wird nicht näherhin erklärt. Angesichts der vielen Kinder, die hier doch die kleinen und großen Sorgen aussprechen können, ist die Begrifflichkeit von wenig Einfühlbarkeit überschattet.

Aber der Kirchenführer scheint seine Probleme mit Jesus und somit auch mit der Hl. Schrift zu haben. Wenn die Jesuiten ihre Kirche an der Piazza del Gesù nach dem „Namen Jesu“ nennen, dann ist dies nicht ein bibelferner „Fetischismus“ (88). Ein Blick in das Neue Testament hätte den „kritischen“ Autor eines anderen belehren können. So ist das Prädikat „Namen“ im Philipperbrief (2, 10-11) zu finden. Und auch die Apostelgeschichte (4, 8-12) kennt den kraftvollen Namen Jesu Christi, ist doch in keinem anderen Namen das Heil zu finden.

Wie gesagt, ein Kirchenführer, der sich an Katholiken richtet, hat hier Bringschuld: er sollte zumindest biblische Aussagen nicht ausblenden.

II Gesù oder auch SS. Nome di Gesù findet große Ablehnung; des Pudels Kern zeigt sich dann, wenn uralte, heute nicht mehr vertretene „Thesen“ der religionsgeschichtlichen Schule aufgetischt werden: als Jesus gestorben sei, da habe die Kirche aus vielen anderen Religionen ihre Lehre über Christus zusammengefügt (89). Jesus darf in dieser Schweise auch keine Kirche gegründet haben, wenn auch Petrus in Rom gewesen ist (212) – eine Aussage, die eigentlich nicht ganz in die unkritische Übernahme anderer Thesen des Autors zu passen scheint.

Wer zentrale Artikel wie Christi Auferstehung, seine Himmelfahrt, seine geistgewirkte Geburt aus Maria, der Jungfrau, einfach in Bausch und Bogen verwirft, ist nicht in der Lage, speziell für Katholiken Roms Kirchen zu erklären, denn all diese sakralen Bauwerke leben aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis und sind zur Ehre Gottes, Christi und seiner Heiligen, allen voran zur Ehre Mariens, errichtet worden.

Doch der Kirchenführer würde nun einwenden, im Katholizismus sei Maria geradezu „gottgleich“ geworden (168). Das aber ist nicht nur eine der vielen falschen Interpretationen des Verfassers und durch keinerlei Texte der Kirche zu belegen, sondern es ist schon fast eine Beleidigung für gläubige Katholiken. Wenn Jesus Eltern hatte, die „wahrscheinlich sechs Söhne“ (167) hatten, fehlt für diese Aussage jeder Beweis – wie der Kirchenführer überhaupt seine Quellen verschweigt. Ob die Entwicklung der Marienverehrung in der römischen Kirche etwas mit den ägyptischen Götzen Isis und Horus zu tun hat (168), ist nicht zu beweisen.

Vielmehr zeigen die Marienbilder der Katakomben alle biblischen Hintergrund, und so muss auch die Marienverehrung verstanden werden.

Wenn den staunenden Katholiken in S. Trinità dei Monti (an der Spanischen Treppe) dann „offenbart“ wird, die Dreifaltigkeitslehre der Kirche sei nicht in den Evangelien zu finden (251), dann wird endgültig deutlich, was der Kirchenführer erreichen möchte: die Eliminierung katholischen, ja christlichen Glaubens. Denn alle christlichen Konfessionen erkennen die Taufe nach Mt 28, 16-20 als grundlegend an. Auch sind die Erklärungen der Dogmatiker nicht „gewunden“ (251) – der Kirchenführer unterscheidet hier nicht zwischen Lehre der Kirche und den Interpretationen der Theologen. Das Neue Testament kennt eindeutig Gottvater, kennt den Sohn Gottes und auch den Gottesgeist. Indessen ist die Bemerkung, die Evangelien seien alleinige Norm des Glaubens, kaum haltbar. Wer wirklich historisch kritisch ist, der kann die „Sola scriptura“ – Häresie Luthers nicht unterschreiben. Es ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass die Kirche vor den neutestamentlichen Schriften existiert hat – und die Kirche hat unter der Führung des Gottesgeistes definiert, welche Bücher „kanonisch“, also normgebend für den katholischen Glauben sind. Aber eben dieses Wirken des Geistes Gottes in der Kirche ist für den römischen Kirchenführer etwas nicht Existentes. Er meint sogar, der hl. Geist sei nur ein „Symbol“ (243) für die Botschaft Gottes – so „klärt“ er die Zuhörer in S. Spirito in Sassia auf.

¹ HERBERT ROSENDORFER, *Kirchenführer Rom*, Leipzig ³2005.

Der Autor sagt richtig, dass der Glaube auch skeptisch sein muss (6). Das bestreitet niemand. Aber die Frage bleibt doch, ob ich etwas vom Geist römischer Kirchen erfassen kann, wenn ich den Glauben derer, die sie errichteten, einfach ausschalte? Und wenn ich das Neue Testament so lese, als sei es kein Buch der Kirche?

Man wird, beim nächsten Rombesuch, am besten zunächst auf den Aracoeli gehen und dort ein Gebet an das Jesuskind richten:

Hl. Bambino, du Kind in der Krippe! Wer dich sieht (nicht: wer deine Holzfigur sieht), der sieht Deinen himmlischen Vater!

Du bist dem unendlichen Gott aus dem Gesicht geschnitten – der Hebräerbrief spricht von „karakter“ (Gesichtsfurche) in 1,3.

Die Großen dieser Welt, die, die sich klug vorkommen, können Dich nicht verstehen – aber den „Toren“ bist Du Kraft und Stärke.

Und Maria, Deine Mutter, die an der Krippe im Gebet versunken ist, sie leitet unseren Weg durch die Marienkirchen dieser Stadt und lässt uns demütig werden vor der Trinität, auf die wir getauft wurden und die unser Ziel am Ende des Lebens ist!

S. Bambino! Wenn Du uns die Gnade schenken würdest, Dich in diesem Lichte zu sehen, dann wäre das ein echtes „Wunder von Rom“!

Dr. theol. Joseph Overath
Postfach 1127
51779 Lindlar

ENRICO MARIA RADAELLI

Der übernatürliche Weg, um wieder Frieden zwischen der Zeit vor und nach dem II. Vatikanum zu bringen

Der hier abgedruckte Text bildet das Nachwort in dem vom gleichen Verfasser veröffentlichten Werk: Enrico Maria Radaelli, La bellezza che ci salva. Prefazione di Antonio Livi, Edizione pro manuscritto, Milano 2011. Radaelli ist Professor für Philosophie mit dem Spezialgebiet der Ästhetik. Da sich der vorliegende Artikel einem intensiv diskutierten Teilgebiet der Theologie widmet, wurde er zuvor von dem bekannten Ekklesiologen und Ökumeniker Mons. Brunero Gherardini durchgesehen, dem Autor einer neueren Monographie über die Wertung des Zweiten Vatikanums (die auch ins Deutsche übersetzt wurde: Das Zweite Vatikanische Konzil: ein ausstehender Diskurs, Carthusianus Verlag: Mülheim/Mosel 2010). Die uns zugesandte Übersetzung wurde von der Redaktion leicht bearbeitet. Der Verfasser äußert teilweise Wertungen des Zweiten Vatikanums und des gegenwärtigen päpstlichen Lehramtes, die uns zu negativ scheinen; bedenkenswert scheint freilich die Betonung der dogmatischen Klarheit anlässlich des Konzilsjubiläums (M.H.).

Welche war die erste unter den vielen theologischen Auseinandersetzungen, die lange Jahre hindurch die Kirche belasteten und dann endgültig nach einer glänzenden dogmatischen Erklärung verschwanden?

Hundert Jahre währte der arianische Streit über die Frage „omouios oder nicht omouios?“; und Jahrzehnte dauerte derjenige über „Mutter Gottes oder nicht Mutter Gottes?“. Der berühmteste, über „befleckt oder unbefleckt?“, wurde von Pius IX. im Jahre 1854 nach sechs vollen Jahrhunderten von Diskussionen abgeschlossen. Der Streit über „Gnade oder Willensfreiheit?“ brachte angesehene Theologen von Jesuiten und Domini-

kanern ins Diskussionsfeld; Paul V. unterbrach ihn entnervt und liess lediglich einen kleinen Raum offen, in dem die heftige heimliche Auseinandersetzung immer noch brodelte.

Um sogar die verdrießlichste Frage abzuschließen, würde es genügen, sich einfach an die alethische Logik zu halten, von der sich unter bestimmten Voraussetzungen nur wahrheitsgemäße Folgerungen ableiten lassen; um dann aufgrund des Nichtwiderspruchsprinzips die Nichtberufbarkeit auf das Kriterium des „ja aber“ anzuerkennen, denn auch noch so gekünstelte „Unterschiede“ erschöpfen sich im Engpass sowohl des *Seins* (eine Sache ist diese und nicht eine andere), als auch der alethischen Logik (die schließlich keine Erwiderung mehr zulässt). Mit Recht behauptete Papst Gregor der Große, dass der Großteil der Fehler und Häresien nicht auf der Vernunft gründet, „*frigido pacatoque animo*“ (mit einem von Leidenschaften freien Gemüt), sondern auf dem verhängnisvollsten und törichtesten der rachsüchtigen Feinde der Vernunft, der Ruhmsucht.

I. II. Vatikanisches Konzil: pastorales oder dogmatisches Konzil?

Mit Bezug auf das II. Vatikanum, dessen fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung wir im Jahre 2012 und den des Abschlusses im Jahre 2015 feiern werden, ist der seit fünfzig Jahren und auch heute noch überall um sich greifende theologische Streit: „fehlbar oder unfehlbar?“, was für: „pastoral oder dogmatisch?“ steht. Seit fünfzig Jahren – gibt es vielleicht jemanden, der es nicht bemerkt hat? – diskutiert man in der Kirche über nichts anderes, gleichgültig, worüber geredet wird. Hier und nur hier befindet sich der Angelpunkt, der jeder Diskussion Wert gibt oder

nicht über jegliche der Lehren, die die Kirche heute mehr denn je zuvor quälen (einige sagen: zerstören, andere: renovieren). Der Drehpunkt, anhand dessen man viele neue Lehren in die Kirche einzuführen versucht, besteht in der Formel, die die Qualität des Konzilslehramts bestimmt: „pastoral oder dogmatisch?“.

Der heutige theologische Refrain stellt sich wieder auch als „Kontinuität oder Diskontinuität?“ dar, ein deutliches Echo der Analyse von Benedikt XVI. in seiner *Rede an die römische Kurie* vom 22. Dezember 2005: „*Reform in der Kontinuität oder Reform in der Diskontinuität*“, das heißt im Bruch? „Kontinuität“ bedeutet hier vollkommene, wenn auch nicht bewegungslose Beibehaltung der apostolischen Tradition und ihres Subjekts, der Kirche; „Diskontinuität“ bedeutet hingegen jedes wesentliche Abweichen, wäre es auch noch so gering, von der Kontinuität.

Jedoch, wie man aus der Geschichte sehen kann, müssen wir Gott sogar für die theologischen Diskussionen danken, die Er uns zulässt: sie sind, wenn auch nicht das einzige, doch sicherlich ein ausgezeichnetes Mittel, um dem Lehramt und der Theologie zu ermöglichen, die große „Rede über Gott“, das heißt eine immer deutlichere und vertieftere Kenntnis der göttlichen Offenbarung in all ihren Termini genau zu bestimmen. Damit meinen wir zum Beispiel die unzweifelhaft sichere Erkenntnis, die man vom Geheimnis der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und Erlösung, des Wortes Gottes, des Zusammenhangs zwischen Christus, Maria und der Kirche, und somit des neuen Bundes und der Dogmen erlangte, wo die Kirche die Inhalte genau definierte und dramatische Risse in ihrem Inneren vermied.

Es ist bemerkenswert, dass die Fragen, die die Kirche in ihrem zweitausendjährigen Wirken quälten, wesentlich eine entscheidende Lehre, einen besonderen, aber erheblichen Aspekt der Heilsökonomie, einen spezifischen Glaubensartikel betrafen, der, gut verstanden und formuliert, die Ehre Gottes und seine Güte zu uns noch mehr geklärt hätte, während umgekehrt das ganze göttliche Gebäude der christlich-katholischen Lehre wegen der einheitlichen Analogie der einzelnen Dogmen zerstört worden wäre.

Die Polemik, die sich seit fünfzig Jahren hinzieht, betrifft nicht eine einfache Formfrage, sondern die Alternative zwischen seelsorgerischer Tätigkeit und Dogmatismus, die bei der feierlichen Sessionseröffnung des Konzils formuliert wurde.

Allerdings hat auch die Polemik einen außerordentlichen Wert, vor allem wenn sie an die Regeln erinnert, die die Formulierung der geoffenbarten Wahrheit lenken. Es sei auch die gegenwärtige Polemik gesegnet, wenn sie in der Strenge der alethischen Logik geschieht. Wäre sie aber ein Mittel, um aus der Kirche Blut zu saugen und ihre Lebenskraft zu vernichten, so werfe man sie schnell vollständig ins Feuer.

Die Theologie kann sich keineswegs der Wichtigkeit und Unausweichlichkeit der kritischen Methodologie entziehen, um vielleicht den Moden des Augenblicks zu folgen. In einigen von meinen Arbeiten, in den von Lindau herausgegebenen Postfazioni (*Nachworte*) der Werke Amerios und nun, in vermehrter Tiefe, in *La Bellezza che ci salva* (*Die Schönheit die uns rettet*, Vorwort von Antonio Livi, *pro manuscripto*, Milano 2011), beweise ich, wie weit von der obengenannten Methodologie das Kriterium einer seelsorgerischen Tätigkeit entfernt ist, die den Relativismus der theoretischen Behauptungen selbst verursacht.

Die Worte, die die formelle von uns gesuchte Entscheidung bedeuten, und die von Papst Johannes XXIII. in der feierlichen Eröffnungsrede der Konzilssitzung gesagt wurden, lassen kei-

nen Zweifel: „Die Form der Darlegung [des II. ökumenischen Vatikanischen Konzils] ist vorwiegend pastoraler Natur“ (*Gaudet Mater Ecclesia*, 6.5). „Vorwiegend“, lesen wir, da auch der Schöpfer des Konzils vorsieht, dass sich seine Dokumente auf die dogmatischen Wahrheiten berufen können, die schon im Schatz der Kirche vorhanden sind. Deswegen wäre es angebracht gewesen, die Natur „*mere pastoralis*“ des Konzils klarzustellen, ohne dabei von vornherein den dogmatischen Bezug des Konzils zu versperren.

Formell scheint alles hier klar: nämlich hier, das heißt einzig in der vorausgehenden Aussage des Papstes, bekommt das Konzil seine Form. Jede andere Form, die man ihm danach zuschreiben sollte, hätte keine Daseinsberechtigung, da ein Wesen seine Form im Stadium der Planung von demjenigen bekommt, der es schafft und festlegt, indem er die völlige Kontrolle „*per se vel per alios*“ in der Ausführungsphase aufrechterhält.

In jedem Fall wurden jene Worte, Wort für Wort, von Paul VI., der inzwischen an die Stelle von Johannes XXIII. getreten war, in seiner Eröffnungsrede der zweiten Sitzung wieder aufgenommen, § 2.4, und noch besser in § 4.4: „Es scheint uns nun die Zeit gekommen zu sein, wo die Wahrheit über die Kirche Christi näher zu untersuchen, wieder zu ordnen und auszudrücken ist, vielleicht nicht mit jenen feierlichen Erklärungen, die man dogmatische Entscheidungen nennt, sondern indem man dagegen Erklärungen benutzt, wo mit einem klareren und gewichtigeren Lehramt die Kirche das verkündet, was sie über sich selbst denkt“; dieser Begriff wurde vom Papst auch beim Abschluss der vierten und letzten Konzilssitzung wiederaufgenommen und noch einmal bestätigt, als ob dies nötig gewesen wäre: „Das Lehramt der Kirche hat, ohne sich mit dogmatischen Aussprüchen äußern zu wollen [...], die leichte und freundschaftliche Stimme der pastoralen Liebe angenommen“. Die Bestätigungen der pastoralen Natur sind daher mehr als zahlreich und sicher; vielen wird es jedoch unverständlich bleiben, wie ein pastorales Lehramt „deutlicher und angesehener“ sein soll als eine dogmatische Äußerung.

2. Die zwei entgegengesetzten Gründe, weshalb für die „Traditionisten“ und die Neuerer die „pastorale Natur“ des Konzils providentiell ist

Also stimmen alle Theologen und das Lehramt selbst in der Erkenntnis überein, wie sich Brunero Gherardini recht in seinem *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, S. 90 äußert, dass man von einem „Konzil“ spricht, „das, von seiner Einberufung an [...], formell vom eigenen Horizont den Entscheidungszweck ausschloss“. Wenn aber alle mit der „pastoralen Natur“ des Konzils übereinstimmen, wozu dann der Streit? Wo liegt das Problem?

Das Problem liegt gerade hier. Hier befinden sich die Hoffnungen der „Traditionisten“ – ich benutze hier absichtlich einen Neologismus, das heißt ein Wort, das im italienischen Wörterbuch nicht vorhanden ist, das aber mit Genauigkeit einen wesentlichen Begriff bezeichnet, *Traditionismus*, von *Tradition*, anstelle des klassischen *Traditionalismus*, von *traditionell*, da es zwischen den zwei Begriffen (siehe *La Bellezza che ci salva*, S. 289, Anmerkung 31), „einen Unterschied gibt, der, von der Etymologie her, sogar oppositiv ist“: der eine bezeichnet Leben, Kontinuität, Zukunft; der andere Unbeweglichkeit, Anhänglichkeit an den *status quo*, unbestimmtes Todesgefühl; daher sollten wir Menschen, die der Tradition treu sind, und die verächtlich ‚Traditionisten‘ genannt werden, stattdessen ‚Traditionisten‘ genannt werden, Träger des von der Vergangenheit herkommen-

den Lebens, um mit Kühnheit in die Zukunft fortzuschreiten; und hier finden wir noch als zweites die grundlosen Täuschungen der Neomodernisten oder Neuerer, so wie wir von nun an diejenigen nennen werden, die Neuigkeiten schaffen (seien sie in gutem oder schlechtem Glauben).

Hier erkläre ich, warum diese formelle Anerkennung einer streng pastoralen Natur es den zwei entgegengesetzten theologischen Positionen erlaubt, sich den nötigen Rückhalt zu gewährleisten (einen reellen Rückhalt für die ersten, für die zweiten dagegen eine Scheindeckung) um zwei gegensätzliche Handlungen durchzuführen:

1. den Traditionisten garantiert die „pastorale Natur“ das Fehlen von dogmatischen Neuerungen im Konzilslehramt, die nicht aus der Tradition der Kirche herkommen und die daher im Stande wären, in der Kirche zumindest einen geringen formellen Bruch durchzuführen;
2. den Neuerern, die heute wieder die schon von Pius XII. mit der in *Humani Generis* verurteilten *Nouvelle Théologie* vorschlugen, öffnet die „pastorale Natur“ durch falsche Angaben eine Lücke, um dadurch Neuerungen in die Kirche einzuschleusen, die mit dem dogmatischen Rahmen des christlich-katholischen Glaubens nicht zusammenpassen, weil sie vom heutigen Immanentismus abstammen; es handelt sich um unechte und entheiligende Neuerungen, die sie begehren, indem sie ihre schlechte Natur verbergen, ohne sie durch das einzige dogmatische Sieb zu sieben, das sie unmissverständlich als das bescheinigen würde, was sie sind: Töchter des heutigen Weltnaturalismus.

3. Die Frage der theoretischen Neuerungen

Die „pastorale Natur“ ist daher beiden Seiten nützlich, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen: der einen, um von Anfang an in den von der anderen Seite verbreiteten Neuerungen das tödliche Gift zu verdecken, das sie enthalten, und die das Übernatürliche zerstören; der anderen, um es zu verschleiern und um sich dessen ohne Zensuren bedienen zu können. Um welche Neuerungen handelt es sich?

Es ist bemerkenswert, dass, soweit man das Konzil an seinem Anfang verstehen konnte, niemand Neuerungen erwartete und niemand irgendeine Neuerung verkündete: Papst Johannes XXI-II. hatte klar formuliert, dass das Konzil ausschließlich die Kirche der Welt annähern sollte.

Aber gerade hier, in einer solchen „Öffnung gegenüber der Welt“, liegt implizit der Grund des endlosen Palavers über „fehlbar-unfehlbar“, „pastoral-dogmatisch“, „Kontinuität-Bruch“ usw. Die Verteidiger der *Nouvelle Théologie*, die verschiedenen Chenu, De Lubac, Congar, Rahner und andere, machten als modernistische Neuerer kein Geheimnis aus ihren Vorhaben, deren Ausführung sie ganzen Bistümern anvertrauten, ohne dass der schon von sich aus für jene Klänge empfängliche Papst sich dagegengestellt hätte. Es brauchte nur zwei Tage nach seiner Eröffnung, um im Konzil einen beharrlichen und entschiedenen verschwörerischen Plan ausführen zu lassen: am 13. Oktober 1962 erzielte Kardinal Liénart mit einem Handstreich den Bruch der Konzilslegalität und warf dabei zwei Jahre Vorbereitungsarbeit weg, an der allerdings der Papst selbst Freude gehabt hatte.

So treten ins Konzil die Neuerungen ein, auf die sich Papst Paul VI. in der Audienz vom 12. Januar '66, oder in jener vom 2. Juli '69 beruft: „Das Wort „Neuerung“ ist uns als ein Befehl, als ein Programm gegeben worden“.

Grundbehauptung der Neuerer ist, dass jegliche dieser Neuerungen in Kontinuität mit der entsprechenden vorherigen Lehre stehe. Die Traditionisten hingegen machen darauf aufmerksam, dass die Behauptung zwar aufgestellt, aber nie bewiesen wird.

Die erste und ganz unerwartete Eigenschaft des heutigen Streites ist, dass nicht nur Kardinäle, Bischöfe und Theologen, sondern auch, wenn auch nicht in erster Linie, die Päpste Erneuerungskämpfer sind. Es handelt sich um eine merkwürdige Besonderheit, die in das stärkste Element des Problems einführt und es dramatisiert; aber wenn wir zeigen werden, wie alles das geschieht, wird man sehen, dass es ein Scheinproblem ist.

4. Die drei Grade des Lehramts: die zwei dogmatischen und der „pastorale“

Beginnen wir bei der Frage, die das allgemeine Einverständnis einholt: alle stimmen in der Bejahung der Unfehlbarkeit der Lehren überein, die vom Lehramt der Kirche schon entschieden wurden und die sich in den Konzilstexten befinden, vor allem (aber nicht nur) in den sogenannten „dogmatischen“ Konstitutionen (allerdings diejenige der Schule von Bologna ausgenommen, wegen des historistischen inneren Vorbehaltes, der sie seit jeher kennzeichnet). Das Einverständnis hört auf in Bezug auf die Unfehlbarkeit dessen, was die Neuerer als theoretische Entwicklungen der obengenannten Entscheidungen dargestellt haben, die die Traditionisten dagegen als absolute Neuigkeiten bezeichnen, weil sie mit denselben Entscheidungen nicht vollständig übereinstimmen.

Die Verteidiger der Kontinuität bejahen diese Frage, denn anderenfalls würde sich die Kontinuität in Luft auflösen. Die Frage ist daher: kann die lehramtliche Entwicklung einer Glaubensfrage eine falsche Entwicklung haben?

Ja, die Entwicklung einer an sich wahren Lehre kann falsch werden, weil die Tragweite der Voraussetzung subjektiv verfälscht werden kann. Im Fall eines Konzils sind wahre, ja unfehlbare Voraussetzungen von vorherigen Entscheidungen vorausgesetzt; daraus könnte sich aber nicht unbedingt eine ebenso wahre Schlussfolgerung ergeben, sei es aus dem obengenannten Grund, sei es weil das Konzil es von Anfang an vorgezogen hätte, sich außerhalb des von Christus verheißenen Beistandes des Heiligen Geistes zu stellen.

Bei einer solchen Auslegungsfrage ist das richtige Kriterium, das logische Korollar einer wahren Lehre zuerst in Anbetracht der obengenannten alethischen Logik auszulegen und zu beweisen dass es weder ein logisches noch ein alethisches Korollar ist, und dann in Anbetracht der Tradition auszulegen, und zu beweisen, dass es auch nicht auf der Linie der Tradition liegt.

Dies geschah im Laufe des letzten Konzils, das formell mindestens dreimal als pastoral erklärt wurde, wie wir schon gesehen haben: bei der Eröffnung, und das fällt ins Gewicht, sodann bei der zweiten Sessionseröffnung und schließlich beim Abschluss; sodass man in dieser Versammlung aus wahren Voraussetzungen manchmal selbst auf wenigstens fragwürdige Schlussfolgerungen schließen konnte (auf Schlussfolgerungen, die, kanonisch gesagt, in den 3. Grad der lehramtlichen Verbindlichkeit eingeordnet werden, das heißt in den Grad, der moralische, pastorale oder rechtliche Gegenstände betrifft und daher nur eine „religiöse Ehrerbietung“ verlangt), wenn nicht „auf sogar falsche Schlussfolgerungen“, wie selbst die Neuerer einsehen, indem sie sich widersprechen (vgl. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1348041>, *Post Scriptum* 2a), „und jedenfalls auf

nicht unfehlbare Schlussfolgerungen“ (ders.), und die daher „auch geändert werden können“ (ders.). Deswegen sind diese Schlussfolgerungen nicht *formell* bindend, als ob sie dogmatisch wären, sondern „nur“ *moralisch*, hinsichtlich des Ansehens des hohen Lehrstuhls, der sie verkündigt.

Andererseits, wenn den verschiedenen lehramtlichen Qualifikationen nicht verschiedene Grade der Zustimmung vonseiten des Gläubigen entsprechen, dann versteht man nicht den Grund für die Verschiedenheit der Verbindlichkeit der lehramtlichen Erklärungen. Die verschiedenen Lehramtsgrade hängen von den Graden ihrer Nähe zur göttlichen Offenbarung ab. Es ist daher selbstverständlich, dass man den direkt von Gott geoffenbarten Lehren eine total verpflichtende Ehrerbietung schuldig ist (1. Grad) und dass den mit diesen zusammenhängenden und vom kirchlichen Lehramt als solchen bestimmten Lehren eine identische Ehrerbietung schuldet (2. Grad); die Lehren, die unzweifelhaft mit der Quelle der Offenbarung zusammenhängen und jedoch keine kirchliche Entscheidung bekommen haben, gehören weder zum 1. noch zum 2. Grad, aber sie sind der inneren und äußeren Ehrerbietung würdig, die der Ausdruck des Grundsatzes Vinzenz von Lérins ist, wie er vom I. Vatikanum empfangen wurde („*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.*“). Die drei Grade gewährleisteten den Gläubigen die Echtheit der Lehre der Kirche. Der Garant in all diesen Graden ist das dogmatische *munus* der Kirche (Mt 16, 16- 19; 18, 18), der, unter den obengenannten Bedingungen, der unfehlbare Beistand des Heiligen Geistes versichert wurde. Deswegen schafft jenes *munus* in den Gläubigen das Band der *obœdientia fidei*, und es verlangt vonseiten der Kirche denselben Gehorsam gegenüber den Bedingungen, die sie unfehlbar machen.

Eine Prüfung, um in einer Lehre die Gewissheit zu erkennen, die ihr von der Nähe zur Offenbarung gegeben wird, zeigt der Vergleich mit dem dogmatischen Feuer, wo das, was kein Gold ist, schmilzt, aber das göttliche Gold seinen ganzen Glanz offenbart.

Die Lehren der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in den Himmel, die heute Dogmen sind, das heißt, die heute im 1. Grad verpflichtende Glaubensartikel sind, empfangen als solche das unfehlbare kirchliche Charisma und verlangen die obenerwähnte *obœdientia fidei*: sie gehörten aber beziehungsweise bis 1854 und 1950 dem 2. Grad an. 1854 und 1950 brachte das Feuer des Dogmas an die Lehren der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in den Himmel die *sphraghis*, das Siegel der göttlichen – zumindest indirekten oder impliziten – Offenbarung an, indem sie sie *ab initio* und *per se* als sicherste Wahrheiten erklärte, weil sie auf einer festen geoffenbarten Grundlage ruhen. Das dogmatische *munus* entzog sie dem Bereich des Diskutierbaren, indem es sie mit dem herrlichen Gewand *doctrinæ fidei* umhüllte. Solch eine Anerkennung leiteten die Päpste von ihrer authentischen Lektüre und unfehlbaren Auslegung der göttlichen Offenbarung ab; sie handelten also nicht durch eine Umformung des Gegenstandes, so wie die Kunstkritiker, wenn sie ein Werk von jedem Gesichtspunkt aus beobachten, der nützlich sei, um es zu bestätigen oder für falsch zu erklären, – Herkunftsurkunden, Eigentumsübertragungen und Ortswechsel, Pigmentierungsproben, Übermalungsproben, Änderungen, Röntgen und Untersuchungen durch Infrarotbestrahlung – und in ihm, wie die Päpste in einer Lehre, seine unbestreitbarste und deutlichste Authentizität erkennen.

Dies geschah für die zwei vorgenannten Lehren: indem man sie anerkannte, wurde ihre göttliche Herkunft erklärt. Ob nun irgendeine von den neuesten Lehren, angefangen von dem, was

man als Offenbarungslehre, Irenismus, Anwesenheit desselben Gottes in den „drei großen monotheistischen Religionen“ und anderes versteht, von derselben höchsten Hand und nicht von einer unechten und schmutzigen Hand stammt, wird man dies friedlich anhand des sichersten und herrlichsten Mittels erkunden: das *munus*, das oben genannte dogmatische Sieb.

Wie man auch anhand dieses Beispiels sehen kann, ist die Charakteristik eines „neuen“ Dogmas seine Kontinuität mit der geoffenbarten und schon dogmatisierten Lehre. Auch nach dem II. Vatikanum gibt es kein „neues dogmatisches Feld“, wie die Neuerer sich ausdrücken, um in ihm die Neuerungen des Konzils und des Nachkonzils einzuschließen, selbst wenn das II. Vatikanum ein einfaches, wenn auch außerordentliches und feierliches – die Feierlichkeit aller ökumenischen Konzilien, wie Gherardini hervorhebt – „Pastoralfeld“ ist: keines seiner Dokumente besitzt nämlich die Eigenschaften des dogmatischen Durchsetzungsvermögens, welche die Neuerer ihm zuerkennen möchten, um davon den Gehorsam der Gläubigen abzuleiten, auch wenn sie von Anfang an die ersten waren, die das Konzil nicht dazu verpflichteten, um selbst von der Pflicht der *obœdientia fidei* nicht gebunden zu sein. Keines jener Dokumente kann ein höheres Ansehen vorweisen, als jenes, das ihnen die Konzilsväter zugeteilt hatten und das von einer Versammlung stammte, die nur pastoral orientiert war, und die ausdrücklich und auf einer betonten Weise der dogmatischen Methode sich entgegengesetzte und nur darauf bedacht war, der Welt einige Anweisungen „pastoraler Natur“ zu geben.

Auf die Frage, ob auch die Lehren, die die Neuerer als theoretische Entwicklungen von vorhergehenden dogmatischen Entscheidungen sehen und die Traditionisten dagegen als nicht daraus hervorgehend betrachten, unfehlbar sind, gibt nun die alethische Logik eine negative Antwort.

5. Die zwei Pole – „Bruch der Kontinuität“ und „Reform in der Kontinuität“ – könnten irreführen

Die Neuerer, die – wie Prof. de Mattei in seinem Buch *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* betont [dt. Roberto de Mattei, *Das Zweite Vatikanische Konzil – eine bisher ungeschriebene Geschichte*, Kirchliche Umschau: Rupperichterth 2011] – in der Kirche seit den Zeiten von Pius XII. tätig waren: Theologen, Bischöfe und Kardinäle der *Nouvelle Théologie* wie Alfrink mit seinem Sachverständigen Schillebeeckx, Bea, Cà-mara, Chenu, Carlo Colombo, Congar, De Lubac, Döpfner, Frings, Garrone mit seinem Sachverständigen Daniélou; König mit Küng und Rahner; Lercaro, Liénart, Maximos IV, Montini-Paolo VI., Suenens, Tisserant, und die drei fast eine eigene Gruppe bildenden Honoratioren der sogenannten (und mächtigen) Schule von Bologna: gestern Dossetti und Alberigo, heute Melloni, haben in der Entwicklung des II. Vatikanums und in den folgenden fünfzig Jahren den Bruch mit den verabscheuten vorherigen Lehren gesucht, indem sie sich auf die Voraussetzung der feierlichen und außerordentlichen Versammlung stützten und mit dieser Feierlichkeit jenen dogmatischen Wert verwechselten, den das Konzil von Anfang an ausgeschlossen hatte. Daraus folgt, dass, außer Bologna, das sich gleich *tout court* für den Bruch erklärte, die anderen Neuerer *de facto* ein Werk des Bruches und der Diskontinuität vollzogen, indem sie *de voce* Standhaftigkeit und Kontinuität verkündigten.

Dass von ihrer Seite immer, gestern und heute, ein unzweifelhafter *Wunsch des Bruches* mit der Tradition vorherrschte, ist

in nicht wenigen und offenbaren Beweisen zu bemerken; aus Platzmangel erwähnen wir nur zwei davon: *den ersten*, die größte Verunstaltung, die überall an der Pracht der alten *versus Dominum* gerichteten Altäre verübt wurde; *den zweiten*, die heutige ebenso allgemeine Ablehnung der tridentinischen oder gregorianischen Liturgie vonseiten unzähliger Bischöfe, in albernem und betontem Ungehorsam gegenüber den Richtlinien des *M. p. Summorum Pontificum*; *lex orandi, lex credendi*: wenn dies alles keine Ablehnung der Tradition ist, was ist es dann?

Trotzdem und trotz der Schwere von alledem darf man noch nicht von Bruch sprechen: die Kirche ist „alle Tage“ unter dem göttlichen Schutz Christi (*Mt 16, 18*: „*Porte inferi non praevalent*“ und *Mt 28, 20*: „*Ego vobiscum sum omnibus diebus*“), der ihr zu allen Zeiten die Kontinuität und die theoretische Unbeflecktheit gegen die in einigen Augenblicken ihrer Geschichte feststellbaren theoretischen Diskontinuitäten gewährleistet. Dies schützt die Kirche gegen alle derartigen Ängste, auch wenn die Gefahr immer auf der Lauer liegt. Oft finden wütende oder hinterlistige Versuche des Bruches statt; wer aber behauptet, dass *ein Bruch stattgefunden hat* und dabei die oben genannte Garantie nicht anerkennt und der Gnade die in der Geschichte der Kirche zukommende Rolle verschweigt, verfällt in den Naturalismus.

Man kann aber auch nicht von Kontinuität mit der Tradition sprechen, da es allen klar ist, dass die verschiedenen Konzils- und Nachkonzilslehren (Ekklesiologie, Kollegialität, einzige Offenbarungsquelle, Panökumenismus, Synkretismus, Irenik vor allem gegenüber dem Islam und dem Judentum, Berichtigung der „Lehre des Ersatzes“ der Synagoge durch die Kirche durch die „Lehre der zwei parallelen Heilswege“, Religionsfreiheit, Anthropozentrismus, liturgische Umwälzung, fast gänzliche Zurückstellung des gregorianischen Gesanges, Anikologie, ganz zu schweigen von der amerischen „Verdrehung der Monotriade“, dank der die Freiheit der Wahrheit den Vorrang nimmt) – ja, all diese, und noch andere Lehren stützen sich nicht auf die Überlieferungskontinuität, weil sie in formeller und substanzieller Weise in den Quellen nicht vorhanden sind; es sind Lehren, die einzeln der Feuerprobe des Dogmas nicht widerstehen würden.

Dies betrifft auch die Lehrentwicklungen des Konzils, von welchen man die Herkunft von vorhergehenden Glaubenslehren oder von Lehren, die dem Glauben nahe stehen, bejaht, aber nicht beweist: völlig fehlbare Entwicklungen, die mit den Lehren des 1. und 2. Grades nicht zu verbinden sind. Deswegen schwächen sie selbst die seit fünfzig Jahren wiederholte These der Kontinuität bis zur Vernichtung. Und damit stärken sie die entgegengesetzte These.

6. Die These Amerios: in der Kirche herrscht eine wohldurchdachte Mischung zwischen einem Bruch *de facto* und einer Kontinuität *de voce*

Kein Bruch, aber auch keine Kontinuität. Was also? Den Ausweg schlägt uns Romano Amerio vor, mit dem der Verfasser von *Iota unum* (ital. Original, S. 28) „das Gesetz der geschichtlichen Bewahrung der Kirche“ definiert, dank dem „die Kirche nicht verloren geht im Fall, dass sie sich an die Wahrheit nicht *angleichen sollte*, aber im Fall, dass sie die Wahrheit *verlieren sollte*“. Die Kirche gleicht sich an die Wahrheit nicht an, wenn ihre Lehren des 3. Grades, wie es mit den Konzils- und Nachkonzilsneuerungen geschehen ist, die Wahrheit vergessen, verwechseln, trüben oder mischen (vgl. ebd., *Epilog*, S. 661).

Die Kirche *würde* dagegen die Wahrheit *verlieren* (im Konditional, denn sie kann, dank der von Christus gegebenen Garantie, auf keine Weise verloren gehen) nur wenn ihr höchstes Lehramt – der Papst „*ex cathedra*“ oder ein in Verbindung mit dem Papst und von ihm einberufenes ökumenisches Konzil – eine wahre Lehre *anathematisieren*, oder eine falsche Lehre *dogmatisieren würde*. Ich möchte auf diesem Punkt beharren, der mir entscheidend zu sein scheint: keine Kontinuität, aber auch kein Bruch, gibt Amerio zu verstehen. Man wohnt tatsächlich einem wiederholten und unverschämten „Versuch von Bruch“ (vgl. ebd., S. 628) bei, den die Neuerer auf keinen Fall zu Ende bringen wollen, denn nur durch das in der Schweben Sein, durch Sagen und nicht Sagen, können sie zum vorbestimmten Ergebnis kommen: einem Bruch *de facto* und einer Kontinuität *de voce*, mit einer wohldurchdachten, aber schuldhaften, ganz neomodernistischen Strategie.

Hier werden einige Hypothesen vorgebracht, aber, wie ich auch in *La bellezza che ci salva* (S. 55) näher bestimmen wollte, „überlässt man der Kompetenz der Hirten jede Nachprüfung der Sache und jede darauffolgende Konsequenz darüber, *wer* und *in welchem Maß* die obengenannten Akte begangen habe oder nun begehe“. Auf den ersten Seiten jener Arbeit bemühe ich mich zu unterstreichen, dass man den Fluss der alethischen und erlösenden Schönheit nicht eindämmen kann, wenn man vorher die Vernunft nicht von jeder Zweideutigkeit, jedem Fehler oder jedem Missverständnis befreit hat: weil die Schönheit einen strengen und nur trinitarischen Ursprung hat, gesellt sie sich nur zur Wahrheit, so dass man nie zurückkehren wird, *Schönheit* in der Kunst (zumindest in der heiligen) zu schaffen, vielmehr: man wird nie zurückkehren *tout court* Kunst zu schaffen, wenn man vorher die Fülle der Wahrheit nicht wiederherstellen wird..

Damit meinen wir, dass in der Kirche seit fünfzig Jahren eine wohldurchdachte Mischung zwischen *Kontinuität* und *Bruch* entwickelt wurde. Eine wohldurchdachte Führung der Ideen und der Absichten wollte die Kirche verändern, ohne sie zu verändern, unter der Deckung eines absichtlich entlassenen Lehramtes, laut der deutlichen Analyse Amerios und wie diese Seiten ausführlich bewiesen haben. Wir meinen nicht, dass es in diesen fünfzig Jahren keine klar dogmatischen lehramtlichen Ausdrücke gegeben habe: *Humanae vitae* von Paul VI. und *Ordinatio sacerdotalis* von Johannes Paul II. sind zwei typische Dokumente des gewöhnlichen Lehramtes des höchsten Ranges. Das erste jedoch behandelt die Moraltheologie, das zweite die Sakramenttheologie; keines der beiden gehört daher zum theoretischen Bereich, sondern zum praktischen, wo die Kirche ihr *munus docendi* nicht beschränkt hat. Es scheint, dass dieses sich in die Pastoralabsicht Hineinflüchten, sogar ihre eigene theologische Ungenauigkeit und die naturalistischen, das heißt neomodernistischen Sympathien, die es anraten, der Kirche ihren übernatürlichen Atem genommen haben und die Türen unechten Lehren geöffnet haben, die von der Tradition abgerissen sind und die deswegen nicht in das überlieferte dogmatische Bild harmonisch und homogen eingeschmolzen werden können.

Es ist dann zu bemerken, dass das *munus docendi*, das sich an die „pastorale“ Richtung gebunden hat, die Neuerungen in das *munus sanctificandi* des *Novus Ordo Missae* organisch eingefügt hat. Heute stehen in der Kirche zwei lehramtliche Methoden einander gegenüber, die zwei Lehren erlauben, aus denen dann zwei Liturgien und fast zwei Arten Priestertum entstehen: die eine gründet sich auf die Gemeinschaft (auf die Liebe, aber eine verzerrte Liebe), die andere auf die Autorität (auf die Wahr-

heit). Das Zurückweichen des Lehramts von der dogmatischen zur pastoralen Natur lässt am Ende wenigstens potenziell zu, dass in demselben Körper zwei Herzen, fast zwei Kirchen nebeneinander bestehen. Mit dem erschwerenden Umstand, dass die letzte Generation von Priestern und Gläubigen – und ein Großteil der Prälaten –, die nunmehr von der Vergangenheit nichts weiß, die Schwere der Sache keineswegs fühlt.

Also, zum Schluss, *liegt hier das Problem*: die Kirche „verliert“ nicht die Wahrheit, wirft sie nicht formell weg und mildert auch nicht ihren dogmatischen Wert; aber, sowie Amerio sagen würde, „gleichet sich an sie nicht an“; deshalb wird die Form, philosophisch gesagt, *providentiell* gerettet. Aber das, wie man ahnen kann, reicht gewiss nicht.

Es gibt auf keine Weise einen *formellen* Bruch, wie auch keine *formelle* Kontinuität, da die Neuerungen nicht unter den Wahrheiten des 2. Grades anerkannt wurden. Das bedeutet, dass so die Kirche, sowie Amerio sagen würde, sich an die Wahrheit nicht mehr angleicht – eine schwere wenn auch nicht tödliche Tat –, aber verliert die Wahrheit auch nicht – eine tödliche aber metaphysisch unmögliche Tat. Das Lehramt, sowohl auf päpstlicher als auch auf Konzilsebene, lehnt es nämlich formell ab, die der Überlieferung ungleichförmigen Neuerungen zu dogmatisieren oder zu anathematisieren, sowie es sich weigert, die vorherigen

als verbraucht und nicht mehr in Kraft zu erklären: die Politik von dem schon erwähnten Wechseln ohne zu Wechseln und Sagen ohne zu Sagen, ermöglicht so das dargelegte und nie bewiesene Nebeneinanderbestehen von Kontinuität und Bruch.

7. Ob der Papst eine Sünde gegen die Wahrheit begehen kann

Ich kläre gleich die Zweideutigkeit der Hypothese: wenn man mit „Papst“ „den Hirten und Lehrer aller Christen in Ausübung seines Amtes“ (I. Vatikanum) meint, das heißt den „*ex cathedra*“ sprechenden Papst, dann hat die Hypothese keine Grundlage und die entschiedene Antwort ist: nein. Wenn wir dagegen mit dem Wort „Papst“ den Nachfolger Petri als Privatgelehrten oder seine nichtamtliche Tätigkeit meinen, dann könnte die Hypothese sich ereignen. Die Unfehlbarkeit des Papstes betrifft nicht sein privates Lehren, seine moralische Unversehrtheit und auch nicht die Standhaftigkeit seines Glaubens. Diese Unfehlbarkeit deckt nämlich nur die „*locutio cathedratica*“ auf dem Bereich des Glaubens und der Sitten.

Sie deckt auch alle Entscheidungen der ökumenischen Konzilien, aber nicht alle ihre anderen Erklärungen. In solch einem Fall kann es sein, dass ein Konzil, wenn nicht für Fehler, so doch für manche Unvollkommenheit verantwortlich ist. Sie werden sicherlich von folgenden Konzilien richtig gestellt werden, ohne dass das Charisma der Unfehlbarkeit davon berührt werde (Vgl. Bernard Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, Hrsg. Salvator, 1951, Band 1, S. 55 [B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, Freiburg i.Br. 1932, 36]).

In diesem Licht ist die amerische Hypothese zu lesen, die, viel realistischer als der von dem übertriebenen Neomodernismus der Schule von Bologna verfochtene Bruch, wie auch viel realistischer als die vom gemäßigten Neomodernismus des aktuellen Lehramtes vertretene Kontinuität, auf einer Anklage als Mitschuldige, in der aktuellen Krise der Kirche, fußt, nicht so sehr des Papsttums, aber vielmehr dieses oder jenes Papstes, der heute die Wahrheit sowie gestern die Liebe (Simonie, Zorn, Nepotismus, Wollust, Ruhmsucht ...) vernachlässigt. So beweist Amerio, dass dies ohne Verletzung weder der Unfehlbarkeit noch der Reinheit der Kirche geschehen könnte.

Außerdem zeigt die Tatsache, dass die Päpste seit fünfzig Jahren auf dem Thema der Kontinuität beharren (der erste war sogleich Paul VI. mit der Konzilserklärung vom 6. März 1964, dann vom 16. November), dass wenigstens indirekt auch sie die Zugehörigkeit von nicht wenigen der Konzilsneuerungen dem früher erwähnten 3. Grad und somit die Gefahr der Diskontinuität anerkennen. Aber die Abwesenheit der Entscheidung (1. und 2. Grad) entfernt die Hypothek des Fehlers nicht und könnte sie im Gegenteil bestätigen, aber unter Bewahrung sowohl der „öffentlichen Person“ des Papstes als auch des Konzils und der ganzen Kirche vor dem Scheitern des Glaubens (was in der Tat, wie wir gesehen haben, unmöglich ist).

Könnte die Hypothek des Fehlers eine Schuld darstellen?

Es ist wahr, dass „*de internis non iudicat iudex*“, aber es wird unvermeidbar, von Schuld zu sprechen, nachdem die absichtliche und eindringliche Diskontinuität mit der Überlieferungslehre bewiesen worden ist.. Die Abkehr von der Lehre, zugunsten der derzeitigen Kultur, schafft „die Abweichung von der Rechtsschaffenheit des Aktes“ von welcher der heilige Thomas redet (*S. Th. I, 25, 3, ad 2*) und so die moralische Verantwortung derselben Abweichung.

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

Die Verantwortung liegt beim Konzil, das absichtlich auf dem Rand des Abgrunds stehenbleibt, um nicht durch „zu viel Lehramt“ zu sündigen, das aber durch „zu wenig Lehramt“ sündigt, da es sich absichtlich in den Sumpf eines zweideutigen, wenn auch feierlichen, „Pastoralen Feldes“ setzt, die ganze Kirche darin hineinzieht und sie, gerade vom pastoralen Gesichtspunkt aus, jener „ergiebigen Weiden „ (Ez 34, 14) beraubt, deren Pflege gerade ihre Pflicht ist. Das könnte man (so der Kardinal Antonio Bacci) Unterlassungssünde nennen: wohldurchdachte Unterlassung der Pflicht, die erhaltene Wahrheit zu überliefern.

„*Nigra sum, sed formosa*“: der heilige Ambrosius richtet die berühmte Definition des *Hohen Liedes* (1, 5) an die ganze Kirche, die aufgrund der Sünden selbst ihrer angesehensten Männer sehr „schwarz“ ist, aber immer „prächtig“ („*formosa*“) dank der Heiligkeit der Gnade, die sie besitzt und spendet.

Die angedeutete Unterlassungssünde betrifft nicht nur die unerfüllte lehramtliche Tätigkeit, sondern auch das Begraben der Autorität in den Treibsand der seelsorgerischen Tätigkeit. Ein solches Begraben, um die Worte des Kardinals José Rosalio Castillo Lara vom 10.3.'88, in „L'Osservatore Romano“ vom 2.12.'10, und dann auch in *La bellezza che ci salva*, S. 68 zu wiederholen, „würde die verwerfliche Neigung [...] zu einer zweideutigen, sogenannten „pastoralen“ Regierung fördern, die letztlich nicht pastoral ist, weil sie dazu führt, die pflichtgemäße Ausübung der Autorität mit Schaden am Gemeinwohl der Gläubigen zu vernachlässigen“.

8. Die Lösung ist, zur vollen Ausübung des *munus docendi* zurückzukehren

Um der Kirche die Angleichung an die Wahrheit noch einmal zurückzugeben, die ausschließlich sie schön, rein und strahlend macht, wie sie der Kirche jedes Mal zurückgegeben wurde, wenn sie sich in ähnlichen Umständen befand, gibt es keinen anderen Weg als zur vollen Ausübung ihres *munus docendi* zurückzukehren. Man muss also alle Konzils- und Nachkonzilsneuerungen durch das Sieb des Dogmas in einer Spannweite von 360 Grad durchsieben, und das zu Rettende retten, aber energisch jeden Bruch zurückweisen.

Die wiederhergestellte Ausübung des *munus docendi*, nach einer fünfzigjährigen Pause, wo man fast geschwiegen hat, würde der Kirche ihr Gesicht von *Mater et Magistra* wiedergeben. Die ersten Folgen würde man in den theologischen Seminaren und in den päpstlichen Universitäten wahrnehmen, die sich an die Lehramtsrichtlinien angleichen sollten; man würde sie aber auch in der kirchlichen Gemeinschaft, im wiedergefundenen übernatürlichen Sinn des christlichen Daseins, in der Anbetung und in der liturgischen Praxis und sogar im Staatsleben sehen, da die Kultur nur von der Lebensfülle der Kirche den Lebenssaft für ihr Wachstum erhalten kann, was immer auch die Liberalen, die heute die Welt regieren, sagen mögen.

9. Erläuterung des einzigen ernstesten für das Jahr 2015 zu machenden Vorschlags, am fünfzigsten Jahrestag des Abschlusses des II Vatikanums

Zum Schluss, glaube ich, dass die Analyse der heutigen Situation der Kirche schon von selbst konstruktiv ist, weil wichtige Wahrheiten beleuchtet wurden, die man schon seit einem halben

Jahrhundert verschwiegen. Jetzt verdopple ich die konstruktive Absicht mit einem Vorschlag, der mit dem dritten von Amerio gezeigten Weg – dem einzigen der wahrscheinlich die Krise der Kirche auflösen kann – zu verbinden ist. So könnte man nicht nur die Situation innerhalb der Kirche entschärfen, sondern auch, dank der Fülle ihrer heiligenden Nachwirkungen, auf die Außenwelt Einfluss nehmen, um sie zu ihr zurückzuführen. Nur die Kirche ist nämlich, dank ihrer göttlichen Einrichtung, Lehrmeisterin des Lebens; wenn sie aber ihre Identität verlieren sollte, könnte sie, wenigstens indirekt, die Ursache eines tiefen sozialen (philosophischen, künstlerischen, ethischen, erzieherischen, politischen) Verfalls werden. Und für die Kirche und die Bürgergesellschaft würde die biblische Feststellung vorfallen: „Sie waren wie eine Herde ohne Hirten“ (Mt 9, 36).

Im oben genannten Aufsatz habe ich betont, dass die Kirche in der Geschichte immer im Lichte von zwei wesentlichen Begriffen, *Tradition* und *Kühnheit*, gegangen ist. Es ist wünschenswert, dass sie diesen fünfzigsten Jahrestag in ihrem Licht leben möge: im Licht der Tradition, um ihr, und als seine authentische Stimme, das Konzil und jede später in der Kirche ausgebreitete Lehre einzufügen, nachdem sie mit der ganzen notwendigen Kühnheit und mit angemessenen Anathemata das Konzil und die Lehren von den mit der Tradition unvereinbaren Neuerungen gereinigt und befreit hat.

10. Was die Traditionisten tun müssen, um dazu beizutragen, die Kirche auf die Spur der Tradition wieder hinzuführen

Die Traditionisten der gesamten katholischen Welt, welchem kulturellen Zuschnitte, welcher Vereinigung oder Gemeinschaft sie auch angehören mögen, welches auch das besondere Charisma ihrer Wahl sei, sollten die Divergenzen und die inneren Gegensätze, die sie auflösen, beiseitelegen und dann mit einer starken geistigen und kulturellen Anstrengung, vielleicht auch aus innerer Verwandlung, eine weite Debatte unter all ihren Kräften ins Leben rufen. Damit könnte man, mit Büchern, Artikeln, Interviews, Tagungen, Round-Table-Konferenzen, Vorlesungen, Doktoraten und jedem anderem geeigneten geistigen Mittel eine Grundstimmung von Nachdenklichkeit schaffen; davon könnte man, in der gemeinsamen katholischen Gesinnung, die es kennzeichnen wird, ein weites traditionistisches Netz, ein Friedensnetwork auftauchen lassen, um die Anstrengungen jedes einzelnen Charismas zu vereinen und zu verwirklichen, und um die unumstößlichsten Analysen der gegenwärtigen Abweichung im Jahre 2015 (mit Teilergebnissen schon von 2012 an) zu bringen und es zu beweisen, dass die Kirche nur sie selbst ist, wenn sie sich modernistisch der Welt nicht anschließt, sondern sie mit dem *dazu* ihr anvertrauten dogmatischen *munus* schätzt und beurteilt.

Ein dogmatisches Umfeld wieder erschaffen: das sollte das erste Ziel eines gesunden Friedensnetzes der traditionistischen Kräfte sein, und es ist keine Kleinigkeit: ein gemeinsames Umfeld, wo die Kirche wieder die gesunde Luft des übernatürlichen Dogmas zu atmen beginne, kann nur mit großer Demut, Geduld und Beständigkeit, mit konstruktivem Geist, im Dienst des höchsten Lehramtes, neu belebt werden.

Ein zweites ideales Ziel könnte es sein, im Jahre 2015, wie Bischof *Athanasius Schneider* vorschlägt, imstande zu sein, dem Heiligen Vater eine Art *Entwurf* von einem *Inventar der zu anathematisierenden Lehren* vorzulegen, der eventuell von gottesfürchtigen Bischöfen verfasst wird. Das bedeutet nicht, „dem

Papst die Tagesordnung vorzuschreiben“: ein derartiges *Inventar* ist ein Akt, den man *doch* bald tun *muss*, den man *unausweichlich* tun wird, *und den jedenfalls früher oder später ein Papst tun wird*. Die Traditio, das Dogma werden und müssen wieder, wie sie immer gewesen sind, die Spitzenkraft der Kirche sein; und der Papst wird, indem er sein Charisma gebraucht, die Spitze dieser Spitzenkraft sein. Ohne Spannung kann man sich nicht heiligen: siehe Laodicea [Offb 3,14-22].

Dazu muss man, wie schon gesagt, die Anstrengungen vereinen, um ein friedliches und übernatürliches dogmatisches Umfeld wieder zu erschaffen: das Jahr 2015 muss die mütterliche und lehrantliche Tätigkeit der Kirche wieder in Schwung bringen, nicht indem es sie von der seelsorgerischen Tätigkeit ab-

bringt, sondern indem es die seelsorgerische Tätigkeit erleuchtet und mit der dogmatischen Tradition mischt, um der „Weisheit dieser Welt“ entgegengehen zu können, nicht um sich an sie anzugleichen, sondern um sie mit der befriedenden Kraft und Kühnheit zu evangelisieren, die ausschließlich das übernatürliche Dogma besitzt.

Prof. Dr. Enrico Maria Radaelli
Direttore del Dipartimento di Estetica
dell'International Science and Commense Association (Roma)
Via San Sisto, 3
20123 Milano
Italien

FELIZITAS KÜBLE

Voodoo, Spiritismus, magische Kulte: Ritual aus der Finsternis

Benedikt XVI. besuchte vom 18. bis 20. November 2011 das westafrikanische Land Benin mit seinen fast 10 Millionen Einwohnern, von denen ca. 40% christlich getauft sind (die meisten davon katholisch), etwa 30% dem Islam angehören und der „Rest“ diversen „Naturreligionen“, vor allem dem Voodoo kult huldigt. Es war dies die letzte Auslandsreise des Pontifex im Jahre 2011.

Dabei war der Papst natürlich auch mit Voodoo konfrontiert, zumal dieser heidnische Spiritismus dort amtlich als Religion anerkannt ist und sogar einen eigenen staatlichen Feiertag (den 11. Januar) erhielt – doch nicht nur dies: Benin gilt sogar als die „Wiege des Voodoo“, einer 4000 Jahre alten Geisterreligion.

Überall im Land, vor allem in den Dörfern, findet man Voodoo-Altäre. Der Rhythmus harter Trommeln kündigt von magisch-ekstatischen Zeremonien – und das Befremdliche: ganz in der Nähe findet man Kirchen und christliche Symbole; manchmal stehen Kreuzfixe und Madonnenstatuen auch direkt auf dem „Voodoo-Altar“ mit seinen Götzenbildern und Fetischen.

Diese fatale Vermischung von Christentum und Heidentum im „Volksglauben“ ist eine besondere Herausforderung für die Kirche mit ihrem unbedingten Wahrheitsanspruch, aber auch mit ihrer befreienden Botschaft und ihren heilswirksamen Sakramenten, die alle Bande der Finsternis besiegen.

Der Papst hat sich dieser problematischen Situation, die er in Benin vorfand, freilich nicht angepasst, er vermied jede Anbiederung an magische Vorstellungen; er hat das offene Wort angesichts dieser Herausforderung nicht gescheut, sondern das Evangelium ausdrücklich als Befreiung vom Okkulten und als

Sieg über die „bösen Geister“ bezeichnet, als er im Seminar St. Gallus in Ouidah eine Ansprache hielt.

Dabei erinnert gerade dieser Ort an die wechselvolle Geschichte des Landes, denn bis ins 19. Jahrhundert war Benin ein Zentrum des Sklavenhandels, woran heute noch das riesige Denkmal „Tor ohne Wiederkehr“ am Strand von Ouidah erinnert.

Später wurde das westafrikanische Land eine französische Kolonie, die 1960 ihre Unabhängigkeit erhielt, damals noch unter dem Namen Dahomey. Erst 1975 wurde mit der Herrschaft der Kommunisten der Name Benin eingeführt. Nach der Implosion bzw. dem Zusammenbruch der Sowjetunion wurde 1991 schließlich ein Mehrparteiensystem installiert.

Der Papst verwarf in seiner Ansprache durchaus nicht alle vor- oder außer-christlichen Traditionen. Eine vorsichtige Inkulturation hat die Kirche seit Jahrtausenden stets gutgeheißen und auch praktiziert; abgelehnt wurde jedoch der Synkretismus, wobei derartige Religionsvermischungen mitunter schillernd auftreten und nicht sofort als solche erkennbar sind, gerade auch im Zusammenhang mit Voodoo.

Das Christentum beinhaltet eine umfassende Wahrheit, daher kann es auch all jenes umfassen, was in anderen Weltanschauungen, Philosophien und Kulturen gut und richtig ist. Dies ist Bestandteil einer weitherzigen Liebe zur Wahrheit, aber auch zu den Menschen, die Christus nähergeführt werden: sie sollen zunächst dort abgeholt werden, wo sie stehen – aber nicht etwa „dort“ stehenbleiben.

Daher stellte der Oberhaupt der katholischen Kirche in Benin klar: „Diese Liebe begünstigt die korrekte Integration der au-

thentischen Werte der Kulturen in den christlichen Glauben.“ – Eine solche Haltung sei zugleich ein wirksames Gegenmittel gegen den Synkretismus, wie Papst Benedikt erläuterte.

Bei den Bischöfen Angolas hatte der Papst schon zuvor für ähnliche Klarheit mit Abgrenzung gegenüber magischen Kulturen gesorgt. Er forderte die Oberhirten dieses südwestafrikanischen Landes bei deren Ad-limina-Besuch in Rom dazu auf, entschieden gegen „heidnische Praktiken vorzugehen“, wozu auch die Ausgrenzung und Ermordung von Kindern und Alten gehöre. Solche traditionellen afrikanischen Phänomene seien „abscheulich“ und mit dem Christentum unvereinbar, diktierte er seinen Mitbrüdern im bischöflichen Amte deutlich ins Stammbuch.

Die Getauften seien oft hin- und hergerissen zwischen traditionellen afrikanischen Kulturen einerseits und dem Christentum andererseits, so der Papst. Auch ein überzogenes „Stammesdenken“ sei abzulehnen, denn in der Kirche gäbe es „keinen Platz für eine solche Art von Abgrenzung“. Die Bande des Glaubens und der Brüderlichkeit unter Christen seien stärker „als die unserer irdischen Familie und eurer Stämme“.

Die Bischöfe müssten ihre Stimme erheben – so der Papst in seiner Ansprache am 29.10.2011 –, wenn Menschen durch Magie und „Sprüche von Zauberern“ ausgegrenzt würden. Die päpstliche Klartext-Rede gipfelte in seinem Aufruf: „Wir wollen uns auch künftig entschlossen für die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern Afrikas einsetzen.“

Zur aufrichtigen und konsequenten Evangelisierung gehört eben auch die Abwehr des Irregeistigen, Heidnischen und Abergläubischen in nichtchristlichen Religionen und Kulturen. „Religion“ ist nicht von vornherein etwas Gutes und Wahres; gerade sie kann durchaus auf Abwege führen.

Die Faszination des Bösen entfaltet sich schließlich gerade im „religiösen“ Bereich, sofern der Mensch nicht durch Gottes Offenbarung erleuchtet ist. Das zeigt auch die okkulte Welle, die seit längerem unser Land und die westliche Zivilisation prägt.

„Neuer Hexenglaube“, Spiritismus, schwarz- und weißmagische Praktiken, fernöstliche Meditation, Astrologie und sonstige „übersinnliche“ Phänomene sind gang und gäbe.

Die Überbetonung des Verstandes durch die „Aufklärung“ und ihre Steigerung im Rationalismus wird zunehmend durch das entgegengesetzte Extrem verdrängt: eine „vagabundierende Religiosität“, ein freischwebender, unverbindlicher „Glaube“ ohne Dogmatik, ohne festes Normensystem, ohne konfessionelle Bindung.

Im Mittelpunkt steht hierbei die Befriedigung religiöser Bedürfnisse, die Erfüllung einer metaphysischen Sehnsucht, die der Mensch auf Dauer kaum zu unterdrücken vermag. Wer sein religiöses „Grundgefühl“ mit bloßem Rationalismus, mit dürrem Verstandeswissen allein konfrontiert, gibt ihm Steine statt Brot.

Doch eine emotionale „Erfahrungs-Religion“ bedeutet, dass man auf der anderen Seite vom Pferd fällt: hier scheut man die dogmatische Klarheit des geoffenbarten Glaubens und die eherne Verbindlichkeit sittlicher Gebote. Daher wohl der zunehmende Siegeszug esoterischer und okkulten Ersatzreligionen.

Der Okkultismus – wörtlich: Geheimwissenschaft, verborgene Lehre – ist ein schillerndes Gebilde mit unterschiedlichen Schattierungen. Der harte Kern besteht freilich aus der Magie. Zauberei ist allerdings mehr als unsinniger „Hokuspokus“, wie etwa die abergläubische Angst vor der Zahl 13 oder schwarzen Katzen.

Magie beruht wesentlich auf dem allzumenschlichen Verlangen, mit der Welt des Außernatürlichen in Kontakt zu kommen. Das Motiv dafür ist meist die Neugier, doch nicht allein diese. Letztlich geht es darum, die Mächte des Übersinnlichen in den Griff zu bekommen, sich ihrer zu bemächtigen, sie für eigene Wünsche und Interessen einzuspannen, also die Welt des vermeintlich „Göttlichen“ zu vereinnahmen, sie unter Kontrolle zu bekommen.

Während sich der wahrhaft christliche Mensch demutsvoll in den Dienst Gottes stellt, möchte der magische Mensch das „Göttliche“ in seinen eigenen Dienst stellen. Mit anderen Worten: Der Gläubige betet: „Dein Wille geschehe!“, der Magische denkt: „Mein Wille geschehe!“

Magisches Denken und okkulte Rituale sind also mit der christlichen Religion grundsätzlich unvereinbar, Glaube und Aberglaube schließen einander strikt aus.

Ist weiße Magie harmlos?

Dennoch ist die Verwirrung mitunter auch in den eigenen Reihen groß, denn das Spektrum der Zauberei teilt sich in eine schwarze und eine scheinbar helle, harmlose, „weiße“ Magie.

Selbst unter Christen hält man diese „weiße Magie“ mitunter für erlaubt, „wenn es nur hilft“, als ob der Zweck die Mittel heiligen würde – man denke etwa an das „Besprechen“ von Krankheiten durch scheinreligiöse Beschwörungsformeln bzw. esoterische Praktiken wie Hellseherei, Pendeln oder pfingstlerisch-„charismatische“ Methoden einer vermeintlichen „Geistausgießung“.

Bei der Verharmlosung der „weißen“ Magie wird oft übersehen, dass sich der schwarze und der weiße Zauber zwar dem Anschein nach unterscheiden, dass sie jedoch aus derselben heidnischen Quelle gespeist werden, nämlich dem anmaßenden Versuch, die Kräfte der „Übernatur“ im eigenen Interesse zu beeinflussen, zu steuern und zu vereinnahmen.

Der wahre Gott freilich lässt sich in keiner Weise durch den Menschen „instrumentalisieren“ und „in den Dienst nehmen“. ER ist der Allmächtige und lässt sich nicht „bemächtigen“, man kann ihn auch nicht durch Zauberformeln oder gewisse Praktiken herbeizitieren. Dasselbe gilt für die Engel und Heiligen, für die gesamte himmlische Welt.

Abgesehen davon sind die Grenzen zwischen schwarzer und weißer Magie in der Praxis ohnehin fließend. Dies ist nur konsequent und systemimmanent, es liegt in der Sache selbst begründet, weil beide Formen letztlich aus demselben Geist bzw. Ungeist stammen, von der gleichen heidnischen Gesinnung herühren. „Hilft“ also die weiße Magie nicht weiter, dann versucht man es eben mit der „schwarzen“ – frei bzw. unfrei nach der Devise: „Hauptsache gesund“ bzw. „wer heilt, hat recht“. – Wer jedoch mit dem Feuer spielt, landet schnell im Gefängnis des Okkulten, der Finsternismächte, der satanischen Gegenwart.

Eine solche „Zwischenzone“ bildet vor allem der Spiritismus, die Kontakt-Aufnahme mit „Geistern“. Selbst wenn sich hier Geister, die „gerufen“ werden, als „Verstorbene“ ausgeben, so ist dies ein diabolisches Täuschungsmanöver, denn jene überirdische Welt, die sich in Gottes Gnadenbereich befindet (wozu auch das Purgatorium, das Fegefeuer gehört), lässt sich nicht vom Menschen her steuern, dirigieren, herbeirufen, manipulieren etc.

Die Zauberei besitzt also ein schillerndes, verführerisches Doppelgesicht – und beide Gesichtshälften sind entschieden ab-

zulehnen und zu meiden, denn der Aberglaube ist das Zerrbild des wahren Glaubens – und für Christen durchaus gefährlicher als der Unglaube, zumal dieser als solcher sogleich erkannt wird, der Aberglaube aber gerne hinter einer „religiösen“ Maske agiert.

Dieser Irrweg ist beileibe nicht neu, auch nicht neuzeitlich. Bereits im Alten Bund warnte der Ewige vor den damals gängigen magischen Praktiken: „Es soll in Deiner Mitte kein Wahrsager, Zeichendeuter, Schlangenbeschwörer oder Zauberer, kein Bannsprecher oder Geisterbeschwörer gefunden werden; keiner, der Wahrsagegeister befragt oder sich an die Toten wendet, denn jeder, der solches tut, ist dem HERRN ein Greuel“ (5 Mose 18,10-12).

Während in unserer westlichen Welt der weißmagische, esoterische Irrweg vorherrscht, findet man in heidnischen Gefilden (auch in solchen, die sich mit christlichen Elementen vermischt haben) vielfach schwarze bis schwärzeste Magie, also Zauberei, Geisterglaube und Dämonenkult.

Die „Spitze des Eisbergs“ ist hier – neben dem direkten Satanismus – der vor allem in Afrika und Lateinamerika weitverbreitete Voodoo-Kult: hier zeigt die Zauberei deutlich ihre Schattenseiten und damit ihr wahres Gesicht.

Voodoo enthält zwar durchaus auch weißmagische Elemente, doch die schwarzmagischen überwiegen. Es mag etwas makaber klingen, doch dieser Sachverhalt hat immerhin den Vorteil der Klarheit, wogegen weiße Magie und westliche Esoterik im Gewand des Harmlosen oder gar des „Himmlichen“ erscheinen.

Der afro-karibische Voodoo-Kult scheint zunächst weit weg: in Westafrika eben – und ansonsten vor allem auf Haiti, dem Inselstaat in der Karibik, dem Ozeangebiet östlich von Mittel- und Südamerika, aber auch auf Kuba, in Brasilien oder Mexiko.

Dennoch ist das Thema nicht zu vernachlässigen, denn inhaltlich ist der Voodookult keineswegs „weit weg“, sondern geht uns alle an: zum einen wegen der – vom Christentum geforderten – prinzipiellen Ablehnung der Zauberei, zum anderen wegen jener Liebäugelei mit dem Voodoo, die auch im Westen immer mehr um sich greift, teils aus Neugier bzw. Tändeln mit fremdartigen oder „horrenden“ Elementen (siehe Hardrock-Szene bzw. „Heavy Metal“), teils aus magischer Faszination.

Hierzu ein aktuelles Beispiel: Die satanische Rockband „The Devil’s Blood“ will am 13. Januar 2012 in der Hamburger Markthalle auftreten. Laut „Hamburger Abendblatt vom 21.11.2011 wird das etwa so aussehen:

„Mit entrücktem Blick bearbeitet er (Selim Lemouchi, Kopf der Band) am rechten Bühnenrand seine Gitarre, der nackte Oberkörper unter der verranzten Lederjacke mit Tierblut über-gossen; ein Berserker, der die rauschhaften Konzerte seiner Band ‚Rituale‘ nennt und mit seinem Interesse an okkulten Praktiken von Voodoo bis Satanismus polarisiert.“

Schillernde Botschaft: Der Kinofilm „Das Ritual“

Ähnliches gilt fürs Kino: Ende der 80er Jahre konnte z.B. der Horrorfilm „Das Ritual“ von John Schlesinger erstaunliche Erfolge einfahren. Mit seinem Brutalo-Streifen wollte der Regisseur keineswegs vom Voodookult abschrecken oder davor warnen; vielmehr nutzte er die Faszination des Abgründigen als lockenden Schockeffekt für die Zuschauer.

Die „Tagespost“ kritisierte den Film damals wegen seiner „Sucht nach Terror“ und stellte fest: „Die Szenen sind grausam

und schrecklich, von frenetischer Angst und brutalster Kaltblütigkeit, anscheinend geboren aus einem praktizierenden Wissen um geheime Mächte und die Möglichkeit, mit ihnen in Kontakt zu kommen.“

„Das Ritual“ lieferte Okkultismus in Reinkultur, betrieb Schleichwerbung für den scheinbar weißmagischen Santeria-Kult (einer lateinamerikanischen Variante des Voodoo) – und nahm gegenüber dämonischen Voodoo-Ritualen eine gefährlich schillernde Haltung ein, geprägt von Faszination und Angst.

John Schlesinger äußerte sich gegenüber der Filmzeitschrift „Ultimo“ (Dezember 1987) wie folgt über seinen Gruselschokker: „Die Riten des Santeria-Kults wirken auf mich sehr überzeugend ... Ich nehme zum Voodoo-Kult mit Sicherheit eine sehr ambivalente Haltung ein. Natürlich denke ich, dass man alle Arten von Glauben erlauben sollte. Man muss sehen, dass Liebe und Angst nur gemeinsam den Glauben ermöglichen.“

Der Regisseur plädiert also für Toleranz gegenüber schwarzer Magie (in seinem Film kommen immerhin mehrere Ritualmorde vor) – doch die „Angst“, die seiner Meinung nach durch die katholische Kirche erzeugt werde, lehnt er entschieden ab: „In der katholischen Kirche wird immer wieder mit der Angst einfacher Menschen gespielt: wer nicht regelmäßig zur Beichte geht, wird in die Hölle kommen. Diese Angst ist ein Teil der Macht, die der Katholizismus besitzt. Ich persönlich halte das nicht für fair.“

Ganz in diesem Sinne bzw. Unsinn trägt dieser in sich widersprüchliche Artikel den Titel: „Der unfaire Katholizismus.“

Wenn Menschen von heute sich in puncto Voodoo nicht gründlich auskennen, werden sie sich möglicherweise von solchen oder ähnlichen Sirenenklängen verführen lassen, so dass es sinnvoll erscheint, näher auf dieses Ritual aus der Finsternis einzugehen.

Der geographische Ursprung des Voodoo liegt in Westafrika. Seit Jahrhunderten existiert dort die Yoruba-Magie mit ihrem Glauben an die „Orixas“ oder „Loas“, an Geister, Götter und Dämonen. Im dortigen Ritual offenbart sich jene typisch heidnische Einstellung, die zwischen Furcht und Faszination vor den Geistern hin- und hergerissen ist und die Geisterwelt daher in den Griff bekommen möchte, um sie „unschädlich“ zu machen, ja für eigene Wünsche einzuspannen.

Um die „Loas“ gnädig zu stimmen, werden Figuren aus Holz geschnitzt oder aus Stoff genäht und schaurig-fantasievoll bemalt; sie werden dann „geopfert“ oder in Schadenszauber-Ritualen eingesetzt.

Die populärwissenschaftliche Special-Magazin „Wissen“ (Nr.5/2010) aus der „Hörzu“- Reihe berichtet in einem Artikel „Ist Voodoo die Kraft des Bösen“ Folgendes zum Thema Schadenszauber, wobei dort mit Henning Christoph ein Ethnologe zur Sprache kommt, der dem Voodookult erstaunlich wohlwollend gegenübersteht (vgl. seine Kino-Dokumentation „Voodoo – die Kraft des Heilens“); doch offenbar ist auch er bei gewissen Praktiken mit seinem toleranten Latein am Ende:

„Zu den drastischen Schadensmagien zählt die afrikanische Pistole, Chakuta genannt. Mit ihr werden Gegenstände in einen Körper geschossen – ohne Narben oder äußere Spuren zu hinterlassen. Henning Christoph war dabei, als ein Priester eine Chakuta-Geschädigte behandelte. Aus einer Beule an ihrem Arm holte er einen Nagel, aus ihrem Bein eine Glasperle.“ – Schwarze Magie? Henning Christoph: „Bei solchen Dingen, die

ich nicht erklären kann, kam ich schon vor Jahren an den Punkt, zu sagen: Ich akzeptiere es.“

Zu Yoruba gehören auch abergläubische Ängste vor dem fluchbeladenen „bösen Blick“, der den Tod zur Folge haben könne (gemilderte Vorstellungen hiervon findet man allerdings auch etwa in Italien bis in die Gegenwart hinein), sodann „Heilungen“ durch Geisterkräfte, Fluch und Abwehrzauber, Dämonenbeschwörungen, Geisteranrufungen etc.

Diese Yoruba-Magie gelangte vor allem durch den Sklavenhandel europäischer Kolonialmächte nach Lateinamerika und in die Karibik. Besonders in Brasilien und Haiti verbreitete sich dieser Polytheismus und Spiritismus sehr stark, teils vermischt mit indianischen und/oder auch „katholischen“ Elementen, so dass ein synkretistisches Gebilde entstand, dem nicht wenige Namenskatholiken dort verfallen sind.

Diese fatale Religionsvermischung treibt vor allem in Brasilien, dem „größten katholischen Land der Erde“, wie gerne gerühmt wird, seit Jahrhunderten seine Sumpfbüden. So wird am 31. Dezember nicht das Andenken an Papst Silvester oder lediglich das weltliche Jahres-Ende gefeiert, sondern die heidnische Göttin Iemanja.

Der Bundesstaat Rio de Janeiro dürfte wohl das einzige „christliche“ Land der Welt sein, das sogar amtlich einen Feiertag für eine „Göttin“ einführt. Der Verordnung von „oben“ entspricht die Begeisterung von „unten“ (in des Wortes doppelter Bedeutung): Die heidnische Göttin Iemanja wird im „katholischen“ Brasilien nämlich euphorisch gefeiert.

Geisterglaube und Zauberei sind dort an der Tagesordnung. Aus dem Sachbuch „Heilen und Schamanismus“ erfährt man, dass auch gebildete Schichten der Magie frönen und das Christentum allenfalls äußerlich angenommen haben: „Selbst die brasilianische Oberschicht glaubt an Geister. Obwohl Brasilien ein Land frommer Christen ist, leben die Gedanken und Gefühle der afrikanischen Orixas in seinen Urwäldern und Städten weiter“¹.

Der ursprünglich westafrikanische Yoruba-Kult wurde dann in seinem „Exportland“ Haiti als „Voodoo“ bezeichnet – dies ist zugleich der heutige Sammelbegriff für diese Art magischer Rituale. In Brasilien spricht man von „Umbanda“, gemeint ist daselbe.

Das feministisch-neuheidnische Buch „Die Schwestern der Venus“, das sich über „Die Frau in den Mythen und Religionen ausbreitet“, verhehlt nicht seine Befriedigung darüber, daß in Brasilien letztlich der Göttinnenkult siegte, nicht der biblische geoffenbarte Glaube:

„Viele Millionen Brasilianer – selbst wenn sie sich Katholiken nennen und gelegentlich in die Kirche gehen – sind überzeugte Anhänger des Umbanda-Kultes“².

„Isis lebt mitten unter uns“

Noch triumphalistischer klingt die Kunde vom Siegeszug der Göttin Iemanja: „die Tatsache der Herrschaft einer weißen

„heidnischen“ Göttin inmitten eines christlich-katholischen Landes ist ein frappantes Beispiel für die fortwirkende Anziehungskraft der polytheistischen Weltanschauung unserer Voreltern(...) Isis lebt mitten unter uns“³.

Offenbar hat in Brasilien nicht so sehr der christliche Glaube das Heidentum „geschluckt“, sondern eher umgekehrt. Vom Katholischen bleibt vielfach nur die Maske, im besten Fall äußerliches Brauchtum übrig. Dieses jedoch ist durchaus nicht harmlos, keine volkstümliche Folklore, wenn es dazu dient, magische Mythen und Zeremonien quasi zu schmücken.

Der feministische Jubel „Isis lebt mitten unter uns“ kommt nicht von ungefähr: die altägyptische „Himmelsgöttin“ Isis findet seit Jahrtausenden im Kult der *Iemanja* ihre westafrikanische Entsprechung. Schwarzafrikaner verehren mit dieser merkwürdigerweise weißhäutigen Göttin die allgewaltige „Herrscherin der Meere“, wobei dieser Kult der Iemanja im Zentrum dortigen Heidentums steht – und nicht etwa einen Randbezirk bildet.

Den portugiesischen Kolonisatoren genügte es in der Regel, wenn die afrikanischen Sklaven, die sie nach Lateinamerika verschleppten, äußerlich den katholischen Glauben annahmen. Folglich ging nicht das Heidentum im Christentum auf (wie bei der Christianisierung der Germanen), sondern umgekehrt: der christliche Glaube bietet vielfach nur die Hülle für den heidnischen Inhalt. Dies wurde kirchlicherseits weitgehend hingenommen in der irrigen Annahme, daß sich das Problem im Laufe der Zeit von selber regeln bzw. bessern würde.

Den westafrikanischen Sklaven wiederum gelang es recht einfach, die indianischen Ureinwohner mit ihrem Voodoo-Yoruba-Kult zu beeinflussen: schließlich trafen sich zwei Varianten des Heidentums, zwei Gesichter der einen Magie. – Ureinwohner und Schwarze gingen fortan sonntags in die Kirche, weil es die Kolonisatoren verlangten, doch während der Woche übten sie ihre Zauberspraktiken aus wie eh und je. Um jedoch kirchlichen oder staatlichen Strafen zu entgehen, wurden Götter und Geister kurzerhand christlich „getauft“.

Die Orixas erhielten vielfach die Namen von Heiligen. Eine bunte Schar von Geistern wurde „christianisiert“: man verehrt diverse „Geistführer“, wobei Christus einer von vielen ist – und in Umbanda-Tempeln mitunter einen „Ehrenplatz“ erhält. Die Göttin Iemanja wurde zur „Jungfrau Maria“ umgedichtet oder ihr dazugesellt: in den Armenvierteln Brasiliens findet man oft beide Gestalten als Gipsfiguren nebeneinander.

Ogun, der „Gott der Waffen“, wurde zum heiligen Georg umfunktioniert. Legba, den Geist, der die Eingänge bewacht, verehrte man nunmehr als heiligen Petrus an der Himmelstüre. Aus Obatala, dem „Gott“ des Alls, wurde der Himmelsvater des Christentums usw. Doch die christlichen Gestalten dienen nur als Tünche, bestenfalls als „Nebengötter“, die man großzügig mitlaufen lässt.

Die frommen Masken des Heidentums

Das Ethnologische Museum in Berlin zeigte solche befremdlichen Ausstellungsstücke, wobei sich magische Fetische zu

¹ ALBERTO VILLOLDO – STANLEY KRIPPNER, *Heilen und Schamanismus: Dokumente anderer Wirklichkeiten*, Sphinx-Verlag, Basel 1986, 73.

² J. J. HEYDECKER, *Die Schwestern der Venus. Die Frau in den Mythen und Religionen*, Nymphenburger Verlag: München 1991, 347.

³ Ebd., 352.

christlichen Andachtsgegenständen gesellen, im Herbst 2010 unter dem Titel „Voodoo – Kunst und Kultur aus Haiti.“

Dieser schein-katholische „Doppel-Kult“ ist nicht nur in Lateinamerika und auf den karibischen Inseln verbreitet, sondern durchaus auch in den USA; dort spricht man von Santeria.

Laut „Ethos“ (Nr. 3/1988) gibt es allein in New York eine Viertelmillion Santeria-Anhänger. Wie der Name schon vermuten lässt, geht es – scheinbar – um Heilige, in Wirklichkeit freilich um Götter und Geister.

Eben dieser Kult wird im bereits erwähnten Horrorfilm „Das Ritual“ wohlwollend dargestellt. Das Santeria ist eine Kombination von Voodoo, indianischem Heidentum, weißer Magie, Spiritismus und schein-katholischen Elementen, das in US-Großstädten durchaus Erfolge verbucht, z.B. in New Orleans (US-Bundesstaat Louisiana).

Diese Ausläufer sind allerdings kein Vergleich mit der Tiefenwirkung magischer Kulte in Brasilien. Dort gehört vor allem der Spiritismus zum Alltag.

Eine wissenschaftliche Expedition zur Erforschung des Schamanismus gelangte zu folgendem Ergebnis: „Astralreisen, ‘automatisches Schreiben’, Inkorporation von Geistern gedeihen seit 15 Generationen in Brasilien, weshalb sie ihren exotischen Charakter verloren haben und als ganz natürlich empfunden werden“, wie es im Doku-Band „Heilen und Schamanismus“ heißt⁴.

Darin wird auch vom beliebten Iemanja-Kult berichtet: Dieser „Göttin der Meere“ sind unzählige Tempel geweiht. In der Nähe von Recife steht er direkt neben der katholischen Kathedrale, die von weniger Menschen besucht wird als der heidnische Tempel⁵.

Iemanja wird dort und anderswo meist als sinnliche junge Frau mit enganliegendem, langen Kleid dargestellt: weiße Haut, schwarze oder algengrüne Haare, blaue Augen, Perlen in den Händen und eine Krone auf dem Haupt; die Gestalt insgesamt nicht frei von erotischer Faszination. Jeder kann sich die mächtige Göttin als schönste aller Frauen ausmalen.

In Brasilien ist jeder Samstag Iemanja geweiht – und nicht etwa der Gottesmutter.

Typisch für heidnisches Denken ist der Glaube an die Willkür und Unberechenbarkeit der Göttin. Sicherlich ist auch im geöffneten Christentum der Allmächtige letztlich ein undurchdringliches Geheimnis, aber gleichwohl in moralischer Hinsicht einschätzbar, denn er belohnt das Gute und bestraft das Böse.

Heidnische Götter sind hingegen ihrer Art nach launenhaft. Daher versucht man, sie durch Rituale und Zeremonien, durch Beschwörungsformeln und Zauberkünste „gnädig“ und geneigt zu stimmen und so ihr Wohlwollen zu sichern.

Auch Iemanja besitzt eine typisch heidnische „Doppelnatur“: sie kann – wie man glaubt – vor Unglück schützen und in jeder Weise helfen, wenn sie will; zugleich aber ist sie rachsüchtig,

grausam und mitleidslos. Krankheiten, Mißerfolge und Schicksalsschläge betrachtet man als Laune oder Vergeltung dieser unheimlichen und zugleich faszinierenden „Herrscherin der Meere“.

Also nicht obwohl, sondern weil sie so „gefährlich“ werden kann, wird Iemanja überschwänglich verehrt, um sie so zu besänftigen. Um sie in gute Stimmung zu versetzen, opfert man ihr wertvolle Gaben (Schmuck, Haustiere etc). Dies geschieht an „ihrem“ Samstag – und besonders am 31. Dezember, ihrem rauschhaft begangenen Jubelfest. Allein an den Stränden von Rio versammeln sich am Jahresende hunderttausende Menschen, um sich in den Kult der Iemanja einzureihen. Mehrere Millionen feiern die Meerese Göttin an der 8000 km langen Küste Brasiliens. Das Fest beginnt mit rhythmischen Gesängen, Trommelklang und ekstatischen Tänzen. Die Umbanda-Zauberpriester stechen mit den Schiffen in See.

(Der Voodoo-Kult kennt durchaus auch „Priesterinnen“ – und zwar in der Candomble-Bewegung. Der männliche Zweig ist das Umbanda-Ritual. Beide entstammen der afrikanischen Orixas-Magie, dem Geisteraberglauben also.)

Wenn nun die Schiffe losfahren, rufen, singen und tanzen die zum Teil in Ekstase geratenen Menschen an den Stränden. Danach wird der Göttin geopfert, meist Schmuck oder lebende Tiere (Tauben, Hähnchen oder Ziegen) werden in die Fluten geworfen. Je bedeutsamer die Gabe, desto stärker sei die Gunst der Meerese Göttin, mutmaßt der Volks(aber)glaube dort.

Iemanja wird durchaus nicht als holde Jungfrau verehrt, auch nicht als Mutter (man sieht sie nie mit Kind dargestellt), sondern als lieblose „Große Göttin“, die sich gerne und heftig verliebt und ihre männlichen Verehrer zu sich in den Meeresgrund hinabzieht. Ihr erster Liebhaber soll Oxala – eine hochgestellte „Gottheit“ – gewesen sein.

Aus dieser Verbindung soll dann die ganze Welt einschließlich der weiteren zahlreichen Götter hervorgegangen sein. Daher gilt Iemanja als „Allmutter“, als Quelle der Schöpfung ähnlich den antiken Vorstellungen von einer allmächtigen „Großen Göttin“.

Heidnische Magie beruht auf dem gegenseitigen (!) Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Göttern und den Menschen. Aus Voodoo-Sicht werden Orixas wiederbelebt, indem sie ein „Medium“ besitzen, sich also in einen Menschen inkorporieren, von ihm – etwa im ekstatischen Tanz oder bei Opfer-Ritualen – Besitz ergreifen.

Wechselverhältnis von Mensch und „Göttern“

Demzufolge wirkt also auch der Mensch auf die Lebendigkeit der Götter ein, er „erschafft“ diese gewissermaßen selber. Doch sobald sie – durch menschliche Hilfe – richtig vital werden, entfalten sie eine Eigendynamik, toben also ihre Götterlaunen aus; diese wiederum versucht der Magier, durch Zeremonien und Beschwörungen in die von ihm selber gewünschten Bahnen zu lenken, sie zu kanalisieren.

So wird die heftige Angst vor den Geistern durch „Zuckerbrot und Peitsche“, durch Opfer und Abwehrzauber scheinbar „gebannt“, aber nie wirklich überwunden. Zauber und Abwehrzauber befinden sich innerhalb desselben magischen Systems.

Textist doppeltDer schwarzmagische Geister- und Dämonenglaube gründet vorwiegend auf dem Element der Angst, dem Gefühl ständigen Bedrohtheits. Daher der Versuch einer „Kontaktaufnahme“ zwecks Besänftigung dieser unheimlichen Mäch-

⁴ VILLOLDO – KRIPPNER, ebd., 74.

⁵ Ebd., 86.

⁶ Vgl. hierzu J. HASKINS, *Voodoo und Hoodoo*, Stein & Day, New York 1978.

te – und zugleich ihre Vereinnahmung für böse eigene Interessen, etwa beim Schadenszauber, der Verfluchung, der Todesmagie etc.

Der weißmagische Kult beruht hingegen eher auf dem Element der Faszination und der Anziehungskraft des Sinnlichen (siehe Iemanja-Erotik), obwohl auch dort die Furcht vor den Launen der Göttin nicht ganz fehlt.

Die Schattenseiten der „Ahnenverehrung“

Der afrikanische Ahnenglaube beispielsweise ist keineswegs eine rührend-romantische Verehrung der Vorfahren, wie das manche im Westen naiv annehmen, sondern eine mit der Geisterfurcht zusammenhängende Religion der Angst:

Aus afro-spiritistischer Sicht bilden die Totengeister die Mehrzahl der Geistwesen. Doch diese sind nicht weit weg, sondern beeinflussen das tägliche Leben und können jedem Einzelnen schaden. Besonders die Geister verfeindeter Sippen, im Kampfe erschlagener oder durch Zauber totgehexter Männer sind wegen ihrer Rachsucht sehr gefürchtet. Durch gewisse Rituale und die Einhaltung von „Tabus“, durch Respekt vor unberührbaren Gegenständen will man diese als gefährlich empfundenen Mächte bannen und eingrenzen.

Die Ahnengeister werden nicht aus Liebe und Anhänglichkeit verehrt, auch nicht um ihres bleibenden Andenkens willen, sondern aus Furcht vor deren schwarzem Zauber, wobei man glaubt, sich nur durch überaus innige „Verehrung“ davor schützen zu können.

Diese Seite des afrikanischen Ahnenkults, der auch dem Voodoo-Zauber zugrunde liegt, wird seitens der Dialogschwärmer und Schönfärber fremder Religionen gerne verschwiegen oder schlicht nicht erkannt, will man doch lieber das „Gute“ in den nichtchristlichen Religionen herausfiltern.

Der Voodoo-Kult zeigt freilich direkter seine dämonischen Seiten, er fällt sogar mit seinem Namen ins Haus, denn Voodoo bedeutet Geisterbeschwörung.

Der Begriff entstand aus dem afrikanischen Wort „Vodun“ (Geist, Gottheit) in Verbindung mit „juju“ (beschwören). Der Ausdruck meint gleichzeitig sowohl die Götter/Geister wie auch ihre äußeren Darstellungen⁶. Das Buch „Heilen und Schamanismus“ fügt hinzu: „Im Volksmund bedeutet Voodoo soviel wie Zauber und Hexereien“⁷.

Rituelle Grundlage des Voodoo ist die „Inkorporation“, die Einverleibung der Geister im Menschen. Dies geschieht meist bei der „Initiation“, der Einweihung bzw. Aufnahme eines Neulings, der Schamane werden möchte.

In „Heilen und Schamanismus“ heißt es hierzu: „Eine Kontrolle der Geister (durch die Menschen) ist nicht wünschenswert. Die Erfahrung der Initianden wird als „Besessenheit“ beschrieben.(...) Sie betrachten sich als Vehikel für die göttlichen Reiter – die Geister reiten sie wie Pferde“⁸.

Ein Expertenteam in puncto Voodoo schildert es dort noch genauer: „Es gibt emotionale Erfahrungen, die oft für die Beru-

fung des Schamanen typisch sind: der Initiand kann Stimmen hören, Visionen haben und ‚Wahnvorstellungen‘ bekunden. Manchmal sind diese Manifestationen furchterregend; nicht selten berichtet der Initiand, dass er Dämonen kreischen hört – oder dass er sieht, wie sein Körper in Stücke gerissen wird“⁹.

Als wichtiges Hilfsmittel zur Erreichung der Besessenheits-Ekstase fungiert die Trommel, deren beschwörender, harter Rhythmus die Geister herbeiruft, wie man glaubt, so dass sie vom Zauberer Besitz ergreifen.

Hierzu schreibt das erwähnte Sachbuch: „Für Voodoo-Priester und Priesterinnen ist die Trommel wichtig zur Veränderung des Bewusstseins. Ihr rhythmischer Schlag dient als akustische Treibkraft, die die gewöhnliche Wahrnehmung sprengt und damit den Zustand der Besessenheit erleichtert“¹⁰.

Diese Wirkungsweise der Trommelmusik ist wissenschaftlich längst erforscht, so etwa in einer Studie Ende der 70er Jahre in den USA. Bei den Versuchspersonen zeigten sich auffallende Bewusstseinsveränderungen, die durch tiefes und schnelles Atmen verstärkt wurden.

Ekstase und Trance, Außer-sich-geraten und In-sich-versenkt-sein in einen hypnoseähnlichen Zustand: beides kann sich einstellen, nicht allein im Voodoo-Kult, sondern – der Form nach etwas gemäßigter – auch bei indianischen Geister- und Sonnentänzen.

Diese Pionier-Studie ist in einer Fachzeitschrift dokumentiert¹¹.

Neben Brasilien ist Haiti eine Hochburg des Voodoo. Von den ca. 6 Millionen Einwohnern des Inselstaates sind 80% katholisch und 10% evangelisch. Die südlich von Kuba gelegene Insel gehört zu den ärmsten Ländern der Welt, nur jeder Vierte kann lesen.

90% der Einwohner sind Voodoo-Anhänger, folglich auch die meisten (Taufschein-)Katholiken. Laut „Hör zu“ (Nr. 26/1993) gibt es auf der Insel nur 600 Ärzte, aber 400.000 Schamanen. Das TV-Blatt schreibt zudem: „Angst vor Verzauberung, vor Tod und Verwandlung in einen Zombie beherrscht das Volk und macht die Voodoo-Priester mächtig. Das System funktioniert.“

Die Frage nach den „Zombies“

Man wird sogleich stutzig: „Verwandlung in einen Zombie“? – Dergleichen gibt's doch nur in Gruselfilmen oder dummen Volksmärchen.

Ob jene halb-toten, halb-lebenden Gestalten tatsächlich existieren, sei dahingestellt (und wenn, dann natürlich nicht nach Machart eines Horrorstreifens); sie sind aber offenbar Bestandteil der „Todesmagie“ des Voodoo. (Ob dieser „Zauber“ real funktioniert, steht auf einem anderen Blatt.)

Hierzu schreibt der evangelische Esoterik-Experte Kurt E. Koch: „In zivilisierten Ländern ist die Todesmagie nicht häufig

⁹ VILLOLDO – KRIPPNER, ebd., 245.

¹⁰ Ebd., 243.

¹¹ L.G. PETERS, „Towards an Experimental Analysis of Shamanism“, American Ethnologist 7 (3/1980) 397-418.

⁷ VILLOLDO – KRIPPNER, ebd., 241.

⁸ Ebd.

anzutreffen. (...) In heidnischen Gebieten treibt sie jedoch ihr finsternes Unwesen. (...) Mir liegen in großer Zahl Beispiele vor. Ich fand solche Vorgänge bei den Schamanen in Alaska, bei den Wudisten (Voodoo-Magiern) auf Haiti, bei den Macumba-Spiritisten in Brasilien und im Zusammenhang mit dem Zombismus in Afrika¹².

Am 4. Juli 1993 strahlte das ZDF eine Reportage hierüber aus. Titel: „Voodoo auf Haiti: Gibt es die lebenden Toten wirklich?“

Die wesentlichen Resultate: Zombismus ist Bestandteil des Voodoo. Die Sendung erwähnte Beispiele und verwies auf den amerikanischen Völkerkundler Wade E. Davis und den Lausanner Gerichtsmediziner Laurent Rivier, die herausgefunden haben, dass Voodoo-Schamanen eine geheime Mixtur kennen, die „Zombies“ hervorbringt.

Der strafende Todesgott im Voodoo heißt „Samedi“, abgeleitet vom indianischen Wort „Zemi“. Hiervon stammt der Begriff „Zombie“ für die Halbtoten.

Wie jedoch kann „Zombismus“ bewirkt werden?

Das US-Magazin „Time“ (Nr. 17/83) brachte möglicherweise etwas Licht ins Grusel-Dunkel: In einer Dokumentation von C. Wallis „Zombies: do they exist?“ wurde folgender Sachverhalt erläutert:

Voodoo-Meister stellen Zombis her, indem sie eine bestimmte Giftmischung verwenden. Diese besteht offenbar aus einer giftigen Kröte, zerstampften Pflanzen, zermahlenden Menschenknochen und dem gefährlichsten Gift der Welt: Tetrodotoxin (TTX): es ist ein Wirkstoff des Kugelfisches, 500 x stärker als Zyanid.

Wenn die tödliche Dosis unterschritten wird, erzeugt das Gift schwere Lähmungen. Der chemische Stoff der Kröte wirkt auf das Herz; das Fischgift greift das Nervensystem an. Die Folge ist eine Art Scheintod: der Betroffene will schreien, kann sich aber nicht bewegen; er scheint wie tot zu sein, ist aber durchaus bei Bewusstsein. Diese Scheintoten werden beerdigt, wobei oftmals die Angehörigen nicht Bescheid wissen. Die „Leiche“ wird nach ein oder zwei Tagen durch ein Gegengift „wiederbelebt“: ein Voodoo-Magier schleicht auf den Friedhof, holt den Scheintoten aus dem Grab und verabreicht ihm eine Paste aus Datura, einer Pflanze mit bewusstseinsverändernden Wirkstoffen.

Danach werden „Zombies“ zur Sklavenarbeit weggeschleppt. Das Gegengift wirkt noch nach 72 Stunden, hat aber schwere Folgewirkungen: Der Betroffene vegetiert dahin – fast ohne eigenen Willen, da sein Gehirn weitgehend vernichtet ist. Nur ein starres, unwirkliches Sich-Bewegen ist möglich, quasi ein „wiederbelebter Leichnam“.

Hierzu heißt es in „Heilen und Schamanismus“: „Ihre Meister benutzen die Zombies als Sklaven; sie werden als die bedauernswertesten Geschöpfe betrachtet, weil sie ihre geistige Essenz verloren haben“¹³.

„Hör zu“ (Nr. 26/1993) schreibt in einer Vorschau auf die bereits erwähnte TV-Reportage, dass Zombies als willenlose „Ro-

boter“ an eine Farm oder Fabrik verkauft würden – angeblich „mehrere tausend“. Hierfür fehlen allerdings nach meinem Eindruck die präzisen wissenschaftlichen Belege.

Wenn ein Voodoo-Magier jemanden zum „Zombie“ reduzieren will, kann dies verschiedene Gründe haben: Opfer für die Götter, Besänftigung der Geister, Verfluchungen – oder psychologische Motive wie Rachsucht, Neid, Eifersucht, Streit, Hass.

Zurück zu Haiti, der Hochburg des Voodoo in einem scheinbar katholischen Land, das nicht nur religionsmagisch, sondern durchaus auch politisch von Voodoo-Priestern beherrscht wird. Die Bezirksleiter (Chef de Section) sind oftmals Schamanen.

Aristide als Vertreter des magischen Synkretismus

Hier heißt es in der Radio-Dokumentation „Religion und Politik in Haiti“, die der Hessische Rundfunk am 22.9.1993 ausstrahlte: „In der Regel ist der Chef de section gleichzeitig ein Voodoo-Priester. Diese von oben gewollte Vermengung von weltlicher und geistlicher Macht fordert den Missbrauch geradezu heraus.“

Typisch für die Verhältnisse dort ist auch die Einstellung von Jean Bertrand Aristide, seines Zeichens mehrfacher Präsident von Haiti (zuletzt von 2000 bis 2004), danach mit Frau und Kindern im südafrikanischen Exil lebend.

Der Befreiungstheologe und – von der Kirche amtsenthobene – Priester Aristide macht aus seiner Sympathie für Voodoo kein Geheimnis. Bei ihm erscheint jene verhängnisvolle Symbiose von Christentum und Heidentum sehr ausgeprägt, jene Religionsvermischung also, wie sie auch im taufscheidkatholischen Volk dort weit verbreitet ist.

Die erwähnte Radiosendung strahlte ein Interview mit Aristide aus und fragte ihn nach seiner Beurteilung des Voodoo: „Für uns Haitianer – zumindest für mich als Haitianer – ist der Voodoo nicht eine Religion, die der katholischen Religion über- oder unterlegen ist. Voodoo ist der katholischen Religion ebenbürtig.“

Sodann sagte er, dass es hüben wie drüben gute und schlechte Menschen gäbe: „Man findet also in beiden Religionen beide Seiten der Medaille.“

Für den ehemaligen Präsidenten ist Voodoo ein Teil seiner Identität: „Voodoo ist für mich eine Religion, die zu respektieren ist, weil sie mir erlaubt, meine kulturellen Wurzeln wiederzufinden. Kein Baum kann leben und Früchte tragen, wenn seine Wurzeln abgeschnitten sind. Den Haitianer von seinen Wurzeln abschneiden, indem man ihn vom Voodoo entfernt, das heißt: ihn in den Selbstmord zu treiben.“

Das muss man sich zu Gemüte führen: die „Wurzeln“ dieses katholischen Priesters, ohne die ihm und seinesgleichen nur der Selbstmord vor Augen stünde, sind weder die Heilige Schrift noch die Tradition der Kirche bzw. beides, sondern der schwarzmagische Voodookult, ein Ritual aus der Finsternis!

Aristide versteigt sich im Interview sogar zu der kuriosen Aussage: „Im Voodoo sind alle an die Tafel des Guten gerufen.“ – Dies gelte auch dann, wenn Böses getan werde: „Selbst wenn man sich seiner Freiräume bedient, um Böses zu tun, muss man anerkennen, dass der Voodoo ein Herz hat, das im Rhythmus der Liebe, des Guten schlägt.“

Da staunt selbst der Radio-Sprecher und kommentiert: „Diese Sympathiebekundung hat Aristide den Vorwurf eingehandelt, er sei ein verkappter Voodoo-Priester. Dabei steht er vor allem für eine politisch-religiöse Bewegung, die aus seiner eigenen,

¹² K.E. KOCH, *Okkultes ABC, Bibel- und Schriftenmission: Aglasterhausen* 21984, 599.

¹³ VILLOLDA – KRIPPNER, ebd., 244.

der katholischen Kirche stammt: es ist die sog. ‚Kleine Kirche‘, inspiriert von der ‚Theologie der Befreiung‘, die keinen Unterschied zwischen religiösem und politischem Engagement machen will.“

Sodann wurden einige Mitglieder der sog. „Basiskirche“ interviewt, wobei ein Herr namens Roger äußert: „Der Voodoo als eine Religion der Befreiung gehört zu den Wurzeln der Basiskirche.“ – Der Rundfunkmoderator stellt leicht ironisch fest: „Wie ihr Prophet Aristide haben die Mitglieder der ‚Kleinen Kirche‘ nichts gegen Voodoo.“

Im Unterschied zu solchen pseudo-katholischen Auswüchsen kämpfen protestantische Freikirchen, charismatische Gruppen und allerlei Sekten in Lateinamerika und in der Karibik gegen diese unbiblische Magie, indem sie den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, Christentum und Heidentum betonen.

Das Problem der protestantisch-freikirchlichen „Konkurrenz“

Infolgedessen laufen viele Christen, die den katholischen Glauben nur von seinem Zerrbild her kennen (sei es Magie oder Befreiungstheologie oder – wie bei Aristide und Co. – beides gleichzeitig) scharenweise zu evangelischen Predigern über, weil sie dort noch „echtes“ Christentum vermuten. Angesichts einer jahrhundertlang geduldeten Paganisierung bzw. Heidnisierung des katholischen Glaubens ist ein solcher Trend nicht weiter verwunderlich.

Mit einer vordergründigen, oberflächlichen Kampfansage an protestantische Bewegungen ist da wenig gewonnen, weil es das Übel nicht an der Wurzel packt, sondern die Symptome (noch dazu erfolglos) behandelt. Der wahre Gegner, die Ursache des pastoralen Schlamassels ist nicht der Protestantismus, sondern das Heidentum.

Solange diese „verborgene“ Gefahr nicht ohne Wenn und Aber überwunden wird, solange es keine eindeutige Abwehrhaltung gibt, solange mit dem Voodoo „dialogisiert“ wird, statt ihn als Finsternismacht geistig zu bekämpfen, werden weiterhin verunsicherte Katholiken zu freikirchlichen bzw. pfingstlerischen Gruppierungen abwandern.

In der katholischen Zeitschrift „Stefanus“ (Nr. 6/93) findet sich folgende Meldung: „Das rasche Vordringen von Sekten in Lateinamerika muss nach Überzeugung von Papst Johannes Paul II. von der katholischen Kirche mit einer einheitlichen Strategie bekämpft werden. Bei einer Audienz für die Mitglieder der Päpstlichen Lateinamerika-Kommission bezeichnete er es als dringend notwendig, der aggressiven Propaganda der Sekten auf dem ‚Kontinent der Hoffnung‘ eine (...) Evangelisierungskampagne entgegenzusetzen.“

Eine „einheitliche Strategie“ und evangelistischer Kampfgeist ist tatsächlich angesagt, allerdings weniger gegen die freikirchlich-protestantische „Konkurrenz“, sondern gegen den eigentlichen Erzfeind namens Voodoo – und gegen das Heidentum insgesamt, damit dieser „Kontinent der Magie“ endlich der dämonischen Finsternis entrissen wird.

Das Problem ist nicht gerade neu. Die „Deutsche Tagespost“ meldete bereits am 3. März 1992: „In Lateinamerika treten täglich etwa 8000 Katholiken zu einer protestantischen Sekte über. Diese Zahl nannte der Koordinator für Wallfahrtsorte in Lateinamerika, E. Trucco, bei einem Pilgerkongress im Vatikan.“

Zwischen dem Licht des Glaubens und dem Dunkel der Magie gibt es keinen Kompromiss, hier klafft vielmehr ein Ab-

grund. Erinnern wir uns an die klaren Worte des Völkerapostels Paulus, der damals so viele Heiden zu Christen missionierte:

„Wie stimmen Christus und Belial überein?“ (2 Kor 6,15) – ganz zu schweigen von seiner Warnung: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen – ich will aber nicht, dass ihr Gemeinschaft habt mit den Dämonen.“ (1 Kor 10,19)

Während der Völkermissionar die urchristlichen Gemeinden ermahnte „Fliehet vor dem Götzendienst (1 Kor 10,14), wird das Heidentum heute von manchen Dialogisierern und Synkretisten geradezu umarmt.

Der frühere päpstliche Geheimekämmerer *Egon von Petersdorff* schreibt in seinem Standardwerk über die Dämonologie: „Der Schamanismus ist ... der gefährlichste, weil unmittelbarste Götz- und Dämonenkult, der sich in mannigfaltigen Abarnten und verschiedenen Tarnungen durch die ganze Menschheitsgeschichte hin verfolgen lässt, bis in unsere Tage“¹⁴.

Der Autor steht hier in Übereinstimmung mit Psalm 95,4 LXX („Alle Götter der Heiden sind Dämonen“) sowie mit dem hl. Thomas von Aquin und dem Dogmatiker Scheeben:

„Götzendienst war ... im Grunde Dämonendienst, weil ... kein anderes reales Wesen da war, welches den Götzkult entgegennehmen konnte“¹⁵.

Ähnlich *Michael Schmaus*: „Hinter dem heidnischen Kult stehen die Dämonen“¹⁶.

Wer vom Licht redet, darf von der Finsternis nicht schweigen. Wer Tugenden rühmt, muss Laster verwerfen, um Klarheit zu schaffen, Wer die Wahrheit predigt, muss den Irrtum entlarven und davor warnen.

Vernünftige Inkulturation ist begrüßenswert

Dabei ist eine gewisse „Inkulturation“ bei der Missionierung von Heiden durchaus kein Problem, sondern wird von der Kirche mit Recht seit Jahrtausenden angewandt. Dieses „Aufsaugen“ vorheriger Kulturen und das Integrieren ihrer positiven oder neutralen Elemente in die christliche Religion wurde auch bei der Christianisierung der Germanen angewandt – und dies immerhin einigermaßen erfolgreich. Immerhin führte dieses segensreiche Wirken der Kirche zum „Heiligen römischen Reich deutscher Nation“.

Gleichwohl waren die christlichen Missionare jeder Religionsvermischung abhold. Den Germanen wurde sehr wohl gepredigt, dass sie ihre „Traditionen“ weitgehend aufgeben mussten: unseren Altvorderen ist in der ausgehenden Antike sehr wohl etwas „verloren“ gegangen, als sie sich zu Christus bekehrten: nicht etwa nur die Donar-Eiche musste „dran glauben“, sondern der heidnische Irrglaube insgesamt – von der Wotans-Furcht bis zu den Menschenopfern in den Sümpfen Germaniens war es vorbei.

Sicherlich praktizierten die – oft aus Irland kommenden – Missionare damals eine gewisse Inkulturation, wobei sie jene

¹⁴ EGON VON PETERSDORFF, *Dämonologie* I, Christiana Verlag: Stein am Rhein ²1982, 226.

¹⁵ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* II, Freiburg i.Br. 1933 (= 1880), 678.

¹⁶ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* II/1, München ⁶1962, 314.

Elemente des „Germanentums“, die mit dem christlichen Glauben vereinbar waren, bestehen ließen bzw. „taufte“; sie respektierten z.B. den germanischen Heldenmythos (er wurde im „Heiland“ verchristlicht).

Heidnische Opferstätten wurden nicht unbedingt immer mit der Bonifatius-Axt weggefeht, sondern mitunter durch christliche Wallfahrtsstätten verdrängt und so allmählich ihres heidnischen Ursprungs beraubt.

Die Christianisierung der Germanen war eben insgesamt gesehen keine Heidenisierung des Christentums, sondern eine fortschreitende Überwindung des Heidentums durch das Christentum – sicherlich zuweilen unvollkommen und auf Umwegen, doch immerhin zielklar.

Klar sollte das missionarische Ziel wirklich sein: vorsichtige Inkulturation JA, aber Synkretismus NEIN.

Wenn der Papst im Frühjahr 2012 seine geplante Reise nach Kuba und Mexiko antritt, hat er es mit zwei Ländern zu tun, in denen magische Kulte ebenfalls seit langem beheimatet sind und heute noch blühen, oft unter dem Deckmantel des Katholischen – oder auch des Sports.

So lauteten Schlagzeilen zur Fußball-Weltmeisterschaft 2010 beispielsweise so: „Mexikos Fußballer: Mit Voodoo zum Erfolg.“ – Die mexikanische Zeitung „Record“ startete mit Hilfe einer Videoverleihkette eine massive Voodoo-Kampagne. Tausende Fans kauften sich Fußballer-Puppen in USA-Farben und kleine Nadeln, um sie in die „US-Puppen“ zu stechen (ein Ritual aus dem Schadenszauber). Die Organisatoren der Kampagne klärten ihre Anhänger darüber auf, dass sie die Puppen mit Nadeln peinigen, verbrennen oder in eine Vase mit Wasser tauchen könnten.

Ob Schadenszauber oder Göttinnenglaube, weiße oder schwarze Magie, angstvoller Ahnenglaube oder spiritistische „Heilungszeremonien“ – all diese Irrwege überwinden der christliche Glaube, der wahre Gott, die Botschaft des Ewigen, die Sakramente des HERRN.

Allein die göttliche Offenbarung in Christus und seinem Erlösungswerk vermag diese unheimlichen Kräfte der Finsternis wirksam zu besiegen, denn Christus ist gekommen, „um die Werke des Teufels zu zerstören“ (1 Joh 3, 8).

*Felizitas Küble
Schlesienstr. 32, 48167 Münster*

BUCHBESPRECHUNGEN

KARDINAL RAYMOND L. BURKE

Papst Benedikt XVI. und die sakrale Kunst

Dritte Internationale Liturgische Tagung in Fota, Clarion Hotel, Lapps Quay, Cork Irland, 10. JULI 2011

Buchpräsentation von:

Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture. Proceedings of the Second Fota International Liturgical Conference¹

Einführung

Es ist mir eine Ehre, während der Vierten Internationalen Liturgischen Tagung in Fota den Band mit den Vorträgen der zweiten Tagung unter dem Titel *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture* vorstellen zu dürfen. Dieser Tagungsband ist nicht nur als historische Zusammenstellung der ausgezeichneten und aktuellen Studien interessant, die bei der zwei-

¹ [Deutsch: *Benedikt XVI. und Schönheit in Sakralkunst und Sakralarchitektur*. Tagungsberichte der Zweiten Internationalen Liturgischen Tagung in Fota. Vollständiger Buchtitel: D. VINCENT TWOMEY – JANET E. RUTHERFORD (Hrsg.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture. Proceedings of the Second Fota International*

Liturgical Conference, 2009, Four Courts Press, Dublin – Scepter Publishers, New York 2009, 191 S., ISBN 978-1,84682-309-1. Der vorliegende Beitrag wurde aus dem Englischen übersetzt durch *Volker Jordan*].

ten Tagung vorgetragen wurden, sondern auch als ein wichtiger Beitrag zur aktuellen Erneuerung der heiligen Liturgie unter der Führung und Anleitung des Oberhirten der Weltkirche, unseres Heiligen Vaters, Papst Benedikts XVI. Der zweite Band setzt in ganz besonderer Weise die Reflektion über die Schönheit als konstitutives Element der heiligen Liturgie fort und vertieft diese speziell in bezug auf Sakralbauwerke, deren Einrichtung und die Sakralkunst, mit der sie geschmückt sind.

Vorwort

Hw. D. Vincent Twomey und Janet E. Rutherford stellen im Vorwort zu *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture* den Kontext der bei der Zweiten Internationalen Liturgischen Tagung in Fota gehaltenen Vorträge dar. Sie war dem Studium der Prinzipien der christlichen Ästhetik gewidmet, welche die Kirche bis in die Gegenwart in ihren Entscheidungen bezüglich der Sakralkunst und Sakralarchitektur geleitet haben. Sie bieten auch eine kurze Zusammenfassung des Inhalts jeder Studie im Zusammenhang des Gesamtwerkes. Das Vorwort der beiden Autoren zollt außerdem der Arbeit der vielen Organisatoren, Referenten und Wohltäter Anerkennung. Sie haben das ermöglicht, was heute als ein wichtiger Beitrag zur Reform der heiligen Liturgie in unserer Zeit anerkannt wird, in Kontinuität mit den Reformen, die in früherer Zeit unternommen worden sind, um die Integrität der heiligen Liturgie als Gabe und Werk Gottes zu gewährleisten, aber auch um ihrer organischen Entwicklung Raum zu schaffen.

Studien

Dr. D. Vincent Twomey leitet die Aufsätze mit seiner Behandlung des Sakralraumes ein.² Gestützt auf die Studien des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger zeigt er, wie die Kirche seit ihren Anfängen zwischen dem Sakralen und dem Profanen unterschieden hat, auch hinsichtlich ihrer Bauwerke und der Kunst, mit welcher sie diese schmückt. Das Kirchengebäude ist nicht einfach als eine Versammlungsstätte für Freunde konzipiert, sondern als der Platz, an dem die Gemeinde der Gläubigen aller Zeiten und aller Orte zusammenkommt, in deren weltumspannender Gemeinschaft Christus gegenwärtig ist, um die Gnade des Heiligen Geistes auszugießen, insbesondere durch die Sakramente, und zwar vor allem durch die heilige Eucharistie.

Kardinal George Pell, der seine Inspiration aus der Botschaft „Der Sinn für die Dinge, die Betrachtung des Schönen“ des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger bezieht, die dieser im August 2002 beim Rimini-Treffen der kirchlichen Bewegung *Comunione e Liberazione* (Gemeinschaft und Befreiung) verlesen ließ, spricht die fundamentale Bedeutung der Schönheit in der liturgischen Theologie Papst Benedikts XVI. an.³ Er beweist die große Bedeutung der transzendenten Kategorie der Schönheit in

der Behandlung der Sakralmusik durch den Heiligen Vater. In seinem Schlusswort bringt Kardinal Pell gewisse Kritikpunkte an der liturgischen Theologie des Heiligen Vaters zur Sprache und wirft die Frage auf, ob das Ideal der Schönheit dem gewöhnlichen Gläubigen allgemein vielleicht nicht hinreichend zugänglich ist und ob daher bei der Durchführung der Liturgiereform nicht „einfache Frömmigkeit, genährt von orthodoxer Lehre“ ein noch fundamentaleres Gewicht bekommen sollte⁴.

Monsignore Joseph Murphy bietet eine hervorragend gegliederte Reflektion über den christologischen Charakter der Schönheit in der heiligen Liturgie.⁵ Um mit ihm zu sprechen: „Wenn wir wissen möchten, was Schönheit ist, müssen wir ihr oberstes Kriterium in Christus Jesus suchen; wir müssen das Antlitz dessen suchen, der ‘von den Menschen gemieden’ wurde (Jes 53,3), aber von den Toten auferstand, damit auch wir mit ihm leben mögen [siehe Röm 6,5.8]“⁶. Nach einer Zusammenfassung der patristischen Debatte über die Schönheit Christi, so wie sie die liturgische Theologie Joseph Ratzingers eindeutig beeinflusst hat, beschreibt Monsignore Murphy die Lehre unseres Heiligen Vaters über die christliche Kunst. In seinem Schlussteil zeigt er, wie die Betonung der Schönheit als der fundamentalen Kategorie der heiligen Liturgie die Wahrheit der heiligen Liturgie als der Begegnung mit dem Einen, der ganz schön ist, dem fleischgewordenen Sohn Gottes, der für unser Heil am Kreuz starb, offenbart. Die Beachtung der Schönheit des Rituals der heiligen Liturgie und aller ihrer Bestandteile, einschließlich der Sakralkunst und Sakralarchitektur, ist letztlich, wie Monsignore Murphy betont, die Beachtung „der transzendenten Quelle aller Schönheit“⁷.

Janet E. Rutherford leistet uns durch ihre Studie der historischen ikonoklastischen Kontroverse, des Bilderstreits in der Ostkirche, eine Hilfe von unschätzbarem Wert in der Debatte um die Fragen der Sakralkunst und Sakralarchitektur in unserer Zeit⁸. Sie erinnert uns an die besonderen Herausforderungen, die sich nach dem Angriff auf Sakralkunst und -architektur durch den zeitgenössischen „Ikonoklasmus“ stellten, und sie folgert, insbesondere durch die Ikonographie der Ostkirchen inspiriert: „Damit objektiv schöne Kunstwerke geschaffen werden, die auf einem Verständnis der symmetrischen, geometrischen Prinzipien der Statik und Dynamik basieren, die Gott ins Herz seiner Schöpfung gelegt hat, wird es erforderlich sein, künftige Künstlergenerationen des Westens praktisch von Grund auf umzuschulen, da diese Prinzipien in den Kunsthochschulen nicht mehr gelehrt werden“⁹.

Hw. Daniel B. Gallagher untersucht die philosophischen Fundamente der Schönheit in ihrer Beziehung zur heiligen Li-

⁴ Ebd., S. 36.

⁵ Vgl. JOSEPH MURPHY, „*The fairest and formless: the face of Christ as criterion for Christian beauty according to Joseph Ratzinger*“, ebd., S. 37-53 („Das Schönste und das Gestaltlose: das Antlitz Christi als Kriterium für christliche Schönheit nach Joseph Ratzinger“).

⁶ Ebd., S. 38.

⁷ Ebd., S. 53.

⁸ Vgl. JANET E. RUTHERFORD, „*The ‘Triumph of Orthodoxy’ and the future of Western ecclesiastical art*“, ebd., S. 54-76 („Der ‘Triumph der Orthodoxie’ und die Zukunft der kirchlichen Kunst des Westens“).

⁹ Ebd., S. 76.

² Vgl. D. VINCENT TWOMEY, SVD, „*Introduction: sacred space*“, in: D. Vincent Twomey, S.V.D./Janet E. Rutherford (Hrsg.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture. Proceedings of the Second Fota International Liturgical Conference, 2009*, Dublin: Four Courts Press, 2011, S. 15-23 („Einleitung: geheiligter Raum“).

³ Vgl. GEORGE CARDINAL PELL, „*The concept of beauty in the writings of Joseph Ratzinger*“, ebd., S. 24-36 („Der Schönheitsbegriff in den Schriften Joseph Ratzingers“).

turgie.¹⁰ Er schließt mit der Mahnung, dass die Schönheit nicht als ein Werkzeug der heiligen Liturgie, sondern als die Frucht der Begegnung mit Gott durch die heilige Liturgie gesehen werden sollte. So schreibt er, dass „der ewige, dreifaltige Gott in der Schönheit der Göttlichen Liturgie erfahren wird“¹¹. Außerdem zieht er die Konsequenzen aus einem richtigen Verständnis der Schönheit in der heiligen Liturgie für die in der Anbetung Gottes verwendete Sprache, für das moralische Leben und für die richtige Antwort auf kulturelle Fragen, die „bei der Klärung des aus ästhetischem Blickwinkel für die Liturgie Angemessenen“¹² mitzubeherrschenden seien.

Alcuin Reid thematisiert das oftmals fragwürdig interpretierte Prinzip der noblen Einfachheit, welches ihm zufolge als Rechtfertigung für „die radikale Umarbeitung der liturgischen Bücher, die ikonoklastische Umgestaltung schöner Kirchen, die Zerstörung der kirchlichen Kunst, der liturgischen Gewänder und Gefäße, die mit Liebe und Kunstfertigkeit gestaltet worden waren, bis hin zur Kanonisierung des Banalen, Hässlichen und mitunter sogar Lächerlichen im liturgischen Gebrauch“¹³ benutzt worden ist. Seine kritische Würdigung des Prinzips der noblen Einfachheit erkennt zwar an, daß dieses eine äußerst würdige Zelebration der ordentlichen Form des römischen Ritus zu inspirieren vermag. Zugleich wirft er jedoch die Frage auf, ob es gerechtfertigt sein könne, diesen Grundsatz in der Entwicklung der heiligen Liturgie beinahe ausschließlich zu favorisieren, d. h. ohne Berücksichtigung der wesentlich reicheren Prinzipien, wie sie beispielsweise in „*Sacramentum Caritatis*“ enthalten sind.

Hw. *Uwe Michael Lang* nimmt eine ertragreiche Analyse der theologischen Grundlagen der Kirchenarchitektur vor, in deren Rahmen er detailliert den Sinngehalt der Worte Unseres Herrn an die Samariterin am Jakobsbrunnen bezüglich der Gott dem Vater geschuldeten Anbetung „in Geist und Wahrheit“ auslotet¹⁴. In seiner ausführlichen Darlegung der im Grunde christologischen Grundlagen des von der Kirche vertretenen Verständnisses der Sakralarchitektur stellt Hw. Lang sehr hilfreiche Überlegungen über mehrere Reformen der heiligen Liturgie an, wie sie von Papst Benedikt XVI. in seiner Lehre dargelegt und in seiner liturgischen Praxis veranschaulicht worden sind.

Im christologischen Bezugsrahmen analysiert Helen Ratner Dietz trefflich die hochzeitliche Bedeutung der Kirchenarchitektur, nämlich speziell des Ziboriums oder des Baldachinaltars im 4. Jahrhundert,¹⁵ während Hw. Neil Roy die Frage erörtert,

inwieweit die nähere Betrachtung der Galiläa-Kapelle (Narthex) in der kluniazensischen Reform sich für die Entwicklung der Sakralarchitektur in unserer Zeit als fruchtbar erweisen könnte¹⁶. Beide Aufsätze veranschaulichen, wie wichtig es ist, die authentischsten Formen der historischen Kirchenarchitektur zu studieren, um in der zeitgenössischen Sakralarchitektur dem Vorbild ihrer zeitlosen Schönheit treu zu bleiben.

Die beiden letzten Aufsätze stammen von angesehenen Kirchenarchitekten. *Duncan Stroik*, Professor für Architektur an der Notre-Dame-Universität in South Bend (Indiana) und Leiter seines eigenen Architektenstudios, bietet eine praktische Würdigung der zahlreichen Anspielungen auf die Sakralarchitektur in der Lehre Papst Benedikts XVI.¹⁷ und gelangt zu folgender Schlussfolgerung: „Obwohl Papst Benedikt eine Krise in der Sakralkunst und vermutlich auch in der Sakralarchitektur wahrnimmt, bringt er auch einen großen Optimismus für die Möglichkeit der mit Innovation verbundenen Kontinuität zum Ausdruck“¹⁸. Gewiss zeigt das architektonische Werk von Professor Stroik, das ich persönlich gut kenne, jene „mit Innovation verbundene Kontinuität“, welche die Sakralarchitektur eine Reflektion der Schönheit Christi sein lässt, der in der heiligen Liturgie immer der Wirkende ist.

Ethan Anthony bietet dem Leser eine Reflektion über die neuere Geschichte der Kirchenarchitektur, insbesondere in den Vereinigten Staaten von Amerika, im Kontext der Tradition der Kirche, so wie sie sich speziell in der zisterziensischen und der kluniazensischen Architektur widerspiegelt.¹⁹ Er beschreibt die Armut der Kirchenarchitektur des 20. Jahrhunderts. Ihm zufolge kombinierte sie „eine völlig von der Vergangenheit losgelöste Stahl-und-Glas-Ästhetik, vereint mit dem amerikanischen Zweckmäßigkeitswahn und einer ästhetischen Anliegen fernstehenden Technikversessenheit“, mit dem Kunstbanausentum, das nach dem Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzil viele schöne Kirchen und Kapellen zerstörte.²⁰ Er geht aber auch ausführlich auf einige hoffnungsvolle Projekte der Sakralarchitektur in neuester Zeit ein, die für „eine aufkommende Wiederbelebung der traditionellen Architektur“²¹ stünden. Seine Darstellung würdigt in ganz besonderer Weise die Herausforderungen, mit denen der traditionelle Kirchenarchitekt in der heutigen Zeit konfrontiert ist.

¹⁰ Vgl. DANIEL B. GALLAGHER, „*What has beauty to do with reason? The philosophical foundations of liturgical aesthetics*“, ebd., S. 77-93 („*Was hat Schönheit mit Vernunft zu tun? Die philosophischen Fundamente der liturgischen Ästhetik*“).

¹¹ Ebd., S. 92.

¹² Ebd., S. 93.

¹³ ALCUIN REID, „*Noble Simplicity Revisited*“, ebd., S. 94-111 (S. 95) („*Eine kritische Würdigung des Prinzips der noblen Einfachheit*“).

¹⁴ Vgl. UWE MICHAEL LANG, „*Benedict XVI and the theological foundations of Church architecture*“, ebd., S. 112-121 („*Benedikt XVI. und die theologischen Grundlagen der Kirchenarchitektur*“).

¹⁵ Vgl. HELEN RATNER DIETZ, „*The nuptial meaning of classic Church architecture*“, ebd., S. 122-142 („*Die hochzeitliche Bedeutung der klassischen Kirchenarchitektur*“).

¹⁶ Vgl. NEIL J. ROY, „*The galilee chapel: a mediaeval notion come of age?*“, ebd., S. 143-161 („*Die Galiläa-Kapelle: eine nützliche mittelalterliche Idee?*“).

¹⁷ Vgl. DUNCAN STROIK, „*All the great works of art are a manifestation of God: Pope Benedict XVI and the architecture of beauty*“, ebd., S. 162-175 („*Alle großen Kunstwerke sind eine Offenbarung Gottes: Papst Benedikt XVI. und die Architektur der Schönheit*“).

¹⁸ Ebd., S. 175.

¹⁹ Vgl. ETHAN ANTHONY, „*The third revival: new Gothic and Romanesque Catholic architecture in North America*“, ebd., S. 176-185 („*Die dritte Wiederbelebung: Neogotische und neoromanische katholische Architektur in Nordamerika*“).

²⁰ Ebd., S. 180.

²¹ Ebd., S. 185.

Fazit

Es ist meine Hoffnung, dass mein kurzer Vortrag Ihr Verlangen nach der Lektüre der in *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture* enthaltenen, inhaltsreichen Aufsätze geweckt haben möge. Zugleich hoffe ich, dass er das bestätigt, was ich zu Beginn bezüglich des wichtigen Beitrages sagte, den die Internationale Liturgische Tagung in Fota für die Reform der Reform der heiligen Liturgie unter der Führung und Anleitung Papst Benedikts XVI. leistet.

Zum Abschluss möchte ich in unser aller Namen unsere tiefste Dankbarkeit gegenüber der Saint Colman's Society for Catholic Liturgy, der Organisatorin der Internationalen Liturgischen Tagung in Fota, den Wohltätern und Unterstützern, den hochqualifizierten Vortragsrednern, deren Referate den Inhalt der Zweiten Tagung ausmachten, und dem Verlag Four Courts Press für die wahrhaft schön gestaltete Edition des Tagungsbandes zum Ausdruck bringen. Möge diesem neuesten Aufsatzband

der Internationalen Liturgischen Tagung in Fota ein großer Leserkreis beschieden sein, und möge er bei seinen Lesern eine tiefere Erkenntnis der heiligen Liturgie und der Liebe zu ihr, der größten Gabe Gottes an uns in der Kirche, der Seine Heiligkeit, Papst Benedikt XVI., sich so ausgezeichnet und so unermüdlich widmet, inspirieren und entfachen. In diesem Jahr des sechzigsten Jubiläums seiner Priesterweihe möchten wir anlässlich der Vorstellung eines Buches, das sich dem vertieften Studium seiner liturgischen Theologie widmet, dankbaren Herzens darum beten, dass Gott ihm noch viele weitere Jahre im Dienste der Kirche, insbesondere ihrer heiligen Liturgie, schenken möge.

*S. Em. Kardinal Raymond L. Burke
Erzbischof emeritus von Saint Louis
Präfekt des Obersten Gerichtshofs der
Apostolischen Signatur
00193 Roma, Piazza della Cancelleria, 1
Italien*

JOHANNES STÖHR

Zölibat im Kontrast: Zu zwei Neuerscheinungen

Das Zölibatsthema hat anscheinend nicht selten eine eigenartige Anziehungskraft. Sogar aus ungesunder Neugier interessieren sich viele dafür, die sicher nicht dazu berufen sind und die ihre Aufmerksamkeit eher auf die eheliche Treue richten sollten. Aber es muss natürlich auch von ernstzunehmenden Theologen behandelt werden. Hervorragende päpstliche Verlautbarungen – jüngst das Gespräch des Heiligen Vaters mit den Geistlichen am 10. Juni 2010 bei der Vigil auf dem Petersplatz anlässlich des Internationalen Priestertreffens¹ – und international bedeutende wissenschaftliche Arbeiten sind zahlreich².

Zwei neuere Veröffentlichungen stehen jedoch inhaltlich wie methodisch in starkem Kontrast – allerdings ohne direkte gegenseitige Polemik.

I.

Der Autor begründet an Hand der anthropologischen Sicht des verstorbenen Papstes, dass der Zölibat ein Weg personaler Selbstverwirklichung ist, d.h. die wahre Reifung der Person fördert und dazu befähigt, eine ursprüngliche Sinnrichtung der Geschlechtlichkeit zu leben. Dies ist gewiss nicht leicht zu vermitteln in einer vom Pan-Sexualismus und von Verständnisschwierigkeiten gegenüber der Enthaltensamkeit geprägten Zeit. Dabei will er bewusst die – in deutschsprachigen Beiträgen meist einseitig betonten – funktionalen Aspekte in den Hintergrund treten lassen und den inneren Wert des Zölibates verdeutlichen. Die Arbeit ist im Jahr 2010 von der theologischen Fakultät der Universität Augsburg, mit Unterstützung und Anleitung des renommierten Moraltheologen Prof. Dr. J. Piegsa als Dissertationsschrift angenommen worden.

Der Begriff Selbstverwirklichung geriet, wie der Autor feststellt (S. 3), in den letzten vierzig Jahren zu einem Modewort,

MARTIN MEYER

Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung

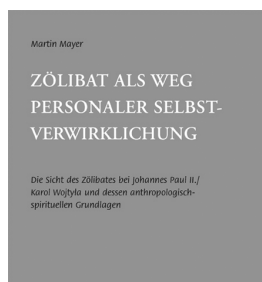
Die Sicht des Zölibates bei Johannes Paul II. / Karol Wojtyła und dessen anthropologisch-spirituellen Grundlagen

in der Reihe: Moraltheologische Studien, Neue Folge, Band 7

St. Ottilien, EOS-Verlag 2011

ISBN 978-3-8306-7454-2

XVI + 302 Seiten, 34, 80 EUR



¹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20100610_concl-anno-sac_ge.html.

² Vgl. die Literaturhinweise am Ende des Artikels.

das man meist sogleich mit Emanzipation, Autonomie und subjektiver Selbstbestimmung zusammendenkt. Doch nach der Lehre von Papst Johannes Paul II bedeutet es eigentlich gerade nicht die Verwirklichung eigener egoistischer Wünsche, sondern freiwilliges Handeln nach der vom Schöpfer vorgegebenen Sinnstruktur.

Im ersten Teil seiner klar begrenzten Thematik geht der Autor aus vom Personbegriff Karol Wojtylas. Der Mensch verwirklichte sich nur durch freie Taten, die sich durch ihre Beziehung zur Wahrheit als gute Taten auszeichnen. Im zweiten Teil werden die Verlautbarungen über die eheliche Liebe als Anwendungsfall der anthropologischen Grundlagen verstanden und verdeutlicht, dass triebhafte und affektive Liebe in die geistige Liebe zur Person zu integrieren sind. So ist die geistig-personale Liebe entscheidend für die Selbstverwirklichung der Person.

Der dritte und ausführlichste Teil der Arbeit beschäftigt sich systematisch mit der Thematik des Zölibates beim verstorbenen Papst Johannes Paul II. versteht ihn als persönliche Hingabe an Christus. Denn die personal-ganzheitliche Hingabe an ihn achtet in gleicher Weise wie die Ehe den eigentlichen – bräutlichen – Sinn des menschlichen Leibes (S. 272). „Der Zölibat – als Hingabe an Christus und die Kirche – berücksichtigt die anthropologische Wahrheit: Selbstverwirklichung durch Hingabe“. Zusammenfassend stellt der Autor fest, „dass die Ganzhingabe an Jesus Christus in der zölibatären Lebensweise in dem Maße zu einer reifen Persönlichkeit beiträgt, indem sie die vier, von Johannes Paul II. vorgeschlagenen Elemente berücksichtigt und verwirklicht: die Intimität mit Christus, die Mitbrüderlichkeit unter den Priestern, die pastorale Liebe und die Fruchtbarkeit“ (S. 274).

Meyer erläutert, dass das Vatikanum II ausdrücklich das verpflichtende Zölibatsgesetz gebilligt und bekräftigt hat. „Weder die kirchliche Tradition noch das zweite Vatikanische Konzil wollten irgendjemandem den Zölibat aufzwingen, was unverkennbar gegen die Freiheit und gegen die auf dem Konzil vertretene personale Sicht des Menschen stünde“ (S. 166). „Mit der obligatorischen Verbindung von Zölibat und Priestertum betont die Kirche lediglich, dass sie in ihren Reihen Priester haben möchte, die die besondere Gnadengabe der Ehelosigkeit von Gott empfangen haben“ (ebd.). Eine rein passive Akzeptanz einer kirchlichen Gesetzesvorschrift würde jedoch den Konzilstexten direkt widersprechen³.

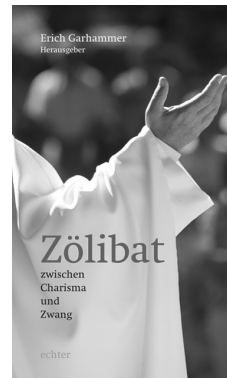
Das ausführliche *Literaturverzeichnis* bringt zunächst eine Übersicht über die zitierten Werke des verstorbenen Papstes (S. 277-283). Es ist hier durchaus hinreichend, sich auf die guten und oft auch eigens approbierten deutschen Übersetzungen seiner Verlautbarungen zu beschränken. Das Verzeichnis allgemeinerer Literatur ist sorgfältig erarbeitet und recht umfassend (S. 287-302); – einige Titel allzu allgemeiner Art oder von unqualifizierten antikirchlichen Polemikern wären allerdings besser nicht aufgeführt worden. Manche Ergänzungen wären zwar vielleicht hilfreich⁴, sie sind aber bei der bewussten Einschränkung

des Themas nicht erforderlich. Reflexionen über die eigenen Absichten und Methoden sind verschiedentlich etwas lang geraten; auch finden sich manche Wiederholungen. Doch diese relativ geringfügigen Schönheitsfehler einer wissenschaftlichen „Erstlingsarbeit“ können das sehr positive Gesamturteil nicht beeinträchtigen. Das Buch kann allen, die echtes Interesse an dem Thema haben, empfohlen werden; inhaltlich und methodisch überragt es die meisten einschlägigen Publikationen im deutschsprachigen Raum.

II.

ERICH GARHAMMER (HG.)

Zölibat zwischen Charisma und Zwang



Würzburg, Echter Verlag 2011

143 Seiten, 9,90 EUR

ISBN 978-3-429-03441-2

BERT, *Vom Sinne des Zölibats*, Münster 1954; ESQUERDA, J., *Historia de la Espiritualidad sacerdotal*, Burgos 1985; FELICI, PERICLE, *L'Enciclica „Sacerdotalis caelibatus“ irradiazione luminosa del Vaticano II*, L'Osservatore Romano, 8.7.1967, p.1; FELICI, PERICLE, *Meditando l'enciclica „Sacerdotalis coelibatus“*. La „Solitudine del prete“, L'Osservatore Romano 202 (1967) 2.9., S. 3; FOLLINET, GIUSEPPE, *Il Celibato Sacerdotale*, L'Osservatore Romano, 24.4.1969, S. 3; GAYLOT SJ, JEAN, *Sacerdoce et célibat*, NRT 86 (1964) 113-136; Guitton, Jean, *Matrimonio e celibato del clero*, L'Osservatore Romano, 22.2.1970, S. 1; LIO OFM, ERMENEGILDO, *Il Concilio Vaticano Primo e il celibato ecclesiastico*, L'Osservatore Romano, 13.-14.4.1970, S. 2; LOEWIT, K., *Leiblichkeit und Zölibat*, *Lebendige Seelsorge* 43 (1992) 135-140, *Sacrum Ministerium* I (1995) 151-152; LÓPEZ MARTÍNEZ, MAITE, *La sexualidad célibe*, *Ciencia tomista* 123 (1996, 3) 535-557, Marranzini SJ, Alfredo, *Zölibat in der Kirche*, *Osservatore Romano* 28 (10. April 1998) 13-16; MASI, ROBERTO, *L'insegnamento di Cristo. Il celibato del sacerdote ministeriale secondo la bibbia*. L'Osservatore Romano, 1.10.1969, S. 5; MENSA, ALBINO, *Celibato Sacerdotale e maturità umana*, L'Osservatore Romano 177 (1967) 2.8., S. 1-2; MONGE, MIGUEL A., *La formación de las vocaciones al celibato*, *Scripta theologica* 35 (2003, 3) 813-832; OLIVERA, BERNARDO, *Celibacy as love relationship*, *Cistercian studies quarterly* 39 (2004, 4) 421-438; PALAZZINI, PIETRO, *S. Pier Damiani e la polemica anticelibataria*, *Divinitas* 14 (1970) 127-134; Paul VI, *Sul Celibato Sacerdotale. Lettera del Santo Padre al Cardinale Segretario di Stato*, L'Osservatore Romano, 4.2.1970, S. 1; RAMBALDI SJ, GIUSEPPE, *Sacerdoce du Christ et sacerdoce ministériel dans l'Eglise. Quelques problèmes de théologie sacerdotale postconciliaire*. (Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques) Gembloux/Lv. 1971, 259-304; RIPOLLES, EMIL M., *Clerical celibacy in the ancient church: a struggle against gnosticism*, Abilene, TX, Abilene Christian College, Diss. 1970; STICKLER, ALFONS M., *Nota storica sul celibato dei chierici „in sacris“*, L'Osservatore Romano, 4.3.1970, S. 2; DERS., *El celibato eclesiástico, su historia y sus fundamentos teológicos*, *Scripta Theologica* 26 (1994) 13-78; URIBARRI BILBAO, G., *Die Ehelosigkeit Jesu und die Berufung zum Ordensleben*, *Geist und Leben* 69 (1996) 52-55.

³ Vgl. *Optatam totius*, 10.

⁴ Vgl. Die Literaturhinweise am Ende. Ferner: COPPENS, JOSEPH, *Sacerdoce et célibat, Etudes historiques et théologiques*, Louvain 1971, (Rez: *Nova et Vetera* 3 (1971) 222-224); DANIEL-ANGE, *Le célibat sacerdotal: promotion et privilège, bonheur et charisme prophétique*, *Rivista teologica di Lugano* 8 (2003, 1) 135-143; DOMS, HER-

Buchkäufer orientieren sich manchmal allein an dem Titel: 200 Exemplare vom „Geheimnis des Fisches“ wurden von einem großen Anglerverein geordert – aber zurückgeschickt, als man bemerkte, dass es sich um ein frommes Buch über das altchristliche Fischsymbol handelte. Auch die vom Großtitel „Das Verbrechen der Nonne im Walde“ beeindruckten Käufer haben kein biologisch-wissenschaftliches Werk über den schädlichen Fichtenspanner (Nonne) erwartet. Aber zumindest die Verfasser eines Buches sollten sich über die im Titel gebrauchten Begriffe einigermaßen klar sein. Die Autoren des vorliegenden Werkes wissen jedoch durchgängig kaum, wovon sie eigentlich reden. Denn schon das Wort *Charisma* ist hier unklar und nicht im Sinne der Bibel gebraucht (vgl. 2 Tim 1, 6). In Schrift und Tradition bezeichnet es einfach allgemein die Gnadengaben, die für andere gegeben werden, für die Auferbauung der Kirche und nicht primär zur persönlichen Heiligung, – das heißt, es umfasst als Oberbegriff auch die „normalen“ Gnadengaben der Amtsträger und keineswegs nur außerordentliche Gaben für eine Elitegruppe. Die Gnaden des Amtes haben nun aber zweifellos wesentlich auch mit Recht und Gesetz zu tun; amtliche Ordnung und Charisma kann man daher nicht gegeneinander ausspielen.

Der Begriff *Zölibat* bezeichnet keineswegs nur die rechtliche Regelung für Priester, unverheiratet zu bleiben. Die Autoren ignorieren durchgehend die grundlegende Unterscheidung zwischen dem Enthaltensamkeitszölibat Verheirateter und dem Zölibat eheloser Priester sowie dem Ordensgelübde oder Versprechen der Ehelosigkeit. Eine unverzeihliche Begriffsverwirrung, die viele Irrtümer im Urteil über die Geschichte zur Folge hat.

Es gibt kaum einen Beruf, für den nicht gewisse sachliche Voraussetzungen und Qualifikationen gefordert werden – vielfach auch juristisch abgesichert: z. B. psychische und physische Gesundheit, Alter, fachliche Kenntnisse und Fähigkeiten, Charakterstärke usw. Niemand mit gesundem Menschenverstand kommt auf die Idee, diese Tatsache als *Zwang* zu bezeichnen. Autofahrer oder Piloten, die ihr Ziel erreichen wollen, müssen Benzin tanken: Ist das etwa ein unangemessener Zwang und eine aufzugebende Einschränkung persönlicher Entfaltungsmöglichkeiten? Beim Priestertum ist die ausdrückliche Akzeptanz durch die Kirche sogar Bestandteil der Berufung; die Kirche kann gerechte Bedingungen dafür festlegen.

Charisma und Recht sind also keine konträren Begriffe, die sich ausschließen. Doch alle Beiträge im Buch behaupten schroff, dass der Zölibat – als mit dem katholischen Priestertum verbundenes Gesetz verstanden – seiner Entfaltung als Charisma entgegenstehe.

Der Würzburger Pastoraltheologe und Herausgeber *Erich Garhammer* verlangt wörtlich: „Um das Charisma der Ehelosigkeit um des Himmelreiches zu schützen, sollte man auf das Gesetz verzichten. Das Gesetz verdunkelt das Charisma“ (S. 8). Er zitiert dafür zwei Romane und einen längst überholten unwissenschaftlichen Artikel von *Peter Knauer SJ* (S. 18). Garham-

mer behauptet, der Zölibat sei in der nachtridentinischen Kirche zu einer milieugestützten Lebensform geworden (S. 8); dieses Milieu existiere heute nicht mehr, und Zölibat als Gesetz sei heute auch in der Mitte der Kirche nicht mehr „plausibler“.

Stephan Ch. Kessler SJ, Regens am überdiözesanen Priesterseminar St. Georgen (Frankfurt), bringt positivere Überlegungen. In der Zeit einer umfassenden Verunsicherung solle die Kirche gemäß den ignatianischen Regeln der Unterscheidung der Geister keine Änderungen vornehmen. Er nennt eingangs ein Wort von *Cassian*, aber ohne jeden Beleg (S. 91), zitiert auch *Gregor den Großen* ohne Beleg (S. 104) und verwendet in einem Untertitel die eigenartige Wortbildung *Charismapflicht* (S. 105): Die Verpflichtung zu einem Charisma sei theologisch problematisch; das Charisma entziehe sich rechtlichen Forderungen (S. 100). Die Behauptung Kesslers, auch der Zölibat sei ein entscheidender Grund für den Mangel an Kandidaten für das Priestertum (S. 105), ist inzwischen längst widerlegt. Beim Priester seien am wichtigsten die Fähigkeiten zur Transzendenz und Intimität (S. 103). Eigenartig ist auch die Behauptung, niemand lebe von Natur aus zölibatär (S. 93). Aber: Viele wissen doch klar, dass sie schon von ihrer konkreten Natur her nicht zur Ehe berufen sind (z. B. aus gesundheitlichen Gründen). Auch K. unterscheidet nicht zwischen Enthaltensamkeits-Zölibat und Ehelosigkeit (S. 98). Im Kern sei die Ehelosigkeit ein Charisma, das sich rechtlichen Forderungen entziehe (S. 100).

Die These, die Kirche müsse sich auf dem Gebiet des Umgangs und der Gestaltung menschlicher Sexualität eine neue Sprache aneignen (S. 95), erinnert in ihrer pauschalen Formulierung an ekklesiologischen Nestorianismus: Bei diesem wird die Leibhaftigkeit Christi, des ewigen Wortes, das ein für alle Mal Mensch geworden ist, und die Wortgestalt der kirchlichen Verkündigung nur als äußerliches, veränderliches und austauschbares Gewand angesehen. Mit Neologismus hat man aber noch nie einen Fortschritt erreicht.

Kessler will den Zölibat in keiner Weise als Disposition und Quelle für sexuellen Missbrauch oder Doppelleben charakterisieren, behauptet aber doch, es sei „ein massives Systemversagen auf dem Gebiet des Umgangs mit der Macht offenbar geworden, dass ein Milieu gefördert hat, indem sexuelle Grenzüberschreitungen geschehen konnten“ (S. 96).

Gerd Häfner, Professor für biblische Einleitungswissenschaft in München, wagt zu behaupten, die Tatsache, dass Christus ehelos gelebt habe, sei nur wahrscheinlich; zu seinem unmittelbaren Umfeld hätten auch verheiratete Ehepaare gehört (S. 23). Mit *A. Angenendt* plädiert er für das Ende des Pflichtzölibats, da sein Entstehen mit der leibfeindlichen Idee der „kultischen Reinheit“ verbunden sei.

Der Psychotherapeut *W. Müller* hat sich anscheinend in den ziemlich wolkigen Begriff *Intimitätsbefähigung* verliebt; lang und breit wiederholt er, man müsse sich den Herausforderungen reifer Intimität stellen, sonst habe das emotionale und sexuelle Unreife zur Folge⁶ (S. 76).

⁵ P. Knauer SJ, ab 1978 ao. Professor für Dogmatik. Seit SS 1980 Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie an der Hochschule St. Georgen, vom WS 1992/93 bis zum WS 1996/97 Prorektor. Er hatte als verantwortlicher Prüfer im theologischen Abschlussexamen obligatorische Thesen zur Behandlung gegeben, die mit der offiziellen in den amtlichen Dokumenten enthaltenen verbindlichen Glau-

benslehre nicht zu vereinbaren waren: So urteilte das Gericht auch in einem Berufungsverfahren. Also kaum ein qualifizierter Kronzeuge!
⁶ Der Autor beruft sich dafür auf *S. Schneider*. Wer ist das? Keinerlei Angabe!

Georg Kraus beruft sich für die Aufhebung des Zölibatsgesetzes auf die umstrittene Synode von Würzburg als dogmatische Autorität; er bringt überhaupt nur vier belegende Hinweise, auch mit Selbstzitaten. Der Zölibat habe keine dogmatische Verbindlichkeit (S. 63).

Doch die pauschale Behauptung, dass die Bestimmung des Pflichtzölibates keinerlei dogmatischen, sondern nur disziplinarischen Rang besitze und daher problemlos aufgegeben werden könnte, lässt sich nicht halten. Papst Paul VI. unterscheidet eine dreifache theologische Begründung des Zölibates: eine christologische, ekklesiologische und eine eschatologische⁷. Papst Johannes Paul II. sagt: „Der priesterliche Zölibat ist also Selbsthingabe in und mit Christus an seine Kirche und Ausdruck des priesterlichen Dienstes an der Kirche in und mit dem Herrn“. „In diesem Sinne kann der priesterliche Zölibat weder als eine bloße Rechtsnorm noch als eine ganz äußerliche Bedingung für die Zulassung zur Priesterweihe angesehen werden. Er ist vielmehr als ein Wert zu begreifen, der tief mit der heiligen Weihe verbunden ist, die den Priester Jesus Christus, dem guten Hirten und Bräutigam der Kirche gleichförmig macht ...“⁸

Grundsätzlich könnten übrigens auch disziplinäre Entscheidungen des Hirtenamtes, wenn Wesenselemente der Kirche betroffen sind, sogar unfehlbaren Charakter haben⁹. Die Alternative: Entweder unfehlbar deklariert oder aufgebbar ist ein grober Irrtum, da seit Jahrhunderten verschiedene Grade der Gewissheit (dogmatische Qualifikationen) unterschieden werden und zumal das letzte Konzil eigens auf Abstufungen der theologischen Verbindlichkeit hingewiesen hat. Es ist zudem eine Tatsache, dass es in der Kirche auch irreversible Entwicklungen gibt, ein unumkehrbares Heranwachsen zum Vollalter Christi durch das Wirken des Heiligen Geistes zu einer deutlicher sichtbaren Gestalt, – erinnert sei an die neueren Weisen der Verehrung des heiligsten Sakramentes, die Herz-Jesu-Verehrung, die Abschaffung der Klandestinehen, amtliche Feststellungen für die Gültigkeit von Sakramentspendung und -empfang usw. Warum sollte ein Theologe nicht mit der Möglichkeit rechnen, dass dies auch in Bezug auf rechtliche Bestimmungen für die Voraussetzungen zum Priestertum gelten könnte?

Stattdessen einfach die Behauptung: Der notwendige Heilsdienst könne wegen des Priestermangels nicht durchgeführt werden (S. 55); zur Abwendung der pastoralen Not seien mehr Priester nötig (S. 68). Diese Argumentation ist letztlich nur soziologisch-pragmatisch und zudem verengt auf die deutsche Situation¹⁰. Die Lage in Lateinamerika ist ungleich schwieriger; dort kennt man aber nicht das letztlich ideologisch motivierte Gemjamere. Priestermangel? Erscheint ganz unrealistisch, wenn man die zahlreichen Konzelebrationen, die nicht gerade eifrige Zelebrationsfreudigkeit von beamteten Klerikern und die in den letzten Jahrzehnten im Vergleich zu den praktizierenden Katholiken große Zahl der – heute in der Regel motorisierten – Priester und die vielen in der Verwaltung Tätigen bedenkt; theologisch falsch, da es zweifellos mehr auf die Heiligkeit als auf die Zahl ankommt. Würde die Behauptung stimmen, hätten die Apostel ihr Amt aufgeben müssen. Vielmehr sollte man bei uns das Fehlen von Gläubigen und christlichen Familien hervorheben. Zudem könnte die Aufhebung des Gesetzes den Mangel an Weltpriestern nur vermehren: viele Berufungen würden vermutlich in die Orden abwandern.

ster und die vielen in der Verwaltung Tätigen bedenkt; theologisch falsch, da es zweifellos mehr auf die Heiligkeit als auf die Zahl ankommt. Würde die Behauptung stimmen, hätten die Apostel ihr Amt aufgeben müssen. Vielmehr sollte man bei uns das Fehlen von Gläubigen und christlichen Familien hervorheben. Zudem könnte die Aufhebung des Gesetzes den Mangel an Weltpriestern nur vermehren: viele Berufungen würden vermutlich in die Orden abwandern.

Hubertus Lutterbach, Prof. für Kirchengeschichte an der Universität Essen, beruft sich zunächst einmal auf Politikermeinungen. Doch wenn Politiker sich populistisch zu theologischen Themen äußern, dann ist es doch mehr als befremdlich, darin ein „theologisches“ Argument zu finden. Fast die Hälfte seiner Belege sind Selbstzitate (S. 35, 50 f.). Er hat auch keine Hemmungen, den suspendierten Georg Denzler zu zitieren¹¹. Ebenso wird wieder Peter Knauer SJ genannt (S. 18), bekannt geworden durch einen Gerichtsprozess, bei dem in zweiter Instanz der Widerspruch seiner Thesen zum Glauben festgestellt worden ist¹². Der Zölibat sei ein über anderthalb Jahrtausende vom Mönchtum geprägtes Klerikerideal (S. 36); der Pflichtzölibat sei ohne Wurzeln im NT (S. 46). Nicht einmal die wenige von ihm angeführte Literatur scheint der Autor gelesen zu haben. Im Kontext wird „traditionell“ als eine Art Negativqualifikation verstanden (S. 111). Er nennt eigentlich nur Literatur von Gegnern der kirchlichen Lehre; ihm unsympathische äußerst selten genannte Autoren und Titel bezeichnet er als „diskutiert“ (S. 111).

Die Stellungnahme des evangelischen „Landesbischofs“ in Baden, Ulrich Fischer, mag interessant sein, insofern er sowohl die „Krise des evangelischen Pfarrhauses“ als auch die „Leuchtkraft des freiwilligen Zölibats“ hervorhebt; er ist davon überzeugt, „dass nur die Komplementarität der verheiratet und der ehelos in der Pfarrerschaft Lebenden die Fülle ihrer Berufung erfahrbar machen kann“ (S. 142). Diese Meinung ist aber wegen der bei Protestanten typischen Nichtanerkennung eines Weihenpriestertums im Zusammenhang des Themas bedeutungslos.

Die Memorandisten zitieren sich mit Vorliebe gegenseitig (S. 62, 69). Alle Arbeiten zeigen wiederum deutlich, dass sie keinen Dialog, sondern nur ein Forum zur Verbreitung ihrer stereotyp wiederholten Behauptung suchen: Der Zölibat als mit dem katholischen Priestertum verbundenes Gesetz, also die „Zölibatspflicht“, stehe seiner glaubwürdigen Entfaltung als Charisma entgegen.

Das Buch von E. Garhammer enthält eine Unmenge von Forderungen an die Kirche und ist auch gekennzeichnet durch heftige Verliebtheit in Fremdworte. In den meist äußerst spärlichen Anmerkungen und Belegen wird kein einziges amtliches kirchliches Dokument genannt. Vorwiegend deutsche Probleme werden unangemessen in den Mittelpunkt gestellt. Es handelt sich im Grunde um einen Rechtfertigungsversuch aus dem Kreis der Memorandisten, um eine Sammlung von tendenziösen Essays

⁷ Papst PAUL VI, *Sacerdotalis coelibatus* (1967) 19-34.

⁸ JOHANNES PAUL II, *Pastores dabo vobis* (1992), 29, 50. Näheres bei M. HAUKE, Anm. 2, bes. S. 21-25.

⁹ Vgl. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, I. La Hiérarchie apostolique, ³Paris 1962, 428, 451, 468.

¹⁰ Auch St. KESSLER behauptet einen ähnlichen Zusammenhang (S. 106).

¹¹ Denzler hatte eine unsittliche Beziehung verheimlicht und verlor gleich nach seiner Erlangung einer Professur in Bamberg (von der Augsburger Studentenzeitung als Betrug bezeichnet) wegen standesamtlicher „Heirat“ die *missio canonica*, erhält aber weiterhin lebenslang vom Staat das Gehalt eines Theologieprofessors.

¹² Vgl. Anm. 5.

mit wissenschaftlichem Anspruch, die methodisch gesehen meist nicht einmal das Niveau einer ordentlichen Seminararbeit von Anfangssemestern erreichen. Die Autoren scheinen die einschlägige Literatur bewusst nicht zur Kenntnis nehmen zu wollen: Zeitungsartikel sind häufiger genannt, seriöse wissenschaftliche Dokumente fast gar nicht! Die neueren Forschungen über den apostolischen Ursprung des Zölibates werden nicht wahrgenommen. Weder die großartigen Formulierungen des verstorbenen noch die des jetzigen Papstes interessieren. Man gewinnt zudem den Eindruck, das Lehramt werde ausschließlich den (Universitäts-) Theologen zugeordnet, den Bischöfen jedoch nur das Hirtenamt.

III.

Ebenso lebensnahe wie theologisch klar haben kürzlich der Kölner Kardinal *Joachim Meisner*¹³ und Weihbischof *Klaus Dick*¹⁴ das Zölibatsthema in Interviews behandelt. Erinnert sei gegenüber den Entstellungen auch nochmals an die Zusammenfassung der geltenden wissenschaftlichen Erkenntnisse bei *A. Cattaneo*¹⁵:

„Was die geschichtliche Entwicklung betrifft, so hat sich die irrtümliche Meinung verbreitet, der Priesterzölibat sei erst im Mittelalter eingeführt worden. In Wirklichkeit handelt es sich um eine der ältesten Überlieferungen innerhalb der Kirche. Fachleute wie Stickler, Heid und Cochini konnten das klar feststellen. Christus war unverheiratet und zeugte auch außerhalb der Ehe keine Nachkommen. Seinem Vorbild folgten bereits die Apostel; jene, die verheiratet waren, verliessen Frau und Kinder um der Nachfolge Christi willen (vgl. Mk 10, 28-30). Dabei ließen sie ihre Frauen nicht etwa einfach im Stich, sondern gaben sie in den Schutz des erweiterten Familienkreises. Die vollkommene Nachfolge Christi jedenfalls war für sie notwendig gekoppelt mit der Loslösung von ihren Familienbanden.

Im frühen Christentum besaß die sexuelle Enthaltsamkeit eine viel bedeutendere Stellung, als heute normalerweise angenommen wird. Wissenschaftliche Forschungen sind diesbezüglich zu wichtigen Erkenntnissen gelangt. Der dauerhafte Verzicht auf sexuelle Aktivität bei Priesterberufungen prägte die auf Christus folgenden Jahrhunderte.

Zum Zölibat ließen sich viele Zeugnisse der Kirchenväter und -schriftsteller zitieren, von Klemens von Alexandrien und Tertullian von Karthago bis hin zu Johannes Chrysostomus und Hieronymus. Hinzu kommen die unzähligen synodalen Abhandlungen über den Enthaltsamkeitszölibat. Seit dem Jahr 200 gibt es immer zahlreichere Hinweise auf eine Enthaltsamkeits-

praxis der Kleriker. Zwar ergeben die Quellen kein vollständiges Bild, doch muss man als historisch gesichert ansehen, dass die Enthaltsamkeit von verheirateten Diakonen, Priestern und Bischöfen immer eindeutiger als obligatorisch galt, in Anlehnung an das ursprüngliche Beispiel Jesu und seiner Apostel. Für die Päpste Siricius und Innozenz (4. und 5. Jh.) war die Enthaltsamkeit der Kleriker schlicht unverzichtbar. [...]

Oft wird irrtümlich das (im vierten Jahrhundert. aufkommende) Mönchtum der frühen Kirche als Grund für die Entstehung der Kleriker-Enthaltsamkeit herangezogen. Diese sei durch die asketische Bewegung und ihre Abwertung des Leibes gefördert worden. Deshalb müsse man zwischen dem Zölibat der Mönche und dem Zölibat verheirateter Priester unterscheiden. In Wirklichkeit war es umgekehrt: Am Anfang stand die Enthaltsamkeit Jesu, dann jene der Apostel und der Kleriker (Diakone, Priester und Bischöfe). Die monastische Bewegung begann erst im vierten Jahrhundert in Ägypten, breitete sich dann allerdings sehr schnell aus.

Das Aufkommen des Mönchtums im vierten Jahrhundert hat wohl lediglich zur theologischen Vertiefung der Kleriker-Enthaltsamkeit beigetragen. Gesucht war jedoch nicht eine asketische Begründung (nur für Mönche), sondern eine sakramentale Begründung. Tatsächlich begriff man, dass die Enthaltsamkeit der Priester nicht in der Option für einen strengen Lebensstil, sondern im Diakonen-, Priester- oder Bischofsamt selbst gründete. Kleriker sollen enthaltsam leben, weil sie sich vollumfänglich den Sakramenten widmen.

Bis zum Beginn des Hochmittelalters wurde den Klerikern erlaubt, verheiratet zu bleiben, falls sie es zum Zeitpunkt der Priesterweihe bereits waren. Doch war ihnen auferlegt, von nun an enthaltsam zu leben, ebenso wie ihre ledigen oder verwitweten Mitbrüder, die keine Ehe mehr eingehen durften. Der Zölibat umfasste also nicht nur das Heiratsverbot für ledige, sondern auch das Enthaltsamkeitsgebot für verheiratete Kleriker. Sämtliche Diakone, Priester und Bischöfe – ob verheiratet, verwitwet oder ledig – hatten sich spätestens ab dem Tag ihrer Weihe jeglicher sexueller Betätigung und Zeugung von Kindern zu enthalten. Das heisst, es existierten in der alten Kirche verheiratete Priester, die eine sogenannte „Josephsehe“ führten. Nirgendwo in der Geschichte der alten Kirche sind dagegen Zeugnisse auffindbar, wonach Priester legitim Kinder gezeugt hätten. [...]

Tatsache ist, dass die wichtigsten griechischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte die Enthaltsamkeit der Kleriker förderten, so z. B. *Epiphanius von Salamis*, um nur den bekanntesten und anerkanntesten anzuführen. Er spricht unmissverständlich von der Unverzichtbarkeit der Klerikerenthaltsamkeit, von genau demselben Brauch also, wie man ihn auch im Westen kannte. [...] Mit immer grösserer Klarheit hat das Lehramt der Kirche den theologischen Grund des Priesterzölibats in der Gleichgestaltung des Priesters mit Jesus Christus als Haupt und Bräutigam der Kirche erkannt. So hält das Nachsynodale Apostolische Schreiben „*Pastores dabo vobis*“ (1992) fest: „Die Kirche als Braut Jesu Christi will vom Priester mit der Vollständigkeit und Ausschliesslichkeit geliebt werden, mit der Jesus Christus, das Haupt und der Bräutigam, sie geliebt hat. Priesterlicher Zölibat ist also Selbsthingabe in und mit Christus an seine Kirche und Ausdruck des priesterlichen Dienstes an der Kirche in und mit dem Herrn“ (Nr. 29). [...]

Benedikt XVI. bekräftigte dies im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum caritatis* (2007): „Deshalb reicht es nicht aus, den priesterlichen Zölibat unter rein funktionalen Gesichtspunkten zu verstehen. In Wirklichkeit stellt er eine besondere Angleichung an den Lebensstil Christi selbst dar. Eine

¹³ Kard. J. MEISNER: <http://de.gloria.tv/?media=128927>; <http://www.kath.et/detail.php?id=30060>; [http://direktzu.kardinal-meisner.de/ebk/messages/initiativen-gegen-priestermangel-34659?filter\[\]=answered&order=date&sorting=desc#id_answer_35561](http://direktzu.kardinal-meisner.de/ebk/messages/initiativen-gegen-priestermangel-34659?filter[]=answered&order=date&sorting=desc#id_answer_35561).

¹⁴ Weihbischof K. DICK, in: Pur-Magazin, Nr. 1 Januar 2112, S. 18-21

¹⁵ Vgl. CATTANEO, ARTURO (Hrsg.), *Ma perché i preti non si sposano? 30 domande scottanti sul celibato*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2011; DERS., *Die Bedeutung des Priesterzölibates. Eine kurze Antwort auf gängige Einwände*, THEOLOGISCHES 41 (2011,3/4) 137-144. Darin auch die Einzelbelege.

solche Wahl hat vor allem hochzeitlichen Charakter; sie ist ein Sich-Einfühlen in das Herz Christi als des Bräutigams, der sein Leben für die Braut hingibt“ (Nr. 24).

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln

Literaturhinweise: BACCHI, ANTONIO, *La Lettera Enciclica sul celibato sacerdotale*, L'Osservatore Romano, 25.6.1967, p. 2; BERNAL, JOSÉ, *El celibato sacerdotal en el Código de Derecho Canónico*, Scripta theologica 35 (2003, 3) 833-851; BONELLI, R. *Ein Plädoyer für den Zölibat aus Sicht der Psychologie*, Die Tagespost, 11. 10. 2011, S. 9; CATTANEO, ARTURO (Hrsg.), *Ma perché i preti non si sposano? 30 domande scottanti sul celibato*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2011; DERS., *Die Bedeutung des Priesterzölibates. Eine kurze Antwort auf gängige Einwände*, Theologisches 41 (2011,3/4) 137-144; CHIAPPI OP, LUIGI, *Il celibato sacerdotale nella luce trasfigurante di Cristo*, L'Osservatore Romano 175 (1967) 30.7. 1967, S. 2; CHOLU, R., *Celibacy in East and West*, Fowler Wright, Leomünster 1989; CICCONE CM, L., *Il carisma del celibato. Quali criteri per un suo discernimento nei candidati al presbiterato?*, Rivista Teologica di Lugano II (1997) 43-57; COCHINI, CHRISTIAN, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*. Préf. du Père A. Stöckler, Paris-Namur 1981, 2006 (englisch ; San Francisco 1990); DERS., *La legge del celibato sacerdotale nella chiesa latina – compendio storico*, in: AAVV, *Celibato e magistero. Interventi dei Padri nel concilio Vaticano II e nei sinodi dei vescovi del 1971 e 1990*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 33-103; DERS., *Fondamenti storici del celibato sacerdotale*, Sacrum ministerium 3 (1997/2) 58-78; COPPENS, JOSEPH, *Sacerdoce et célibat, Etudes historiques et théologiques*, Gembloux/Louvain 1971 (Rez: Nova et Vetera 3 (1971) 222-224); HAUKE, MANFRED, *Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat. Eine theologische Bestandsaufnahme*, Forum katholische Theologie 27 (2011) 1-30; HEID, STEFAN, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn-München-Wien 1988, 1997, 2003 (engl.: San Francisco 2000); *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West.*, Forum Katholische Theologie 15 (1999) 73-75; HILDEBRAND, DIETRICH VON, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970; JOURNET, CHARLES, *Le corps de l'Eglise: Sa nature, ses propriétés, ses différenciations: clercs et laïques, mariage et célibat, vie commune et vie parfaite, religieux et évêques*, Nova et Vetera 3 (1936) 307-350; KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE UNTERRICHTSWESEN (Hrsg.), *Leitgedanken für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat*, Paulinus-Verlag 1975, 150 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 50); KÜNG, KLAUS, *Die persönliche Hingabe an Gott in Ehe oder Zölibat als Anfang und Ausgangspunkt der Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, in: Bäumer Remigius; Stockhausen, Alma von (Hrsg.), *Die Familie im Spannungsfeld zu den evangelischen Räten*, Bierbrönnen 1998, S. 11-17; LAMA, ENRIQUE DE LA, *El celibato, compromiso de amor pastoral*, in: Mateo Seco, L., *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, XI Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 137-156; LELONG OP, P. MAURICE, *Waren die Apostel verheiratet?*, Theologisches 23 (1993) 113-118; MACGOVERN, THOMAS, *Der priesterliche Zölibat in historischer Perspektive: Grundlegung und Entwicklung im Westen*, Forum katholische Theologie 14 (1998) 18-40; MACGOVERN, THOMAS, *La teología del celibato*, Scripta theologica 35 (2003, 3) 789-811; MARCHISANO, FRANCESCO, *Il celibato ecclesiastico nell'insegnamento dei Sommi Pontefici e dei Concili*, Seminarium 19 (1967) 729-763; MARINI, MARIO, *Der priesterliche Zölibat. Die apostolische Form des Lebens*, Kisslegg (fe) 2008; MARZOTTO, DAMIANO, *Celibato sacerdotale e celibato di Gesù*, Ed. Piemme („Teologia“, s/n), Casale Monferrato 1987,

121 pp., Rez.: E. Molina, Scripta Theologica 22 (Jan.-Apr. 1990) 300; MAY, GEORG, *Der Zölibat - Offenbarungseid der Kirche*, Una Voce Korrespondenz 22 (1992) 8-13; MCGOVERN, THOMAS, *Der priesterliche Zölibat in historischer Perspektive. Grundlegung und Entwicklung im Westen*, Forum Katholische Theologie 14 (1998) 18-40; MCGOVERN, THOMAS, *Der Zölibat in der Ostkirche*, Forum katholische Theologie 14 (1998) 99-123; NICOLAS OP, JEAN-HERVÉ, *Sacerdoce, célibat et sacrements*, Nova et Vetera 53 (1978) 122-134; PAUL VI, *Sacerdotalis caelibatus*. Über den priesterlichen Zölibat. Rundschreiben Papst Pauls VI, Recklinghausen 1967; PORTILLO, ALVARO DEL, *Caelibatus sacerdotalis in Decreto conciliari „Presbyterorum Ordinis“*, L'Osservatore Romano (1967) 711-728; SEPE, CRESCENZIO; PIACENZA, M., *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, Sacrum Ministerium 1 (1995) 129-132; STICKLER, A. M., KARD., *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Verlag Kral, Abensberg 1993; italien.: *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici* (Collana di cultura religiosa) Rom 1994, pp. 72; *El celibato eclesiástico, su historia y sus fundamentos teológicos*, Scripta Theologica 26 (1994) 13-78 (engl.: San Francisco 1995); STICKLER, ALFONS, *La continenza dei Diaconi*, Salmanticensis 26 (1964) 294 ss.; STICKLER, ALFONS M., TORELLÓ, JOAN BAUTISTA, *Las ciencias humanas ante el celibato sacerdotal*, Scripta Theologica 27 (1995) 269-283; VIBRAC, DOMINIQUE, *Fondements historiques et doctrinaux de la discipline latine du celibat clerical*, Divinitas 39 (1995) 78 ss., ZAPATA, RICARDO, *Celibato y madurez psicosexual y afectiva*, Scripta theologica 35 (2003, 3) 853-872. Vgl. auch Anm. 4.



STEFAN NACKE

Die Kirche der Weltgesellschaft
Das II. Vatikanische Konzil und die
Globalisierung des Katholizismus

Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010

388 Seiten, Paperback

ISBN 978-3-531-17339-9, 59,95 EUR

Das vorliegende Buch unterscheidet sich von der allgemeinen historisch-theologischen Literatur zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) dadurch, dass es sich um eine (für die Druckfassung gekürzte) Fassung der 2008 an der Universität Bielefeld angenommenen Dissertation aus dem soziologischen Graduierten-Kolleg „Weltgesellschaft – Die Herstellung und Repräsentation von Globalität“ handelt, die zudem in einer allgemeinverständlichen Sprache geschrieben und klar in 10 Punkte gegliedert ist. Ausgehend von Niklas Luhmanns „Weltgesellschaftstheorie“ und dem „Katholizismus“-Verständnis nach Franz Xaver Kaufmann und Karl Gabriel formuliert der Autor im Einleitungskapitel deutlich: „Das II. Vatikanum ist das erste Konzil der Kirchengeschichte, welches die Kirche selbst in den Mittelpunkt seiner Reflexion stellt“ (S. 19). Dazu will er „das weltgesellschaftliche Innovationspotential des Konzils herausarbeiten“ (S. 37). Denn nach Karl Gabriel erzwang „die konzi-

liare Pragmatik für die katholische Kirche zum ersten Mal eine differenzierte, zwischen Gefährdungen und Potential unterscheidende Gegenwartsanalyse moderner Gesellschaftlichkeit“ (S. 45). „Globalisierung als ein qualitativer Prozess“ bedeutet für „die Kirche einerseits die Auseinandersetzung damit, dass moderne Gesellschaft sich primär und zunehmend funktional differenziert. Andererseits gibt es aber auch ein wachsendes Bewusstsein einer katholischen Partikularität in Bezug auf das allgemein Religiöse“ (S. 47). Mit überzeugend ausgewählten Bildern und vier gut und selbst entwickelten Tabellen bilanziert Nacke die Vorbereitungsphase als Wahrnehmung der epochalen Entwicklungen, so dass „mehr als 90% der vorbereiteten Papiere von der Konzilsversammlung außer Acht gelassen werden sollten“ (S. 78).

Im dritten Kapitel (S. 83-118) analysiert Nacke die „Sprengkraft des Interaktionszusammenhangs des Weltereignisses des Konzils „als Ausnahmezustand, der, wenn er zur Gewohnheit würde, seinen Glanz verliert“ für alle Gruppen der Konzilsteilnehmer von den Patres Concilii über die Periti bis zu den Auditores sowie von den päpstlichen Insignien über die Gestik bis zur Sprache. Das von *Papst Johannes XXIII.* verfügte Latein als einzige offizielle Konzilssprache wurde zu einem „zweischneidigen Schwert“. Neben der angestrebten „Universalität des Katholizismus und der Latinität“ wurde dies u. a. von den „selbstbewussten Orientalen durch Französisch boykottiert“ und bei der äußerst unterschiedlichen Akzentuierung für einzelne (anglophone) Konzilsväter zum Abreisegrund, während die „deutsche Theologie“ bei einzelnen afrikanischen Bischöfen hoch im Ansehen stand (S. 116f.). Die insgesamt 540 Abstimmungen wurden schon auf Lochkartenbasis – computertechnisch unterstützt – erfasst und konnten deshalb jeweils in überschaubarer Zeit abgewickelt werden.

Einleitend mit der Feststellung, „beim Konzil steht die katholische Identität auf dem Spiel und das Verfahren soll sie stabilisieren“ (S. 119), untersucht der Autor im vierten Kapitel (S. 119-157) das „Verfahren der Entscheidungsfindung“. Der von der Geschäftsordnung ausgehende „Zwang zur Synchronisation“ hatte neben den drei Hauptverhandlungsformen Sessionen, Generalkongregationen und Missionen in den selbsttransformierenden Organisationsstrukturen ... notgedrungen hohe Formalisierungsgrade“ zur Folge, so „dass sich mit der Zeit eine Versammlungskultur einspielen konnte, welche der Wahrnehmung von Affektivität durchaus Platz einräumte“ (S. 144). Zwar hatte der neue Papst Paul VI. (1963-1978) „nach nicht wenigen Phasen des Zögerns dann doch akzeptiert, dass 1965 eine vierte und letzte Konzilsphase stattfinden sollte“ (S. 147), doch kam „aufgrund der erfahrenen und erwarteten Schwierigkeiten sowie aufgrund der Dauer beim Verfassen und Approbieren der Schemata sogar der Vorschlag auf, das Konzil nach dem Modell von Trient längere Zeit zu vertagen, um in dieser Pause ‘den Prozess des Aggiornamento’ in Fragen der Lehre und der Praxis der Kirche zu vertiefen“ (S. 148). Weiterhin analysiert der Autor im Prozess der Entscheidungsfindung „thematische Ermüdungsfällen“, Thematisierungsschwellen (Frauenfrage) und den konziliaren Gegenbegriff „Zeichen der Zeit“.

Unter der Überschrift „Weltpublikum versus Konzilsgeheimnis“ beurteilt Nacke im fünften Kapitel (S. 159-179) das „Weltereignis Konzil“ in gesellschaftlichen Kontextfunktionen, konkret in den modernen Massenmedien sowie in der Politik. Einerseits manifestierte sich „der ‘Konzilseffekt’ mit einer explosiven, unerwarteten und ansteckenden Energie“ in der Außenwahrnehmung; andererseits stand im „im Inneren sowohl die anfängliche Passivität der Bischöfe als auch eine bemerkens-

werte Resignation der Berater“ (S. 166). Der anfangs mit 100 Schreibmaschinen und 30 Telefonanschlüssen ausgestattete Pressesaal musste sich schon bald für 1255 akkreditierte Journalisten erweitert werden. So traf das Konzil „massenmedial auf regional heterogene Resonanz“. Von journalistischen Neugründungen für „den unbefriedigten Wissensdurst der Öffentlichkeit“, wie *Concil Aviu/Katalanisch* und *Vatikanum secundum/Niederländisch*, hat sich nur die international aktive theologische Fachzeitschrift ‘*Concilium*’ bis ins 21. Jahrhundert gehalten. So „veränderte bereits die massenhafte Anwesenheit der Journalisten das Bewusstsein der Konzilsväter in dem Sinn, dass auch die Bischöfe allmählich zu der Überzeugung gelangten, dass das Konzil etwas wirklich Wichtiges sei“ (S. 174).

Dafür gab es aber im Unterschied zu den früheren ökumenischen Konzilien „keine Beeinflussung der Kirche durch staatliche Mächte“ (S. 176). Zu dem schon auf dem I. Vatikanum (1869/70) prägenden Konfliktverhältnis zwischen „Mehrheit und Minderheit“ einerseits und der angestrebten „Einmütigkeit“ andererseits arbeitet Nacke im sechsten Kapitel „Konflikte kontra Einmütigkeit“ (S. 181-215) zunächst soziologisch „Gruppen und Netzwerke“ auf. Dann stellt er zu den Texten das Ringen um die Mehrheit gegen die Minderheit dar, welche ihre strukturelle Basis in der Vereinigung „*Coetus internationalis Patrum*“ (um *Geraldo de Poença Sigaud SVD* +1999 und *Marcel Lefebvre* +1991) hat. „Der *Coetus* verfolgte einen radikalen Ultramontanismus gegen alles, was formal eine Schwächung des päpstlichen Absolutismus bedeuten könne“ (S. 192). Demgegenüber war der „mitteleuropäische Block“ mit seinem „harten Kern“ (Kardinäle Frings, König, Suenens und Alfrink) als „weltweite Allianz“ mehr ein Netzwerk. Mit 447 Sitzungen bot „der Interaktionszusammenhang des ‘Weltereignisses Konzil’ die günstige Gelegenheit, ohne die es solche ‘Selbstorganisationsprozesse’ nicht geben konnte, weil Umweltbedingungen in den Herkunftsgebieten hinderlich wirkten“ (S. 196 f.).

Die Koordinierungskommission und speziell das deutsche Mitglied *Julius Kardinal Döpfner* (+1976) wollten ein dynamisches Konzil, und zwar auch „auf Kosten der Streichung gewisser Themen oder der Kürzung der Dokumente“ (S. 201). Als es um die Kernfrage des Konzils, nämlich die Ergänzung der Ergebnisse des I. Vatikanums und dessen Begriff vom päpstlichen Primat ging, erweiterte sich die allgemeine Konfliktkonstellation von den Zweierformationen „Mehrheit-Minderheit“ oder „Konzil-Kurie“ zu einer Dreierstruktur „Papst-Kurie-Konzil“. Nach der „schwarzen Woche“ (14.-21.11.1964) bzw. der „Novemberkrise um die Religionsfreiheit“ kam „bei all der Konfliktodynamik auch die Papstrolle als zentrale Stelle des Konzils neu in den Blick“ (S. 209), nicht zuletzt, weil das Konzil auch einen Personalwechsel im Papstamt verkraften musste. Dabei korrespondierte mit der „kreativen Öffnungsfunktion durch *Johannes XXIII.* die nicht zu vernachlässigende Schließungsfunktion *Pauls VI.*“ „Erst der Zusammenhang beider Dimensionen verschaffte dem Konzil eine eigene und vielfach anschlussfähige Entität als Weltereignis“ (S. 210).

Im siebten Kapitel „Weltgesellschaft als konziliares ‘ad extra’“ (S. 217-259) will der Autor nachvollziehbar machen, wie sich „die Kirche als Gegengesellschaft“ zur „Kirche als Weltgesellschaft“ wandelte. Entgegen der Position des „ersten Carabiniere der Rechtgläubigkeit“, *Alfredo Kardinal Ottaviani* (+1979), geht der Verfasser um „die Vergesellschaftung des Katholizismus nachzuweisen“ der Frage nach, „wie innerkirchlich auf die Dynamik des gesellschaftsstrukturellen Differenzierungsprozesses reagiert wird“ (S. 219). Dies führte im Kontext des Konzils zu den Bemühungen um eine „Theologie der Welt“,

zumal religionssoziologische „Säkularisationstheorien“ nicht das Ende der Religion postulierten, aber eine „Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft“ (N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* 2000, S. 301). Demzufolge interpretiert Nacke im Anschluss an Josef Ratzinger die Pastoralkonstitution „*Gaudium und Spes*“ als Gegenrede zum „*Syllabus errorum*“ von 1864, denn „wenn man unter ‚Globalisierung des Katholizismus‘ einen vom Zweiten Vatikanischen Konzil induzierten Wandel von der Kirche der Gegengesellschaft zur Kirche der Weltgesellschaft verstehen will, muss man sich mit der vom Konzil beschriebenen Umweltperspektive des Katholizismus auseinandersetzen“ (S. 224). Am Beispiel des Wandels der katholischen Sozialdoktrin wird ausführlich untersucht, „wie lässt sich das Verhältnis von christlichem Glauben und Welt unter den soziologisch und epistemologisch beschriebenen Bedingungen der modernen Gesellschaft und des modernen Bewusstseins heute theologisch erklären“ (S. 232 f.). Zwar setzt sich das Konzil breit mit „der Welt“ auseinander, hat aber keinen „einheitlichen Gesellschaftsbegriff“ angesichts der funktionalisierenden Differenzierung der Weltgesellschaft (S. 240). Weiterhin wandelte sich im Konzil das Paradigma von der Exklusion zur Inklusion, nicht nur durch die Adressierung der Texte an „alle Menschen guten Willens“, sondern durch den „gesuchten Dialog mit der Menschheit“. Papst Johannes XXIII. öffnete mit der in der ersten Inter-session veröffentlichten Enzyklika „*Pacem in Terris*“ (11.3.1963) die Frage nach den Menschenrechten in der schwierigen Problematik der „Religionsfreiheit“.

Ausgehend vom „zweiten Globalisierungsschub vom europäisch-ultramontanen zum weltkirchlichen Katholizismus“ geht Nacke im achten Kapitel (S. 261-289) auf die „neue politische Ökonomie“ ein. Dabei war es das politische Ziel des „politischen Katholizismus“, je nach den Umständen die „*libertas ecclesiae*“ (u. a. in kommunistischen Ländern) oder die „These vom katholischen Staat“ (bei Mehrheiten wie Italien, Spanien) zu realisieren. „In der Auseinandersetzung mit den Menschenrechten und vor allem mit den kommunistischen Regimen macht sich die Kirche nunmehr politisch vor allem für die ‚*libertas religiosae*‘, die individuelle Religionsfreiheit, stark“ (S. 264). „Das gesellschaftlich Neue des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, dass es in seiner ad-extra-Perspektive ... konsequent seinen Politikbezug ausbaut, dessen Fundamente im Kontext der Konflikte mit der europäischen Nationalstaatsentwicklung und im Anschluss an überkommene Vorstellungen formuliert wurden.“ Für das „Weltgemeinwohl“ muss „jede Gruppe den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem ‚Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie‘ Rechnung tragen“ (S. 266). Dabei ist aber auch die „Pluralisierung der Sozialform des Katholizismus in den 1960er Jahren“ zu beachten. Noch während des Konzils begann Papst Paul VI. mit Pastoralreisen (u. a. zu den Vereinten Nationen) als „neuem weltpolitischen Instrument“, woraus sein Nachfolger Papst Johannes Paul II. als „Virtuose auf der Klaviatur der Weltöffentlichkeit“ für die politische Ökonomie des Katholizismus eine „Fortsetzung der Politik mit religiösen Mitteln“ machte.

Im neunten Kapitel (S. 292-318) zur ‚sozialen Frage‘ als weltökonomischem Thema“ geht es „mehr um die katholische Fremdbeschreibung der ökumenischen Welt ‚ad extra‘ als um eine „Selbstsakralisierung der Ökonomie“. Vor dem Hintergrund, dass in Deutschland die „christliche Gesellschaftslehre“ als „spezifisch gesellschaftliche Außenperspektive auf das Phänomen Religion etabliert“ worden war, wurden „im Kalten

Krieg“ in „der wirtschaftspolitischen Debatte auch religiöse Ressourcen je nach politischem Standpunkt apologetisch-legitimiert oder kritisch-progressiv in Anschlag gebracht“ (S. 294). Die zunächst auf die europäischen Industriestaaten verengte Sicht der „sozialen Frage“ wurde dann von der Enzyklika „*Mater et magistra*“ (1961) bis zur Sozialenzyklika von Papst Paul VI. „*Populorum progressio*“ (1967) „verbindlich globalisiert“. Die folgenden Unterkapitel (9.1-9.3) behandeln in dieser Perspektive die drei ökonomischen Grundprobleme: Knappheit und Mangel, Weltmarkt und Geldmarkt sowie Arbeit und Kapital. Die Kirche bezog aus der Perspektive der äußeren Umwelt „fremdbeschreibend zur Wirtschaft Stellung und wollte aus diese Weise Werte zur Geltung bringen“ (S. 302). Indem vom Konzil die „soziale Frage global gestellt wurde“ („Weltwirtschaft“), ist sie gegenwärtig mit der aktuellen weltwirtschaftlichen Finanzkrise konfrontiert, zu der Nacke dieses Kapitel nur mit dem lakonischen Kommentar des deutschen Nestors der christlichen Gesellschaftslehre, Oswald von Nell-Breuning (+1991), schließen kann, „dass eine Theologie der Wirtschaft zu entwerfen und anzureichern keine leichte Sache ist“ (S. 318).

Aus der vormals eurozentristisch-katholischen Perspektive und anstelle eines Resümées zeigt der Autor im zehnten Schlusskapitel (S. 319-350) die „Relativität des katholisch-konziliaren Bewußtseins im neuen Koordinatensystem“ durch die „Entgrenzung der Ökumene als ‚katholische Relativitätstheorie‘ auf, insofern Konzilsentscheidungen Planungsentscheidungen sind sowie Entscheidungsprämissen, deren Wirkungen sich noch entfalten müssen und die sich in der postkonziliaren gesellschaftlichen Wirklichkeit zu bewähren haben, also auf Rezeption angewiesen sind. Während beim I. Vatikanum gemäß den Forschungen von Hermann Josef Sieben die Konzilsidee „vor und gegen die Welt auf katholische Geschlossenheit und Einheitlichkeit setzt“, wird mit der „Verkirklichung des Christentums“ (F. X. Kaufmann) die Diversität der Kirchen unumkehrbar, da das II. Vatikanum die innere ‚qualifizierte Katholizität‘ anvisierte, d. h. die Mannigfaltigkeit in der Einheit bzw. die Einheit in der Vielheit“ (S. 330). Die „katholischerseits herkömmlich gepflegte Fundamentaldichotomie von eigener Rechtgläubigkeit kontra Häresie in der Umwelt“ ist durch das II. Vatikanum entschärft worden „zu einem gemeinsamen Zentrum (Christus)“, das „kommunikativ durch Kooperation und Wettbewerb geregelt“ ist in dem neuen Modus über den Dialog hinausgehend, „vergemeinschaftende Praxis“ (S. 334). Die „Kopernikanische Wende des Konzils“ (S. 344) wird „ad intra“ u.a. erkennbar an der Liturgie in den Landessprachen, den Kompetenzen der nationalen Bischofskonferenzen und den lokal-kirchlichen Feiern von Seligsprechungsverfahren (S. 349).

Das umfangreiche Literaturverzeichnis (S. 351-384) ist nicht nur ein hilfreicher Beleg für die fundierten Ausführungen, sondern eine gut benutzbare Fundgrube zur allgemeinen und religionssoziologischen Literatur des Weltereignisses dieses Konzils, wenngleich die aufgelisteten Veröffentlichungen auf den deutschen Sprachraum begrenzt sind und ein Personen-Register für die Rezeption sehr wünschenswert gewesen wäre. Dennoch hat Stefan Nacke damit einen deutschen Beitrag vorgelegt, in der inzwischen wohl anglophon dominierten theologisch-historischen Forschung über den Katholizismusgeschichtlichen Wendepunkt des II. Vatikanums (vgl. aktuelle Bibliographien in *Annuarium Historiae Conciliorum* und *Archivum Historiae Pontificiae*), den man in Zukunft nicht mehr übersehen darf, auch wenn dazu inzwischen die theologisch- historische Forschung

weitergeht (vgl. Peter Hünermann, Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011), S. 126-147). So sollte diese Studie von Stefan Nake über ihre Erstvorstellung („Gott sei Dank in der Welt! – Ein Konzil verändert die Kirche“) am 24. März 2011 im Medienforum des Bistums Essen hinaus ihren besonderen und bleibenden Wert für die Forschungen über das Zweite Vatikanische Konzil einnehmen und behalten.

Prof. Dr. Dr. Reimund Haas
Johannesweg 5 A
51061 Köln



HARALD SEUBERT

Was wir wollen können.

Bürgerliche Identität im 21. Jahrhundert

Hamburg, Verlag Inspiration Un Limited 2011, 220 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-9812110-3-0, 19,90 EUR

Wer sich heute mit Thema und Inhalt des Konservatismus auseinandersetzt, wird schnell als unverbesserlicher Idealist betrachtet. Doch die Gründlichkeit, mit der Harald Seubert ans Werk geht, muss jeden Kritiker und Zyniker bald verstummen lassen. Sein in sieben Kapitel aufgeteiltes Werk – wenn man den Epilog hinzurechnet, kann man von acht Kapiteln sprechen – unterteilt die sieben bzw. acht Kapitel in zwei Teile: heute und morgen. Darin liegt schon das Erkenntnisvermittelnde dieses Buches: Seubert bleibt nicht bei einer langatmigen und manchen Leser leicht überfordernden bzw. langweilenden Analyse des Begriffes Konservatismus stehen, sondern zeigt die innovative Kraft auf, die der – recht verstandene – Konservatismus für die Zukunft der Menschen und der Menschheit haben kann. Das Anspruchsvolle, aber auch die eigene Bildung Fördernde dieses Buches ist der klare, an geschichtlichen Denkprozessen orientierte Duktus der zu untersuchenden Entwicklungen der Geistesgeschichte, aus der der Konservatismus erwachsen ist. Hier freilich muss er feststellen, dass es „eine begriffsscharfe Verständigung über das Wesen des Konservativen bislang“ nicht gibt. Er führt das zurück auf die sprachliche Missbräuchlichkeit des Begriffs, allerdings auch auf die Tatsache, dass es den Intellektuellen nicht gelungen ist, „das Profil des Konservatismus zu schärfen“.

Wie wichtig eine klare Orientierung ist, erhellt aus der Überzeugung, dass man „Zukunft aus Herkunft gewinnen“ muss. Dies aber verlangt vom Konservativen eine antiutopische Einstellung, die dem heutigen Utopismus diametral zuwiderläuft.

Im Gegensatz dazu dürfen im Zeitalter des Mainstreams keine Beschränkungen gelten. Hier nimmt der Autor einige Entlarvungen vor, wenn er z.B. feststellt, dass es „als Indiz für Intellektualität“ gelte, das eigene Land zu beargwöhnen. Um dies zu forcieren, hat sich Deutschland nach 1945 „verwestlicht“ – unter Aufgabe eigener Traditionen, wozu auch die faktische Leugnung der abendländisch-christlichen Kultur gehört. Daher hält er es für überfällig, die „tolldreisten Verzerrungen, denen konservative Positionen ausgesetzt sind, zu korrigieren“.

Dazu muss man wissen: „den Konservatismus tragen nicht Ideologien, sondern Ideen“. Dieser Gedanke prägt das (2.) Kapitel „Metatheorie des Konservativen“, in dem er geistesgeschichtliche Entwicklungen Revue passieren lässt. Als Idee ist der Konservatismus nicht in „Ressentiment oder gar Revanchismus“ verstrickt, „denn er kann sich auf die besten Traditionen christlich-abendländischer Kultur berufen“. Doch Ideologien sind durch ihre eigenen „Energien und Kräfte ... desavouiert“, konservativer Geist aber wendet sich gegen jede Ideologisierung.

Auf dieser Basis leitet Seubert zu den entscheidenden Grundlagen des Konservatismus über. So etwa wissen Konservative die Bedeutung der Geschichte einzuordnen. Als Wesensfaktor dieser *conditio sine qua non* ist das Christentum anzusehen, das wie kein anderes Denkgebäude diese geschichtliche Bedingung geprägt hat: „Die Orientierung auf das Christentum hat eine zentrale Bedeutung innerhalb jenes Zusammenhangs, der für konservative Theorie heute ... maßgeblich ist: der Moderne ein Fundament zu geben.“ Von daher erklären sich Staatsorientiertheit und kluge Handhabung auswärtiger Beziehungen als Bestandteile des Konservatismus, daher schließen sich Patriotismus und Universalismus gegenseitig ein, nicht aus. Freiheit für konservatives Denken bedeutet Freiheit zu konstruktivem Handeln, zur Sittlichkeit. Dieses stützt sich auf Kontinuitäten. Es ist von der Einsicht getragen, dass nicht nur die Ressourcen begrenzt sind, sondern das Leben des Menschen endlich ist. Diese Erkenntnis setzt der ideologisch unbegrenzt scheinenden Machbarkeit Grenzen. Daher fordert Seubert, der Dekadenz Einhalt zu gebieten; denn „moderne Demokratie hat selbst keine Orientierung auf die Sinndimension“, weil ihr die ethischen Normen fehlen. Heute zankt man sich um „Werte“, ohne definieren zu können, was sie sind, weil sie „immer und notwendigerweise relativ“ sind (was vom christlichen Standpunkt aus hinterfragt werden muss: s. Dekalog). Seubert kommt zu einer akzeptablen Erklärung: „Konservatismus in seinen besten Traditionen bedeutet die Verpflichtung zu umfassender Perzeption und gedanklicher Erfassung dessen, was ist.“ Dieser Schritt bleibt den Ideologien verschlossen.

In seinem dritten Kapitel widmet sich Seubert dem konservativen Kern und untersucht „Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft“ in „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“. Im 19. Jh. wurde der Begriff des Bürgertums zum Kampfbegriff marxistischer Theorie. Dabei zeigt ein Rückgriff in die Geschichte, dass das Wesen der Polis bei Aristoteles ‘Bürgerliche Gemeinschaft’ ist, zugleich die „beste mögliche Manifestation von Staatlichkeit ... und zugleich ein Rechtsverhältnis“. In der Weiterentwicklung des Begriffs lässt er John Locke zu Worte kommen, der bürgerliche Gesellschaft „gleichsam auf ein Naturgesetz“ zurückführe; denn „Zweck der *civil society* sei es, das Eigentum zu schützen“. In der Folge erfährt die Entwicklung des Begriffs immer neue Ausprägungen. Dahinter offenbart sich eine Ideengeschichte, die mit der aktuellen Völkergeschichte verknüpft ist. Dazu zählen „Veränderung und Auflösung der stän-

dischen alteuropäischen Welt“ wie Umbrüche in den Nationen. Einen wesentlichen Einschnitt stellt die Französische Revolution dar. Das „Standesdenken“ früherer Jahrhunderte greife nach Hegel „nurmehr in die Sphäre des Besitzes“. Dass ein solcher Bürgerbegriff letztlich keinen Bestand haben konnte, liegt nach den Erfahrungen der verschiedenen Revolutionen auf der Hand. Die Egalität der Französischen Revolution wird zu einer abstrakten Formel eines universalen Volkssouveräns. „Unter ausnahmslos Gleichen ist Bürgerlichkeit kein Status mehr.“ Diese kann nach Hegel nur noch von Staats wegen legitimiert werden, doch: „Der Staat ist im Sinne von Marx in die bürgerliche Gesellschaft hinein aufgegangen.“

Die Tragfähigkeit des Bürgerlichen hängt von der Verinnerlichung, der Adaption der bürgerlichen Idee ab. „Fatal wird es freilich, wenn Institutionen und Kräfte, wie christliche Kirchen aber auch Bildungsinstitutionen mit einem längeren Gedächtnis sich nur der Kurzatmigkeit des politisch von Wahl zu Wahl Projektierten anschließen...“. Seubert beendet den ersten Teil mit einem „Leitfaden in zehn Thesen“. Er hält es für entscheidend, dass bürgerliche Politik eine eigene Identität in Sprache, Kultur und Geistesgeschichte vermittelt, auch und gerade in einer globalen Welt. Zum zweiten erwartet er eine „bürgerliche Integrationspolitik“, die „die Rahmenbedingungen selbst zu definieren“ hat. Weiter ist zu fordern, dass die Verfassung nicht nur nominell vorhanden sei, sondern in der konkreten gesellschaftlichen Situation die ihr angemessene Bedeutung erhalte. „Bürgerliche Identität hat sich stets auch aus der Folge der Generationen verstanden.“ Daher verpflichte sie, wenn sie auch belaste. „Zum Selbstverständnis des freien Bürgers“ gehöre es ferner, „dass er sich verbittet, erzogen und kujoniert zu werden“, ein Aspekt, der gerade New Age- und One-World-Politikern ins Stammbuch geschrieben sein sollte; denn diese verfolgen mit ihren Positionen von Genderismus und anderen -ismen die Umwertung der Werte und damit gleichzeitig die Aushebelung bürgerlicher Identität.

Im sechsten Punkt betont der Autor das freie Verständnis des Staatsbürgers als Weltbürger. Er beklagt: „In Deutschland begegnet aber immer noch ein linker Jakobinismus, der sich anheischig macht, die eigene Nation und Tradition zu verdammen“, wohl in der Meinung, dann in der Gruppe der Gutmenschen landen zu können. Dass dies nicht reicht, macht er in der nächsten These deutlich, dass nämlich nur „Achtung vor der Religion und jeder bindenden Überzeugtheit ... der Kern eines bürgerlichen Ethos (ist)“. Hier ist auch die Frage der Gerechtigkeit relevant: „Gerechtigkeit lässt sich nicht auf die triviale Gerade der Gleichheit einschrumpfen.“ Auch „die Kirchen beider Konfessionen“ haben „durch eine entleerte und verquaste Sprache ...“ Vertrauen verspielt (Friedrich Wilhelm Graf).

In einer weiteren These weist er darauf hin, „dass das Ethos des freien Unternehmertums unverlierbar zu bürgerlicher Identität gehört“. In seiner letzten These geht er „auf die Unverzichtbarkeit bestimmter Tugenden“ ein: Gerechtigkeit und Besonnenheit, Verantwortung vor Gott und den Menschen ebenso wie sogenannte Sekundärtugenden Fleiß oder Pünktlichkeit, die gerade von den Gesellschaftsumwandlern bzw. -zerstörern als Mittel zur Machtausübung des Bürgertums beargwöhnt werden.

Mit dem vierten Kapitel beginnt der zweite Teil des Buches: „Morgen“. Während viele Bildung als Möglichkeit ansehen, sich eine gut dotierte gesellschaftliche Position zu verschaffen, meint der Autor mit Humboldt zunächst den geisteswissenschaftlichen Gehalt des Wortes Bildung, die im Elend der gegenwärtigen Universität ihren Niedergang erlebt, da der Ökonomismus bestimmt, was an Bildung anzubieten ist. Diese be-

steht in Kompetenzvermittlung, die mehr oder weniger ausschließlich auf den „Fachmann“ ausgerichtet ist. Da der Mensch keine geisteswissenschaftlichen Hintergründe mehr kennenlernt, „droht die reale Gefahr einer Mainstream-Uniformität“. Bologna hat die Möglichkeiten freier Geistesbildung nicht nur eingeschränkt, sondern z.T. sogar verunmöglicht. Echte Bildung findet dagegen dort statt, wo man „ad fontes“ zurückgeht und selbst zu denken wagt. Kennzeichen einer solchen Bildung besteht darin, „vor den Hörern selbst“ Gedanken zu entwickeln, „in genuiner Einheit von Forschung und Lehre“. So kann es gelingen, dass die Hörer den Gedanken selbst entwickeln und sich bilden können.

Damit der Bildungsbegriff wieder lebendig wird, verweist Seubert auf einige „Ankerpunkte“. Zunächst fordert er die „freie Wiederaneignung einer großen Überlieferung“. Dann: nicht materiales Wissen ist gefragt, sondern „reflektierende Urteilskraft“. Weiter muss es bildungsphilosophisch Auswirkungen auf Kultur und mechanistische Verhaltensformen geben. Dazu gehört, im Innern des Menschen „das Bild Gottes sichtbar zu machen“. Den letzten Ankerpunkt könnte man als Rückbesinnung des europäischen Gedankens bezeichnen. Es geht darum, „das Proprium Europas sichtbar zu halten“. Dies setzt voraus, der Moderne jenen Platz zuzuweisen, der ihr zusteht: Wer immer modern sein will, ist schnell Witwer.

Völlig verständlich, dass es hier zunächst einer Kritik von Bologna bedarf. Hier gilt wohl der Grundsatz: Wer aus der Geschichte nicht lernen will, muss sie wiederholen. Das Bologna-Experiment gleicht dem „Jakobinische(n) Traum vom neuen Kalender, der mit 1789 das neue Jahr, 1' ansetzte und eine Zeitauffassung begründete, die geschichtliche Kenntnisse überflüssig machen sollte“. „Juniorprofessoren“ können nicht über Forschungserfahrung verfügen und veranstalten „Symposien über Themen ... die en vogue sind, zu denen sie aber nichts wesentlich anderes als argumentative Aufsplitterungen der Tagesjargons beitragen können“. Dies ist gut auf Forschungsstühle zu beziehen mit hochtrabenden Titeln wie „Theologische Frauenforschung“ etc.

Seubert verweist uns auf Regulative in der Tradition und nennt illustre Namen wie Schleiermacher, Jaspers, Derrida. Katastrophal ist es, „wenn sich das akademische Leben denselben Ritualen politischer Korrektheit und Sprachverhuzung, denselben Denkverböten unterwirft wie die Politik“. Der Grundfehler akademischen Denkens besteht darin, dass es Wissenschaft als längst Entschlüsseltes gefunden zu haben meint. Hier wird der Leser sicher an die Evolutionstheorie erinnert, die ihre Erkenntnisse als non plus ultra anbietet. Doch dies hat gerade nicht den korrekten Bildungsbegriff, der von sich sagt: Ich weiß, dass ich nichts weiß. „Die große gegenwärtige Misere besteht darin, dass die Ausbildungsuniversität zum einzigen Leitbild geworden ist.“ Daher ist nicht verwunderlich, dass Bildung „nur mehr in der Deutung als vermeintliche Garantin von Aufstiegschancen“ etwas gilt. Worin sieht Seubert die Lösung? In der „Reflexion auf den geistigen und öffentlichen Ort der Universität“. Diese kann kein „Tummelplatz der Massengesellschaft“ sein. Wer der Universität im traditionellen Sinn eine Chance geben will, muss sie als Elite-Anstalt zur Kenntnis nehmen. Doch dafür würde schon das der Universität vorgelagerte Schulwesen reformiert werden müssen.

Wer sich mit der „Bürgerliche(n) Identität“ beschäftigt, fragt naturgemäß auch nach dem bleibenden Einfluß der Revolution(en), hier vor allem der 1989er Revolution. Während die 1789er Revolution alles mit der Guillotine niederwalzte, verlief die von 1989 „friedlich“, „gesamteuropäisch“, und die „Guillo-

tine“ der kommunistisch regierten Länder hatte ihr schreckenerregendes Gesicht verloren: der Unterdrückungsmechanismus funktionierte nicht mehr. Zum Positiven dieser Entwicklung gehört, dass „Wir sind das Volk“ sich seiner bleibenden Geschichte erinnerte, auch wenn Honecker eine „geschichtlich gewachsene“ deutsche Identität beschwor. Die 1989er Revolution vermochte nicht, den Menschen in Westdeutschland, der ehemaligen Bundesrepublik, neuen Schub zu verleihen. Die Revolution bezog sich nur auf die neuen Bundesländer. Daher ist es richtig, daß Seubert im sechsten Kapitel die „Kehrseite der deutschen Einheit – oder: von der falschen Linken“ thematisiert. Denn seit 1968 „müsse nicht mehr die radikale Veränderung und Auslöschung, sondern das Bestehende sich rechtfertigen“ (Hermann Lübke). Die 68er, von manchen als „Kulturrevolution“ bezeichnet, wurden geistig stark von den Vertretern der Frankfurter Schule beeinflusst, „wonach ... der Kapitalismus ... nur verkappter Faschismus sei“. Die „aktionistischen Epigonen“ der Frankfurter Schule „waren kaum an Theorie interessiert, sondern an aktionistischer Praxis“. Daher war ihnen an Stichhaltigkeit ihrer Argumentation nicht gelegen. Ihre Taktik war und ist es bis zur Stunde, ihre Meinungsführerschaft durchzusetzen und alle zu kriminalisieren, die nicht ihrer Auffassung sind. „Die Punkte, an denen die Kulturrevolution ihre Hebel ansetzte, waren zum einen die Familien, zum anderen Universität und Schule, nicht zuletzt aber, wenn auch häufig übersehen, Theologie und Kirche.“ Dies wirkt sich als besonderes Desaster auf die Familie aus: „Wenn ... die Familie als ein Rückhalt zwischen Einzelnen und Institutionen, erst recht gegenüber den gesichtslos gewordenen Mächten der Moderne ausfällt, auch als der Ort, an dem Ethos überhaupt erst gelernt werden kann, so steht er den Dispositiven der Macht schutzlos und vereinzelt gegenüber.“ Ähnlich desaströs ist der Einfluss der Linken in den Universitäten: „Zu den Ritualen gehörte die Überwachung der Meinungen, Ausschlussrituale, Tribunalisierungen und die Auswahl von Sündenböcken, die eher totalitären Maßgaben folgten als dem ‚herrschaftsfreien Diskurs‘.“ Daher ist die Konklusion einsichtig: „Ein Menschenbild, das alle Spuren von Herkunft und Tradition auslöscht, hindert an Bewahren, an Innehalten.“

Aber: „Wir kommen dieser neuen, im Grunde sehr alten Linken nur bei, wenn wir die von ihr herbeigeführte Kulturrevolution selbst bewältigen.“ Doch das „Bürgertum“ hat „dieser Kulturrevolution wenig entgegengesetzt“. So ist „der Begriff ‚konservativ‘ zu einer leeren Worthülse geworden“, und das „Bürgertum“ ist Schritt für Schritt vor den Angriffen der Linken zurückgewichen.

Die Lösung?: „Wenn auf der Höhe der Zeit im frühen 21. Jahrhundert konservatives Denken substantiell neu gefasst und wenn ihm konkreter, moderner Sinn gegeben wird.“ Dazu gehört, „auf der Distinktion zwischen konservativ und rechts, und – weiter – zwischen rechts, rechtsradikal und rechtsextrem zu bestehen“. „Konservative dürfen sich dabei auf keinen Fall stillschweigend die Auffassung ihrer Gegner über sich selbst zu eigen machen und dann ganz leise versichern, so schlimm seien sie doch gar nicht.“ Dabei reicht es nicht, über Werte zu reden, solange sie nur als relativ gelten. Nach Platon solle man „zuerst immer das Urbild des Besten zugrunde legen, ehe man Kompromisse nach Zeit und Situation modellieren“ könne. Vorbild sei Adenauer, dem „es nie in den Sinn gekommen“ sei, „sich den Nazis nur deswegen irgendwie näher zu fühlen als irgendein anderer in der politischen Arena, weil Linke aus völlig durchschaubaren Motiven Konservative und Nazis gern zusammenfassend als ‚Rechte‘ bezeichnen.“

Seuberts Beobachtungen des deutschen Ostens verweisen auf die „Kunst“ sozialistischer Geschichtsschreibung, die ehemalige Stasileute und Geheimdienstler daran arbeiten sieht, dass sie „sich an der Entschärfung ihrer eigenen Schuld maßgeblich selbst beteiligen“. Aufgrund der Lenkung der Volkswirtschaft bleibt „ökonomisch ... das Defizit, dass in der einstigen DDR ein wirklicher Mittelstand nicht etabliert wurde“. Auch die innere Einheit von DDR und BRD blieb für viele ein Wunschdenken der Politiker, die „nur aus einer Identität des eigenen Landes (hätte) rühren können“.

So bleibt als letzter Gedankenimpuls: „(Wie) kann unsere Kultur im 21. Jahrhundert überleben?“ Da Kultur ohne religiöse Rückbindung nicht möglich ist, sondern nur Destruktion bedeutet, ergibt sich für die Zukunft die Frage, auf welche religiöse Basis der moderne Konservatismus gestellt werden kann. Jede Beliebigkeit in religiösen Fragen führt zu einer „Diktatur des Relativismus“, in der die Werte von der subjektiven Bewertung des Individuums abhängen. Es ist nicht verwunderlich, dass Seubert hier auf die Grundfragen, die er eingangs stellte, zurückkommt, weil konservative Existenz „Zukunft aus Herkunft“ buchstabiert. Jede Letztbegründung der Menschenwürde kann nur im gelebten Glauben an den Schöpfergott liegen und damit in der Gottebenbildlichkeit des Menschen vom Creator hominis. Auch wenn es viele philosophische Versuche gegeben hat, die Menschenwürde anders zu begründen, immer wurden sie auf ihren Ursprung verwiesen. Vor allem der Geist des Christentums hat die Weltpolitik maßgeblich inspiriert und tut dies noch heute, allen Widersprüchen zum Trotz. Seubert stellt die provozierende Frage, „ob die Moderne ohne das Christentum überleben kann; ob es dann nicht mehr Libertinage gibt und aus der Libertinage den Rückfall in Barbarei“. Hier ist er mit Marcello Pera einig, „dass der Relativismus und die Apostasie von Wahrheit uns eigentlich um alle Wurzeln und damit um alle Zukunft bringt“. Pera betont: „Diese Diktatur des Relativismus ist eigentlich unsere uneingestandene Zivilreligion: Sie zerstört unsere Kultur.“

Als Resümee hält Seubert fest, dass bei jeder Unterschiedlichkeit der Wege der Grund stimmen muss. Man kann trefflich streiten – über alles -, muss sich aber bewusst sein, dass wir alle auf einem Grund stehen, der uns vorgegeben ist, den wir nicht gemacht – geschaffen – haben. Dies muss auch dem modernen Konservatismus evident sein, um nicht dem Geist der Utopie zu unterliegen. Jedes interdisziplinäre Gespräch muss vom Geist der Toleranz getragen sein, was wiederum bei Anhängern von Ideologemen nicht gewährleistet ist. Konservative Positionen haben einen schweren Stand. „Doch die Unterscheidungsmerkmale eines solchen Konservatismus von dem ganz und gar nicht konservativen Gräuel des Hitler-Regimes sind eindeutig.“ Es bleibt die Aufgabe der Konservativen, dies in Beharrlichkeit zu vertreten und dafür einzustehen.

Das Buch ist zu empfehlen, weil es für die Position des Konservatismus entscheidende Argumente liefert. Wer es schwierig findet, seine konservative Existenz zu begründen, wird hier sicher fündig werden. Freilich muss ein Fragezeichen gesetzt werden, ob es auch notorische Gegner argumentativ befriedigen wird. Doch Ideologeme und Ideologismen sind selten zu widerlegen, weil sie nicht auf Fakten, sondern auf Vorurteilen beruhen. Und Vorurteile führen bekanntlich zu Vorverurteilungen.

*Reinhard Dörner
Postfach 1103
48692 Stadthorn*

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 vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente

im allgemeinen · Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-

tus den höchsten Platz einnimmt und

doch uns besonders nahe ist (Ansprä-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann 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