

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 40, Nr. 01/02

Jan/Feb 2010

INHALT

Peter H. Görg Der Suizid im Urteil der Geistesgeschichte	2
Joseph Schumacher Das Petrusamt als Sonderfall des Apostolischen Amtes in der Kirche Christi	15
Walter Hoeres Wehmut und Dank	35
Impressum	38
Walter Hoeres Traurige Anthropozentrik über die wahre Freunde an der Welt	39
Matthias Vonarburg Anima forma corporis. Lläuft Hildegard Thomas den Platz ab?	45
Franz Norbert Otterbeck Über Jesusbücher	49

BUCHBESPRECHUNGEN

Josef Overath – Hildegard von Bingen: Lieder – Lateinisch und Deutsch	51
– Veit Neumann im Gespräch mit Erzbischof Karl Braun	53

PETER H. GÖRG
**Der Suizid im
Urteil der Geistesgeschichte¹**

Einleitung

Im vergangenen Jahr lief auch in den deutschen Kinos ein amerikanischer Film mit dem Titel „Sieben Leben“². Der Film begann mit der Einblendung des Hauptdarstellers, der gerade die Notrufnummer gewählt hat, um einen Selbstmord zu melden. Auf die Frage, um wen es sich bei dem Selbstmordopfer handele, antwortete der Protagonist: „Um mich!“ Nun wurde im Rückblick die Geschichte des Selbstmörders erzählt, der bei einem von ihm verschuldeten Autounfall sieben Menschenleben „auf dem Gewissen“ hatte, darunter seine Verlobte. Die schweren Schuldvorwürfe führten dazu, dass er seinen einzigen Lebenssinn darin sah, Wiedergutmachung, ja christlich gesprochen, Sühne zu leisten. So unterzog er sich der schmerzhaften Knochenmarkspende, er spendete als Lebendspender einen Lungenflügel, eine Niere und einen Teil seiner Leber und erforschte die Krankenakten von weiteren Schwerstkranken, die dringend eine Organtransplantation benötigten, um weiterleben zu können. Schließlich bereitete der Protagonist alles vor, um gleichzeitig seinem Leben ein Ende zu setzen und seine Organe für eine Transplantation zu erhalten. Er füllte eine Badewanne mit Eiswasser, hinzu kam eine hochgiftige Quallenart, deren Kontakt zu einem sofortigen Herztod führte und zu guter Letzt befand man sich wieder am Beginn des Filmes, als der Selbstmörder den Notruf verständigt, um die Rettungskräfte schnell genug bei sich zu haben, um seinen Tod festzustellen und seine

¹ Es handelt sich bei diesem Beitrag um einen Vortrag, der anlässlich der 17. Theologischen Sommerakademie am 05. Juni 2009 in Augsburg gehalten wurde und im Tagungsband der Sommerakademie erschien: G. Stumpf (Hrsg.), Irregeleiteter Fortschritt – Im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben, Landsberg 2009, 121-143.

² Der englische Titel „Seven Pounds“ ist eine Anspielung auf Shakespeares „Der Kaufmann von Venedig“. Dort willigt Antonio ein, für die Tilgung seiner Schuld mit einem Pfund seines Körperfleisches einzustehen.

Organe zu transplantieren. In amerikanischer Rührseligkeit endete der Film mit einem Treffen all jener Personen, die nun aufgrund des Lebensopfers des Hauptdarstellers weiterleben konnten. Dieser Film löste bei vielen Betrachtern irrational erklärende Reaktionen aus und die Kritiker scheuten nicht davor, den Protagonisten mit Christus zu vergleichen, der sein Leben für andere hingegeben hat. Um die Personen ein wenig zu ernüchtern, mit denen ich im Kino war, konnte ich mir die Bemerkung nicht verkneifen, dass dieser Film wohl von der Organtransplantations-Industrie gesponsert sei und es doch wohl fatal sei, zu signalisieren, dass man mit seinem Selbstmord Sühne leisten könnte, so sehr die Motive auch sein mögen. Natürlich wurde ich direkt schief angeschaut, da ich doch gerade dabei war, einen frisch aufgebauten Heldenmythos zu zerreden. Auch meine Argumentation, dass eine in sich schlechte Tat, wie der Selbstmord, auch dadurch nicht moralisch gut wird, wenn er der Rettung fremder Leben dient, überzeugte in diesem Moment nicht.

Doch dieser fiktive Fall soll nur der Einleitung des schwierigen Themas „Der Suizid in der Geistesgeschichte“ dienen. Zunächst soll nun vielmehr ein Überblick erfolgen über die Bewertung des Suizids, des Selbstmordes oder der Selbsttötung, wie er oft wertfrei bezeichnet wird. Besonders die Befürworter sprechen gerne vom Freitod. Das Phänomen ist sicher so alt wie die Menschheit und die Motive ähneln sich ebenso. Unterschiedlich sind jedoch die kulturelle und religiöse Bewertung und damit verbunden auch die Häufigkeit der Tat. Es ist schwer, für die Historie Zahlen zu ermitteln, doch in unserer modernen Gesellschaft, die für alle Bereiche Statistiken anfertigt, gibt es einige Auflistungen, die natürlich nicht völlig exakt sein können, da nicht jeder Suizid als solcher erkannt wird, bzw. besonders die Anzahl der Suizidversuche nur auf Annahmen beruht. Die Weltgesundheitsorganisation geht von etwa einer Million Suizide pro Jahr aus und nimmt etwa die 10-20fache Zahl für die gescheiterten Versuche an.³ In Deutschland sterben durchschnittlich 11-12000 Menschen jährlich durch Suizid, was einem Anteil von 14 je 100.000 Einwohner und 1,3 Prozent aller Todesfälle entspricht.⁴ Damit übersteigt die Zahl der Selbstmörder die der Verkehrstoten, die etwa 2007 bei knapp 5000 Opfern lag, um mehr als das Doppelte. Mir noch nicht ganz erklärlich ist die Tatsache, dass es die meisten Suizidfälle 2006 in Bayern gab und die wenigsten in Sachsen-Anhalt. Dies sind allerdings Werte, die sich von Jahr zu Jahr ändern. Die Anzahl der Suizidversuche ist bei Frauen etwas höher als bei Männern, doch die Zahl der „erfolgreichen“ Suizide ist bei Männern deutlich höher. Etwa Dreiviertel der erfolgreichen Suizide werden von Männern begangen, was damit zusammenhängt, dass Männer eher zu harten Methoden wie Erhängen oder Erschießen greifen, während Frauen eher eine Medikamenten-Überdosierung wählen. Deutlich erhöht gegenüber anderen Bürgern ist die Suizidrate bei Ärzten, was einerseits mit der dauerhaften Beschäftigung mit belastenden Themen und andererseits mit dem Sachverstand und der Zugänglichkeit der entsprechenden

Mittel erklärt wird. Mit dem Ansteigen des Durchschnittsalters in der Bevölkerung häufen sich auch die Selbstmorde im Alter. Während es bei den unter 20jährigen weniger als 5 pro 100.000 sind, steigt diese Zahl auf fast 50 pro 100.000 bei den über 70jährigen. Erfreulicher Weise erreichte die Suizidzahl 2007 in Deutschland mit 9.402 Fällen einen historischen Tiefstand, der mit der besseren fachärztlichen Versorgung und der Enttabuisierung psychischer Erkrankung zu begründen ist.

Der Suizid in der Antike

1. Römisches Recht

Nun machen wir einen Sprung in die Antike und betrachten anhand der Studien von Anton van Hooff die Bewertung des Suizids in dieser Epoche der Menschheitsgeschichte.⁵ Der antike Mensch wählte eher harte Methoden, wie Waffen, Erhängen, Sturz, Nahrungsverweigerung oder die Verbrennung. Gift spielte eine untergeordnete Rolle, da seine Verwendung als feige bewertet wurde, während der antike Mensch auch im Selbstmord seine Würde und Integrität bewahren wollte. Man sprach auch nicht vom Selbstmord, sondern vom *mors voluntaria* oder im Griechischen vom *hekousios thanatos*, vom freiwilligen Tod und sah einen Akt der Willensstärke darin und erst das Christentum prägte 1177 den Neologismus *suicida*, um seine ablehnende Haltung auch sprachlich zu demonstrieren. Anton van Hooff geht in der Frage der Motivation von der römischen Rechtsprechung aus. Die römischen Juristen waren zwar nicht besonders am Suizid interessiert und es gab auch keine Strafbestimmung für den versuchten Selbstmord. Nur in wenigen Fällen wurde das öffentliche Interesse geweckt: wenn Soldaten oder Angeklagte einen Selbstmordversuch unternahmen. War dies der Fall, musste nach dem Motiv gefragt werden und unterschieden zwischen entschuldigen Motiven und unentschuldigen, wobei es sich beim Soldaten um das Desertieren und beim Angeklagten um ein Schuldeingeständnis handeln würde. Als Motive wurden angeführt:

1. Das Schuldbewusstsein, lat. *mala conscientia*. Für van Hooff war dieses Motiv in der Antike noch von geringerer Bedeutung, während es in der christlichen Literatur stärker hervorgehoben wird und Judas als Prototyp erscheint, der der Sünde der *desperatio*, der Verzweiflung, erliegt. Seit der Spätantike gewinnt das „schlechte Gewissen“ an Bedeutung in der Selbstmordproblematik. Wie aktuell dieses Motiv ist, machte der oben genannte Film deutlich.

Als zweites Motiv erscheint der „Lebensüberdruß“ (*taedium vitae*), das von den römischen Rechtsgelehrten als legitimes Motiv anerkannt wird und keinen spezifischen Grund haben muss, wie etwa schweres Leiden. Als antiker Musterfall erscheint jener des Pomponius Bassulus, der seinen selbstgewählten Tod auf seiner Grabinschrift begründet. Bassulus war ein bedeutender Mann, „aber gequält von bedrückenden Sorgen des Geistes und auch manchen körperlichen Beschwerden, so dass das Leben übermäßig ekelhaft wurde, ... eignete ich mir den Tod an.“⁶

³ Vgl. World Health Organization, Figures and facts about suicide, Geneva 1999.

⁴ Vgl. die Tabellen 23211 auf der Internet-Seite des Statistischen Bundesamtes Deutschland www.genesis.destatis.de/genesis/online.

⁵ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Anton van Hooff, Vom „willentlichen Tod“ zum „Selbstmord“. Suizid in der Antike: Andreas Bähr / Hans Medick (Hrsg.), Sterben von eigener Hand – Selbsttötung als kulturelle Praxis, Köln-Weimar-Wien 2005, 23-43.

⁶ Zitiert nach: v. Hooff, 29-31.

In die Richtung einer psychologischen Erklärung geht das dritte Motiv: *furor* oder Wahnsinn. Es handelte sich vorwiegend um plötzliche Anfälle von Geistesverwirrung, von denen etwa der Oberpriester Quintus Fulvius Flaccus im Jahre 172 v. Chr. nach dem Tod seiner Söhne ergriffen wurde und sich erhängte. Es handelte sich aber nicht direkt um eine Kurzschlussreaktion, da man von ihm schon länger behauptete, er sei nicht mehr er selbst gewesen. Auch über Selbstmordepidemien wurde etwa aus Milet berichtet, wo sich ein Mädchen nach dem anderen erhängte. Erst als man auf den Rat eines weisen Mannes die Leichen der Erhängten nackt über den Marktplatz führte, endete die Selbstmordserie, die man damals durch infizierte Luft, also eine physische Ursache, zu erklären suchte.

Als viertes Motiv wird die *exsecratio*, die Rache des Schwachen, genannt, die auch bleibende Aktualität hat. „Indem dieser sich tötet, vorzugsweise durch Erhängen im Portal des Hauses desjenigen, der ihn erniedrigt hat, belegt er dieses Haus und dessen Bewohner mit einem Fluch.“⁷ Dieser Typus kam nicht nur in der Antike vor, sondern hatte auch einen festen Platz in der chinesischen Kultur und in Afrika.

Die demonstrative Selbsttötung, die *iactatio* wird auch von den römischen Juristen als gesonderter Typ anerkannt. Von den Weisen Zenon, Diogenes und Epikur wird berichtet, dass sie sich das Leben genommen haben, um ihre Lebenslehre zu bestätigen. Auf der Insel Keos besorgten sich alte Menschen Gift bei der Obrigkeit, um ihr Leben zu beenden. Van Hooff zeigt bereits hier deutlich den Unterschied zu den christlichen Märtyrern auf, die den Tod zwar als Konsequenz ihres Glaubensbekenntnisses akzeptierten, aber nicht suchten.

Das 6. Motiv, welches auch die heutige Euthanasiedebatte bestimmt und in den Niederlanden und in Belgien bereits traurige Realität geworden ist, ist jenes der *impatia doloris*, des Nichtertragens eines körperlichen Leidens. Aus den Briefen des Plinius erfahren wir etwa, dass es um die erste Jahrhundertwende üblich war, das eigene Leben im Bewusstsein zu beenden, dass ein Leiden unheilbar sei. Es handelte sich gar um einen öffentlichen Beschluss, dem der Rat von Freunden und Ärzten vorausging und dem Mediziner Beihilfe leisteten. Zudem wird die geistliche Zurechnungsfähigkeit der Selbstmörder betont!

Als 7. Motiv erscheint die *devotio* oder Ergebenheit, die zusammen mit „Treue“ (*fides*) von Durkheim als altruistischer Suizid bezeichnet wurde. Gemeint ist das Aufopfern des eigenen Lebens, um einen anderen Menschen oder die Gemeinschaft zu retten. In den antiken Mythen erklärte oft ein Orakel, dass die Heimat nur dann vom Feind oder einer Seuche gerettet werden könnte, wenn sich ein Mensch – vorzugsweise des Königs Sohn oder Tochter – opferte. Auch dieses Motiv fand in der Filmgeschichte seinen Niederschlag im Film „Die schwarze 13“ aus dem Jahr 1965, in dem ein Weinbergbesitzer in einem okkulten Ritual sein Leben opfern will, um eine Missernte abzuwenden.

Auch die Treue, lat. *fides*, kann ein Motiv für einen Selbstmord sein. In 59 der 1220 von van Hooff dokumentierten Fälle folgten Frauen ihren Männern oder Sklaven ihren Herren in den Tod, um ihre Treue unter Beweis zu stellen. So hackte etwa Philokrates, der Sklave des Gaius Gracchus dem Meister auf

dessen Befehl das Haupt ab, um das Schwert dann in sein eigenes Herz zu treiben.

Weiterhin wird die Selbsttötung unter Zwang, *necessitas*, als Motiv bei den römischen Juristen genannt. So fielen nach römischem Recht die Besitztümer eines Verurteilten nicht an den Staat, wenn er sich selbst tötete, bevor ihm der Prozess gemacht werden konnte. Tacitus spricht hier sehr sarkastisch vom „Lohn für ihre Eile“, der dann aber der Familie den Besitz sicherte. Anton van Hooff stellte in seinen Untersuchungen fest, dass weder vom Zögern oder einer inneren Zerrissenheit berichtet wird, dass vielmehr die Freiwilligkeit der Tat Betonung findet.⁸

Auch das Motiv der Trauer, lat. *dolor*, erscheint häufig in den antiken Berichten zu Suiziden. „Auch antike Menschen töteten sich, wenn sie die Seelenschmerzen nicht ertragen konnten, die auf den Verlust eines Angehörigen folgten.“⁹ Von einem solchen Schmerz war auch Augustinus betroffen, der in seinen *Confessiones* einen Einblick in seine jugendliche Seelenverfassung gibt, nachdem sein bester Freund gestorben ist: „Nein, ich weiß nicht, welch ein völlig entgegengesetztes Gefühl in mir erwacht war: der Überdruß am Leben lastete schwer auf mir, aber gleichschwer auch die Furcht vor dem Sterben.“¹⁰ In der Folge beschreibt Augustinus die typischen Merkmale einer schweren Depression, die durch den Verlust ausgelöst wurde: „Ich war in Aufruhr, ich seufzte, und weinte und war verstört, und alle Ruhe war dahin und aller Verstand. ... Alles war mir zum Überdruß, selbst das Licht, und alles, was nicht war, was er gewesen, war mir anstößig und verleidet, erwünscht nur Seufzer und Tränen.“¹¹

Das 11. Motiv der antiken Welt war die *desperatio*, die Verzweiflung, in der der Mensch in einer Kurzschlusshandlung nur im Suizid einen Ausweg sieht, etwa bei dem Eindringen von Belagerern in eine Stadt und dem kollektiven Selbstmord der Verteidiger. Seneca, der als „Philosoph des Suizids“ schlechthin gilt, berichtet etwa von zahlreichen Fällen der Selbsttötung aus Verzweiflung.

Das häufigste Motiv in der Sammlung van Hooffs stellt die Scham (*pudor*) dar. Der Selbstmord aus Scham erscheint in 349 der 1220 Fälle. Der Versuch, seine Ehre durch den Selbstmord zu retten, wird in zahlreichen Beispielen dargelegt. „Es handelt sich dabei vor allem um Befehlshaber, die besiegt worden sind, Politiker, die ihren Sturz nicht verkraften können, und Frauen, die vergewaltigt worden sind.“¹² In der englischsprachigen Welt wird sprichwörtlich vom „Roman death“ gesprochen, dem es um die Erhaltung der Ehre geht, und in dem man den Selbstmord der Erniedrigung durch den Gegner bevorzugt. In der Männerwelt war es Aias, der aufgrund seiner gekränkten Ehre Selbstmord beging, während in der Frauenwelt Lucretia zum Modell wird, die sich nach ihrer Vergewaltigung erstach. „Obwohl sie sich subjektiv nichts vorzuwerfen hatte, betrachtete sie sich objektiv als geschunden: sie konnte den Menschen buchstäblich nicht mehr unter die Augen treten.“¹³

⁸ Vgl. v. Hoff, 36f.

⁹ v. Hooff, 38.

¹⁰ Augustinus, Bekenntnisse IV, 6.

¹¹ Ebd. IV, 7.

¹² v. Hooff, 40.

¹³ v. Hooff, 41.

⁷ v. Hooff, 31.

2. Griechische Philosophie

Mit dieser Auflistung der Motive wird, wie gesagt, bei den römischen Juristen keine negative Wertung des Selbstmordes verbunden, ausgenommen beim Selbstmord aus Feigheit, dessen Misslingen etwa beim Soldaten paradoxerweise mit der Todesstrafe belegt war und dem Selbstmörder damit doch noch zum Ziel verhalf.

In der Welt der Philosophie und der Dichtung machte man sich mehr Gedanken um die Bewertung des Selbstmordes als in der römischen Rechtssprechung. In der Tragödie und der Epik wurde der Selbstmörder nicht selten als Held verehrt, doch die Dramatiker schwanken in ihrem Urteil über den Selbstmord: „Äschylos rechtfertigt ihn in Hinblick auf das Elend des Lebens, bleibt aber bei einer lebensbejahenden Haltung; diese schwindet bei Sophokles, und bei Euripides wird der Selbstmord geradezu verherrlicht und zu etwas Selbstverständlichem emporstilisiert.

Diese verschiedenen Positionen kennzeichnen auch die folgenden Jahrhunderte: Galen verurteilt den Selbstmord als Schwäche, die der Mensch vom Geiste her überwinden könne. Vergil verdammt die Selbstmörder zu den Qualen der Unterwelt. Plinius der Ältere, ein Leugner der Götter und der Unsterblichkeit empfindet die Leere des Lebens so tief, dass er sich nach Vernichtung sehnt. In ihrem Elend können die Menschen, was selbst Götter nicht fertigbringen, nämlich sich selbst töten.“¹⁴

Auch die antiken Philosophen divergieren stark in ihrem Urteil über den Suizid. Der Philosoph Hegesias, der im dritten vorchristlichen Jahrhundert lebte, erhielt etwa den Beinamen Peisithanatos, „der zum Tode überredet“, da er in seinen Vorträgen das Elend der menschlichen Existenz betonte, das seiner pessimistischen Lebensauffassung entsprach. Da das menschliche Leben an sich keinen besonderen moralischen Wert habe, habe der Einzelne auch das Recht, es zu beenden. Dabei argumentierte er so überzeugend, dass seine Vorträge in Ägypten verboten wurden, da sich viele Zuhörer anschließend das Leben nahmen.¹⁵ Entgegen diesen Überzeugungen wandten sich die großen Philosophen Pythagoras und Platon aus religiösen und ethischen Gründen gegen den Selbstmord. Bereits Sokrates bestreitet das Recht auf Selbsttötung und sieht sein Trinken des Giftbechers als göttliche Verfügung an.¹⁶ Platon vergleicht in den „Gesetzen“ den Selbstmörder mit jemandem, der seinen besten Freund umbringt.¹⁷ Daher solle er wegen seiner Feigheit ein ehrloses Begräbnis erhalten. Allerdings wird auch bei Platon der Selbstmord gerechtfertigt, wenn er aufgrund einer unheilbaren, das Leben unerträglich machenden Schmach, einer unheilbaren Neigung zu starken Freveln oder zur Sühne unerhörter Vergehen begangen wird.¹⁸ Nebenbei sei bemerkt, dass in den meisten griechischen Stadtstaaten die ehrenhafte Beerdi-

gung eines Selbstmörders verboten war.¹⁹ Für Aristoteles ist das Dasein für den ethisch hochstehenden Mann ein Wert. Die ethisch Niedrigstehenden sind dagegen in ihrem Wollen gespalten und verwirklichen aus Feigheit und Trägheit diesen Wert nicht. Gerade wegen ihrer Schlechtigkeit werden sie des Lebens überdrüssig und töten sich selbst.²⁰ Auch der Selbstmord aus Liebeskummer, wegen Armut oder aus Weichlichkeit ist gemäß der Nikomachischen Ethik feige und abzulehnen.²¹

Die Stoiker, wie etwa Cato der Jüngere und Seneca, befürworteten den Selbstmord besonders in jenen Fällen, in denen physische Leiden daran hindern, die natürliche Bestimmung zu erfüllen.²² Seneca schreibt etwa: „Gefällt dir’s, so lebe! Gefällt dir’s nicht, so kannst Du zurückkehren, woher du gekommen bist.“ Und Epiket ruft seinen Zuhörern zu: „Die Tür steht offen.“, um sie an ihre Freiheit zu erinnern. Auch Kleantes, der Nachfolger des Schulgründers Zenon verübte Selbstmord. Hiermit lebte die Stoa in einem gewissen Selbstwiderspruch, da sie doch das Leben ebenso wie psychisches Leiden für indifferent ansahen und sie daher zu den Dingen zählten, die den Tugendhaften nichts angehen. Doch die Stoiker betonten zugleich, dass das Leben kein wirkliches Gut sei, das dem Tod vorzuziehen sei und so konnte diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben auch im Suizid münden.

Der Suizid in den nichtchristlichen Religionen und Kulturen

Mit besonderem Interesse sind bei einer Durchleuchtung der Thematik „Der Suizid in der Geistesgeschichte“ auch die nichtchristlichen Religionen kurz zu betrachten, allen voran das *Judentum*. Auch wenn die Texte des Alten Testaments keine explizite Verurteilung des Selbstmordes beinhalten, sondern vielmehr etwa die Tat des Samsons loben, wird doch betont, dass allein JHWH das Leben gibt und es wieder nimmt. Ähnlich wie in der katholischen Welt wurde Selbstmördern daher bis ins 20. Jahrhundert alle Beerdigungsriten versagt.²³ Sie mussten wie Schwerstkriminelle an gesonderten Orten bei den Friedhöfen beerdigt werden, etwa an der Umfriedung. Ausnahme in dieser ablehnenden Haltung waren „ehrenhafte Selbstmorde“ und sowohl das rabbinische, als auch das orthodoxe Judentum setzte alle religiös motivierten Selbstmorde dem Martyrium gleich, die angesichts eines drohenden qualvollen Todes, einer unsittlichen Behandlung oder des Zwangs zur Apostasie begangen wurden.²⁴ Daher werden auch heute noch die Menschen geehrt, die sich auf der Festung Masada das Leben nahmen, um der Überwältigung durch die Römer zu entgehen.

Besonders überraschend mag die Tatsache sein, dass der Suizid auch im *Islam*²⁵ streng verboten ist und gemäß einiger Hadithen, also Überlieferungen des „Propheten“, wird Selbstmör-

¹⁴ Anton Ziegenaus, Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben: H. Dobiosch, Natur und Gnade – Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre, St. Ottilien 1990, 153-168, hier: 156.

¹⁵ Vgl. Artikel Suizid in der Freien Enzyklopädie Wikipedia (<http://de.wikipedia.org/wiki/Suizid>)

¹⁶ Vgl. Ziegenaus, 154f.

¹⁷ Buch VIII 6; IX 1. 12

¹⁸ Vgl. Ziegenaus, 155.

¹⁹ Vgl. G. Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes, Trier ²1970, 51.

²⁰ Vgl. Nikomachische Ethik IX 4.

²¹ Vgl. ebd. III 11.

²² Vgl. hierzu Ziegenaus, 154, mit Berufung auf M. Pohlenz, Stoa und Stoiker, Zürich ²1964, 147.

²³ Vgl. den oben genannten Lexikonartikel.

²⁴ Vgl. P. Kuhn, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch), Leiden 1978, 148.

²⁵ Vgl. hierzu G. Brudermüller / W. Marx / K. Schüttauf (Hrsg.), Suizid und Sterbehilfe, Würzburg 2003, 43f.

dem die Aufnahme ins Paradies verweigert und es droht ihnen das ewige Höllenfeuer. Sure 4 spricht zumindest von einer schweren Sünde, da nur Allah Herr über Leben und Tod sei. Anders wird dagegen der Selbstmord im Kampf gegen die Ungläubigen gewertet, der sogar streng reglementiert ist und die direkte Aufnahme ins Paradies verspricht. Zur Legitimierung bedarf es der Zustimmung der religiösen Führer und der Glaubensgemeinschaft. Im schiitischen Islam ist außerdem festgelegt, dass nur unverheiratete Männer den Märtyrertod sterben dürfen und die Eltern zustimmen müssen. Letztere Einschränkung wurde von Ajatollah Khomeini abgeschafft und der libanesische Großajatollah Mohammad Hussein Fadlallah²⁶ bezeichnet es gar als Pflicht, dass Mädchen und Jungen auch ohne Zustimmung der Eltern in den Tod gehen. Auch der sunnitische Islam betrachtet den Selbstmord im Allgemeinen als Sünde, kennt aber auch eine ähnliche Tradition wie die Schiiten. Neben den Selbstmorden, die im Zusammenhang mit dem Dihad, dem Krieg gegen die Ungläubigen stehen, ist die allgemeine Selbstmordrate in den islamisch geprägten Ländern dagegen vergleichsweise niedrig. Dies hängt sicher mit dem Gedanken der Vorherbestimmung des Schicksals zusammen, christlich gesprochen mit einer starken Vorsehungsgläubigkeit und der genannten Herrschaft Allahs über Leben und Tod. Nicht verschwiegen werden darf aber auch, dass es wohl eine hohe Dunkelziffer gibt, die im Zusammenhang mit häuslicher Gewalt und in Folge von Ehrenmorden steht.

Der Buddhismus nimmt, wie zu zahlreichen anderen Fragen auch, keine eindeutige Antwort vor. Da alles Leben zunächst höchste Achtung genießt, ist auch der Suizid geächtet, wenn ihm eine destruktive Motivation zugrunde liegt. In Thailand und Sri Lanka gilt der Selbstmord sogar als Schande für die ganze Familie.²⁷ Eine positive Bewertung erhält der Selbstmord dann, wenn er der Rettung einer Menschenmenge dient oder zur passiven Verteidigung des Glaubens. 1963 verbrannten sich zahlreiche vietnamesische buddhistische Mönche und Nonnen, um gegen das Erstarken des Christentums in ihrem Land zu protestieren, was ihnen große Popularität einbrachte. Ein anderes Beispiel, das auch die Ambivalenz des Buddhismus wiedergibt, wird von Buddha selbst überliefert. Bei der Frage, ob die Umarmung eines lodernden Feuers oder die einer Jungfrau vorzuziehen sind, lehrt Buddha, dass der Feuertod die bessere Wahl sei, da die Umarmung einer Frau dazu führen könnte, vom Pfad der Erlösung abzukommen.²⁸

Als der Hinduismus im 15. Jahrhundert den Buddhismus in Indien verdrängte, fand der Suizid eine weite Verbreitung.²⁹ Wie ist das zu erklären? In den bedeutenden hinduistischen Texten der Puranas wird etwa betont, dass die Selbsttötung der Lohn der Asketen sei, um ihre Frömmigkeit zu besiegeln, dass sie aber kein Ausweg für die Ungläubigen sei. Im Geiste dieser Texte lassen sich daher Pilger bei Festumzügen zu Ehren von Vishnu Jaganatha von den Rädern seines Prozessionswagens überrollen; andere suchen heilige Plätze auf, an denen man aus großer Höhe in den Tod springen, sich ertränken oder, speziell

bei den Himalaya-Heiligtümern, im Schnee erfrieren kann. Auch die Witwenverbrennung ist streng genommen zum Bereich des Suizids zu rechnen, da der Flammentod im Leichenfeuer des Mannes teilweise freiwillig gesucht wurde und auch heute noch gesucht wird, da man es im Hinblick auf eine Wiedergeburt für verdienstvoll hält.

Gerade das Beispiel des Hinduismus⁷ zeigt, wie befreiend die christliche Mission auf diese Völker wirken muss, die in ihrem tiefen Aberglauben verhaftet sind. Im Jainismus wird, ähnlich wie im mittelalterlichen Katharertum, das Todesfasten als höchste Stufe des spirituellen Weges geübt.

Das Beispiel der Eskimos³⁰

Dass die Christianisierung eines Volkes auch dazu führt, dass sich die wahre Würde und das Lebensrecht aller Volksgenossen durchsetzen, soll nun noch am Beispiel der Eskimos oder Inuit dargestellt werden. Bis zur Christianisierung, die erst zur Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgte, war es bei den Inuit üblich, kranke oder behinderte Kinder sowie lebensuntüchtige alte Menschen bei Wanderungen einfach zurückzulassen oder zu töten. Auch der Suizid war dabei weit verbreitet und wurde dem schleichenden Tod vorgezogen, da nach der abergläubigen Vorstellung der Inuit die Seele nach einem gewalttätigen Sterben ins Land des Glücklichseins gehe. Noch im 19. Jahrhundert kam es häufig zu Selbstmorden, meist durch Erhängen. Männer besaßen das Recht, ihre alt gewordenen Eltern zu töten, was aber eher selten passierte. Alte, die sich nutzlos vorkamen oder ihr Leben als Last für sich selbst und ihre Angehörigen empfanden, wurden durch Messerstiche oder Erdrosselung ermordet oder verstoßen, was ebenfalls den Tod bedeutete. Auch bei den Alten der Iglulik-Region war der Suizid alltäglich. Da auch sie glaubten, dass ein gewaltsamer Tod ihre Seele für das Jenseits reinige, ließen sie sich erhängen, erschießen oder erstechen. Der Selbstmord erfolgte öffentlich und in Anwesenheit der Angehörigen. Der Suizidant musste sich wie ein Verstorbener kleiden und nach dem Tod wurde der materielle Besitz des Toten zerstört. Noch im Jahre 2004 wurde im Inuit-Territorium Nunavut in Kanada eine Selbstmordrate von 18% ermittelt.³¹ Soviel zu einer Kultur, in der das Christentum noch nicht wirklich Fuß gefasst hat und alte heidnische Vorstellungen sich mit Nützlichkeitsabwägungen eines ehemaligen Nomadenvolkes mischen. Erschreckend ist die Parallelität zu jenen europäischen Ländern, in denen das Christentum aus den Seelen der Menschen verschwunden ist und die Ermordung behinderter und kranker Kinder, der Selbstmord und die Sterbehilfe wieder als Lösung, ja sogar als Endlösung zahlreicher Probleme, angepriesen werden.

Die Bewertung des Suizids im Christentum

Wie aber steht die christliche Überlieferung zur Problematik des Selbstmordes und wie verhält sich die Kirche gegenüber Suizidanten und ihren Angehörigen? Warum verweigerte der

²⁶ Vgl. H. G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst*, München 2008, 94.

²⁷ Vgl. Brudermüller, 47.

²⁸ Vgl. Cl. Weber, *Die Lichtmetaphorik im frühen Mahāyāna-Buddhismus*, Wiesbaden 2002, 144.

²⁹ Vgl. Hoheisel/Christ-Friedrich, *Suizid*: TRE 32, 442-453, hier: 443.

³⁰ Vgl. zu diesem Komplex etwa Kirmayer/Fletcher/Boothroyd, *Suicide among the Inuit of Canada*: Antoon A. Leenaars / Michael J. Kral / Ronald J. Dyck (Hrsg.), *Suicide in Canada*, Toronto 1998, 189-211.

³¹ Vgl. *Ranking and number of deaths for the five leading causes by region, Canada, 2004* unter www.statcan.gc.ca/pub/84-215-x/2008000/tbl/tble1-eng.htm (zuletzt aufgerufen am 1. Juli 2009)

Vatikan dem italienischen Vorkämpfer für die Sterbehilfe, Piergiorgio Welby, das kirchliche Begräbnis, das doch heute in der Regel nur noch dann verweigert wird, wenn der Verstorbene aus der Kirche ausgetreten ist und bis zuletzt diese Haltung bekräftigt? Gilt nach katholischer Überzeugung auch für den Selbstmörder der Ausspruch des hl. Franz von Assisi: „Der Tod ist das Tor zum Licht am Ende eines mühsam gewordenen Weges.“, wie er sich auf der Todesanzeige des ehemaligen Milliardärs Adolf Merckle befand, der sich nach seiner Firmenpleite mit fast 75 Jahren vor einen Zug warf? Kann jeder Suizid als Verzweiflungstat entschuldigt werden und die Eigenverantwortung des Selbstmörders negiert werden? Bereits die Klassifizierungen der antiken römischen Juristen sprechen gegen eine solche Verharmlosung und zeigen auf, dass es auch den frei gewählten und selbst bestimmten Suizid gibt, der mit voller Zurechnungsfähigkeit begangen wird. Doch nun zunächst ein kleiner Rückblick³²:

Bereits Laktantius verurteilt in seinen *Göttlichen Unterweisungen* die Suizide zahlreicher griechischer Philosophen mit den Worten: „dass nach göttlichem Recht und Gesetz das Verbrechen des Mordes auf dem lastet, der sich selbst das Leben nimmt. ... Verbrecherisch und ruchlos sind demnach alle, die wir genannt haben; und dazu haben sie auch noch die Gründe auseinandergesetzt, aus denen man freiwillig in den Tod gehen dürfe, als wäre es nicht Verbrechen genug, dass sie an sich selbst die mörderische Hand legten; sie mussten auch noch anderen Anleitung zu diesem Frevel geben.“³³

Das Selbsttötungsverbot wird von den Kirchenvätern allgemein bestätigt. Es tauchte nur verschiedentlich die Frage auf, ob es Ausnahmen vom allgemeinen Verbot geben könnte, wie es etwa in Bezug auf jene heiligen Jungfrauen angenommen werden könnte, die sich zur Bewahrung ihrer Unversehrtheit töteten. Ambrosius von Mailand hält diese Ausnahme für legitim und verweist auf die heilige Pelagia, ihre Mutter und ihre Schwestern, die sich alle das Leben nahmen, um ihre Reinheit zu bewahren.³⁴ Ebenso gestanden Eusebius, Johannes Chrysostomus und Hieronymus Jungfrauen das Recht zu, sich durch die Selbsttötung einer drohenden Vergewaltigung zu entziehen.³⁵ Doch unterlagen die genannten Kirchenlehrer und – schriftsteller ebenso wie die genannten Jungfrauen einem Irrtum in ihrem moralischen Urteil, der bereits durch Augustinus eine Korrektur erfuhr. Augustinus räumt ein, dass gewiss kein menschliches Gefühl zögern wird „solchen Frauen Verzeihung zu wünschen, die, um nicht derartiges zu erleiden, sich selbst um das Leben gebracht haben“³⁶ doch der Kirchenlehrer aus Hippo betont zugleich, dass die Keuschheit durch eine Vergewaltigung nicht verloren geht und daher auch die Selbsttötung nicht gerechtfertigt ist.³⁷ Auch Thomas von Aquin, dessen Theologie ja nach wie vor einen einzigartigen Stellenwert im Leben der Kirche hat, bzw. haben sollte, bekräftigt das Suizidverbot

mit Berufung auf Augustinus und folgert aus dem Dekalog: „Wir können das Wort also nur vom Menschen verstehen, was gesagt ist: ‚Du sollst nicht töten‘. Also weder einen anderen noch sich selbst. Denn nichts anderes als einen Menschen tötet, wer sich selbst tötet.“³⁸ Zugleich zeigt er damit auf, dass der moralische Schriftsinn hier über den literarischen hinausgeht. Drei philosophisch-theologische Argumente führt der Aquinate dabei an: Zunächst verstößt der Selbstmord gegen den Naturtrieb und die Eigenliebe. „Deshalb“, so folgert Thomas, „ist Selbstmord immer schwer sündhaft, weil er gegen das Naturgesetz und gegen die Liebe verstößt.“³⁹ Zweitens verstößt der Selbstmörder gegen die Gemeinschaft, der er sich entzieht und drittens sündigt er gegen Gott, dem allein die Macht über Leben und Tod zusteht.

Auch das Lehramt der Kirche⁴⁰ verurteilte mehrfach den Selbstmord, so etwa auf den Synoden von Arles 452, Orleans 533, Braga 563, Toledo 693, Nîmes 1096 und Reims 1131. In jüngerer Zeit wurde etwa 1980 eine entsprechende Erklärung durch die Glaubenskongregation herausgegeben, die ganz im Geiste der Lehre des Aquinaten steht und in der es heißt: „Der Freitod oder Selbstmord ist ... ebenso wie der Mord nicht zu rechtfertigen; denn ein solches Tun des Menschen bedeutet die Zurückweisung der Überherrschaft Gottes und seiner liebenden Vorsehung. Selbstmord ist ferner oft die Verweigerung der Selbstliebe, die Verleugnung des Naturinstinktes zum Leben, eine Furcht vor den Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe, die den Nächsten, den verschiedenen Gemeinschaften oder auch der ganzen menschlichen Gemeinschaft geschuldet werden – wenn auch zuweilen, wie alle wissen, seelische Verfassungen zugrunde liegen, welche die Schuldhaftigkeit mindern oder auch ganz aufheben können.“⁴¹ In dieselbe Richtung gehen die jüngeren Lehramtlichen Texte, die sich mit der Problematik der Euthanasie beschäftigen. In der Enzyklika *Veritatis splendor* aus dem Jahre 1993 betont Papst Johannes Paul II., dass schon die Vernunft bezeugt, „dass es Objekte menschlicher Handlungen gibt, die sich ‚nicht auf Gott hinordnen‘ lassen, weil sie in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person stehen. Es sind dies die Handlungen, die in der moralischen Überlieferung der Kirche ‚in sich schlecht‘ (intrinsicè malum) genannt wurden: Sie sind immer und an und für sich schon schlecht, d.h. allein schon aufgrund ihres Objektes, unabhängig von weiteren Absichten des Handelnden und den Umständen. Darum lehrt die Kirche – ohne im geringsten den Einfluss zu leugnen, den die Umstände und vor allem die Absichten auf die Sittlichkeit haben –, dass es Handlungen gibt, die durch sich selbst und in sich, unabhängig von den Umständen, wegen ihres Objekts immer schwerwiegend unerlaubt sind.“⁴² Dazu zählt, wie der Papst in Zitation des Zweiten Vatikanischen Konzils, darlegt, auch „der freiwillige Selbstmord“⁴³.

³² Vgl. Peter C. Düren, Gibt es ein Recht auf selbstbestimmten Tod? Der Suizid aus theologischer Sicht: Franz Breid (Hrsg.), *Leben angesichts des Todes*, Bittenwiesen 2002, 83-128, besonders: 92-98.

³³ Laktantius, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen, Nr. 34.

³⁴ Vgl. Ambrosius, *De virginibus*, lib. III, cap. 7, n. 32-38.

³⁵ Vgl. Düren, 96, Anm. 120.

³⁶ Augustinus, *De Civitate Dei*, lib. I, cap. 17.

³⁷ Vgl. ebd. cap. 16-19.

³⁸ Thomas von Aquin, S. th. II-II, q. 64, art. 5.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. Düren, 99-112.

⁴¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Euthanasie (20.05.1980), Nr. I, 3: VApS 20, 7.

⁴² Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis Splendor*, Nr. 80.

⁴³ Ebd.

In seiner Enzyklika *Evangelium vitae* von 1995 bekräftigt der Papst das absolute Verbot des Selbstmordes. Hier wiederholt er das objektive Urteil über den Selbstmord und geht zugleich auf die Möglichkeit der subjektiven Schuldminderung ein. Er schreibt: „Selbstmord [ist] immer ebenso sittlich unannehmbar wie Mord. Die Tradition der Kirche hat ihn immer als schwerwiegend böse Entscheidung zurückgewiesen. Obwohl bestimmte psychologische, kulturelle und soziale Gegebenheiten einen Menschen dazu bringen können, eine Tat zu begehen, die der natürlichen Neigung eines jeden zum Leben so radikal widerspricht, und dadurch die subjektive Verantwortlichkeit vermindert oder aufgehoben werden mag, ist der Selbstmord aus objektiver Sicht eine schwer unsittliche Tat, weil er verbunden ist mit der Absage an die Eigenliebe und mit der Ausschlagung der Verpflichtungen zu Gerechtigkeit und Liebe gegenüber dem Nächsten, gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften, denen der Betreffende angehört, und gegenüber der Gesellschaft als ganzer. In seinem tiefsten Kern stellt der Selbstmord eine Zurückweisung der absoluten Souveränität Gottes über Leben und Tod dar, wie sie im Gebet des alten Weisen Israels verkündet wird: ‚Du hast Gewalt über Leben und Tod; du führst zu den Toren der Unterwelt hinab und wieder hinauf‘ (Weish. 16,13; vgl. Tob 13,2).“⁴⁴

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* behandelt in vier Paragraphen⁴⁵ den Selbstmord und stellt dabei die Verantwortung jedes Einzelnen für sein Leben gegenüber Gott heraus. Auch er wiederholt die Argumente, die schon Thomas von Aquin herausgearbeitet hat und stellt zudem fest, dass der Selbstmord, der in der Absicht geschieht, anderen ein Beispiel zu geben zusätzlich ein schweres Ärgernis darstellt und dass auch die Beihilfe zum Selbstmord gegen das sittliche Gesetz verstößt.

In Hinsicht auf die subjektive Schuld des Selbstmörders legt der *Katechismus* dar: „Schwere psychische Störungen, Angst oder schwere Furcht vor einem Schicksalsschlag, vor Qual oder Folterung können die Verantwortlichkeit des Selbstmörders vermindern.“⁴⁶

Damit wird auch ein Thema angesprochen, das heute mehr denn je Rücksicht in der Beurteilung eines Selbstmordes findet: die subjektive Schuldhaftigkeit und damit verbunden das ewige Schicksal des einzelnen Selbstmörders nach seiner Tat.

Während viele Selbstmorde tatsächlich aus freiem Entschluss erfolgen, ist bezüglich der psychischen Verfassung vor allem auf schizoide Wahnvorstellungen, auf schwere Angstneurosen und Depressionen zu verweisen, die die Schuldhaftigkeit mindern oder sogar aufheben können. Im Zustand der schweren Depression, die verschiedene Ursachen haben kann, empfindet der Leidende tiefe Ängste und ein Gefühl absoluter Verlassenheit. Seine Situation scheint ihm völlig aussichtslos und er sieht keine Möglichkeit auf Befreiung. Auch im religiösen Bereich fühlt er sich gottverlassen oder unfähig zu glauben. Der Wille scheint mit dem Fortschreiten der Depression völlig zu erlahmen und jeder Lebensmut stirbt. Der Depressive kann sich an nichts erfreuen und empfindet sein Dasein nur noch sinnlos und quälend. Er verliert nicht nur den Lebenshunger, sondern

auch den tatsächlichen Appetit. Wenn er schläft, so bringt ihm der Schlaf keine Erholung, sondern er wird von Alpträumen gequält, die ihn schweißgebadet und entkräftet aufwachen lassen. Mit den psychischen Kräften schwinden auch die körperlichen, was sich in Gewichtsverlust und Muskelabbau zeigt. Das gekränkte Unterbewusste sendet die Information: „Du bist nicht mehr würdig zu leben!“ Wenn in diesem fortgeschrittenen Stadium keine Hilfe oder innerer Impuls kommt, kann es auch zum Suizid kommen, der in dieser Situation kaum freiwillig zu nennen ist.

Rettend wirkt gerade in diesem Moment aber oft der christliche Glaube. Es bleibt das Bewusstsein der Schlechtigkeit des Suizids und es taucht die positive Angst vor der ewigen Verdammnis auf, die gepaart mit der Botschaft von der grenzenlosen Liebe und Barmherzigkeit Gottes, sowie seiner Berufung, die mich schon im Mutterschoß erteilte, wieder Mut schöpfen lässt.

An dieser Stelle sei ein Thema, das eine eigene Behandlung verdienen würde, nur angedeutet: das Kriterium des Gottesbildes.⁴⁷ Viele neuzeitliche Befürworter und Ausführer des Selbstmordes waren dezidierte Atheisten, wie etwa Jean Améry⁴⁸, Albert Camus oder Jean Paul Sartre, oder sie vertraten ein deistisches Gottesbild. Gott wird noch als Schöpfer anerkannt, aber er greift nicht mehr in diese Schöpfung ein und der Mensch ist in seiner Selbstbestimmung diesem fernen Gott keine Rechenschaft mehr schuldig. Wer, wie etwa Camus⁴⁹, die Absurdität des Daseins lehrt, muss auch jeden Schmerz und jedes Leid für sinnlos erklären. Ohne das Kreuz Christi vor seinen Augen zu haben und die dezidiert katholische Möglichkeit des stellvertretenden Sühneleidens, mit der ja in heutiger Zeit auch manch Erzbischof eher unbedarft umgeht, kann ich dem Leidenden und Verzweifelten keine Hoffnung geben.

Auch bei den Schriftstellern Cesare Pavese, Klaus Mann und Ernest Hemingway⁵⁰ ist zu erkennen, dass sie sich im Ringen um die im Grunde verlorene Transzendenz das Leben nahmen. Der Selbstmord entsprang dem nicht überwundenen Verlust der Transzendenz, der zum absoluten Nihilismus führt.⁵¹ Doch auch hier bleibt die Bewertung letztlich dem Ratschluss Gottes überlassen, der allein das Herz des Menschen kennt.

Noch heute wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kirche doch früher den Selbstmördern das Begräbnis verweigerte und oft wird damit auch die Frage verbunden, wie es denn heute aussieht.⁵² Im kirchlichen Gesetzbuch von 1917, das ja bis 1983 Gültigkeit hatte, wurden auch die Selbstmörder noch explizit genannt, wenn es im Canon 1240 hieß: „Das kirchliche Begräbnis muss folgenden Klassen von Personen verweigert

⁴⁷ Vgl. Ziegenaus, 158-163, sowie Anton Ziegenaus, *Selbstmord – Fakten und Hintergründe: Anton Ziegenaus, Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge 1, Buttenwiesen 1999, 263-276, hier besonders 268-271.*

⁴⁸ Vgl. Jean Améry, *Hand an sich legen – Diskurs über den Freitod*, Stuttgart 1976.

⁴⁹ Vgl. A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1992.

⁵⁰ Vgl. Hans Jürgen Baden, *Literatur und Selbstmord – Cesare Pavese, Klaus Mann, Ernest Hemingway*, Stuttgart 1965.

⁵¹ Vgl. Ziegenaus, 163.

⁵² Vgl. Düren, 112-116.

⁴⁴ Johannes Paul II., *Enzyklika Evangelium Vitae*, Nr. 66.

⁴⁵ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2280-2283.

⁴⁶ KKK 2282.

werden, aber nur dann, wenn sie vor dem Tode keine Zeichen der Reue gegeben haben ... Selbstmörder, die sich mit freier Überlegung das Leben genommen haben, dürfen ... nicht kirchlich beerdigt werden.“⁵³ Damit verbunden war, dass keine kirchliche Überführung des Leichnams, keine Exequien, keine Totenmesse, keine Jahresmesse, keine amtliche Bestattung und keine anderen Andachten stattfinden durften.⁵³ Zudem wurde der Tote nicht auf geweihtem Boden beerdigt. Um die pastorale Dimension in Erinnerung zu rufen, sei darauf hingewiesen, dass das Begräbnis wohl nur dann verweigert wurde, wenn der Selbstmord eindeutig „aus freier Überlegung“ erfolgte.⁵⁴ Zugleich machte die Kirche ihre Missbilligung der Tat damit deutlich und mahnte alle Lebenden, nicht dem Beispiel des Verstorbenen zu folgen. Im neuen Gesetzbuch wird der Selbstmörder nicht mehr explizit genannt⁵⁵ und das Begräbnis wird nur noch in sehr speziellen Fällen verweigert, wenn etwa der Selbstmörder, wie im Falle des oben genannten Piergiorgio Welby, sich über einen längeren Zeitraum für das Recht auf Selbstmord und Euthanasie ausgesprochen hat und damit die Freiheit der Tat eindeutig feststeht.

Natürlich folgte die Verweigerung des Begräbnisses eines Selbstmörders einer inneren Konsequenz. Nach katholischer

Lehre können all jene das ewige Heil nicht erlangen, die im Stande der schweren und unbereuten Sünde sterben. Die Todesstunde entscheidet damit letztlich über Heil und Verderben⁵⁶, weshalb wir ja täglich die Gottesmutter um Beistand in dieser Stunde anrufen. Wenn nun aber der Selbstmord objektiv eine schwere Sünde ist, bedeutet dies, dass mit der „erfolgreichen“ Tat der Suizidant auch im Zustand der schweren Sünde stirbt und seines ewigen Heiles verlustig wird. Damit entfällt aber auch die Möglichkeit, ihm durch das Gebet und die Feier des Messopfers auf seinem Weg in den Himmel zu helfen. Zwei Tatsachen schränken dabei aber unserer Urteilsfähigkeit ein: wir wissen nie, wie es im Innersten des Menschen aussah, als er seine Tat beging und wir können auch die Reue im letzten Moment nicht ausschließen. So schreibt der *Katechismus der Katholischen Kirche* auch: „Man darf die Hoffnung auf das ewige Heil der Menschen, die sich das Leben genommen haben, nicht aufgeben. Auf Wegen, die Gott allein kennt, kann er ihnen Gelegenheit zu heilsamer Reue geben. Die Kirche betet für die Menschen, die sich das Leben genommen haben.“⁵⁷

Eine solche Möglichkeit ist uns aus dem Leben des hl. Pfarrers von Ars, Jean-Marie Vianney, überliefert: Der Heilige ging einmal auf eine Dame in Trauer zu, deren Mann Selbstmord begangen hatte und „sagte zu ihr: ‚Er ist gerettet! Er ist gerettet!‘ Als sie eine ungläubige abweisende Gebärde machte, fügte er mit Nachdruck hinzu: ‚Ich sage Ihnen, er ist gerettet, er ist im Feuer, und man muss viel für ihn beten ... Zwischen Brückengeländer und Wasser hat er die Zeit gefunden, einen Akt der Reue zu erwecken. Die allerseligste Jungfrau hat ihm die Gnade erlangt. Erinnern Sie sich an den Marienmonat, als ein Marienbild in Ihrem Zimmer hing. Ihr ungläubiger Gatte hat sich dem nicht widersetzt. Er hat sich bisweilen in Ihr Gebet eingeschlossen ... Das hat ihm die Vergebung im letzten Augenblick verdient“⁵⁸.

Dr. Peter H. Görg
Burgstr. 12
56244 Hartenfels

⁵³ Vgl. Eduard Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici für Studierende, Paderborn 1923, 405f.

⁵⁴ Vgl. Heribert Jone, Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones, Bd. 2, Paderborn 1952, 472.

⁵⁵ Vgl. CIC 1983, c. 1184, § 1, n. 3.

⁵⁶ Vgl. Peter C. Düren, Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexionen über eine kath. Glaubenslehre, Buttenwiesen 2002.

⁵⁷ KKK, 2283.

⁵⁸ André Perret, Zum Haus des Vaters. Bereitung auf einen guten Tod, Paderborn 1953, 42.

JOSEPH SCHUMACHER

Das Petrusamt als Sonderfall des Apostolischen Amtes in der Kirche Christi

Das apostolische Sendungsbewusstsein der Apostel oder die apostolische Struktur der Jesus-Gemeinde, die bereits in der Zeit des historischen Jesus hervortritt, erhält ihre besondere Färbung durch den Petrusprimat, durch die Sonderstellung einer bestimmten Person im Kreis der Zwölf. Wie die bischöfliche Struktur der Kirche ihre Wurzel in der Auswahl und Aussendung der Zwölf hat, so hat die primatiale oder päpstliche Struktur der Kirche ihr Fundament im Vorrang des Petrus.

Dieser Vorrang ist in den Evangelien grundgelegt und dauert im Petrusamt der Kirche oder im Papsttum fort. Das Petrusamt aber steht im Dienst der Einheit und Einzigkeit der Kirche. Die eine Kirche wird am Petrusamt erkannt, und das Petrusamt hat

in dieser Kirche die Aufgabe, ihre innere Einheit zu bewirken und zu garantieren. Im Petrusamt manifestieren sich die Einheit und Einzigkeit als wesentliche Attribute der Kirche Christi. Es ist nicht dem Evangelium gemäß, wenn sich mehrere voneinander unabhängige und getrennte Gemeinschaften auf Christus zurückführen wollen, wie das etwa in der Zweigtheorie des 19. Jahrhunderts (Branch-Theorie) geschehen ist, die heute vielfach das ökumenische Klima bestimmt, damit das Anliegen der Ökumene jedoch desavouiert, jedenfalls im katholischen Verständnis. Nur jene Kirche kann legitimerweise den Anspruch erheben, die Kirche Christi zu sein, in der sich der Primat des Petrus kontinuierlich durchgehalten hat.

Die Bedeutung des Papsttums für die Kirche Christi erhält eine besondere Relevanz durch die unheilige Allianz, in der sich heute der Kirche fern stehende Medienleute oftmals mit Kirchenfunktionären und Verbandskatholiken verbinden, zuweilen auch Theologen und ganze theologische Fakultäten, um sich auf das Papsttum der Kirche im Allgemeinen und auf den derzeitigen Träger des Petrusamtes im Besonderen einzuschließen, wie das im Januar und im Februar des Jahres 2009 wieder einmal in eklatanter Weise in der Kampagne deutlich geworden ist, welche die Bemühungen des Papstes Benedikt XVI. um die Pius-Bruderschaft ausgelöst hatten¹. Sofern es sich hier nicht um eine Strategie handelt, erklärt sich das aus einer gewissen Ignoranz, die einerseits aus einem gebrochenen Glauben hervorgeht, ihn andererseits aber auch hervorbringt.

Das Petrusamt ist ein Sonderfall des apostolischen Amtes in der Kirche. Die katholische Kirche sieht in ihm ein wesentliches Element der Kirche Christi. Im ökumenischen Gespräch erweist es sich als das entscheidende Hindernis für eine Einigung². Mit ihm kommt man immer wieder zu dem entscheidenden Kontroverspunkt, wenngleich das Papsttum materialiter nicht zu den zentralen Glaubenswahrheiten gehört, seine Bedeutung liegt vor allem im Formalen. Während man bei den anderen traditionellen Divergenzen, wie sie sich in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften finden, leichter die noch bestehenden Unterschiede frisieren kann, steht man beim Petrusamt vor einem unübersteigbaren Hindernis, weshalb man in neuerer Zeit des Öfteren eine Umformung dieses Amtes gefordert hat, eine Neugestaltung, die ganz am Evangelium ausgerichtet sei. Damit meint man die Ersetzung des Jurisdiktionsprimates und des Lehrprimates, wie sie durch das Erste Vatikanische Konzil als definitive Glaubenswahrheiten verkündet wurden³, durch einen so genannten Liebesprimat, der dann faktisch auf die Stellung des Papstes als eines „primus inter pares“ hinausläuft. Selbst katholische Theologen sprechen heute mit Blick auf die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils gern von einem „Betriebsunfall der Kirchengeschichte“. Dabei kann man in der Gegenwart immer häufiger lesen, das Papsttum müsse durchaus nicht für alle Zeiten jene Gestalt haben, in der es sich uns heute darbiete. Man übersieht dabei, dass der Lehrprimat und der Jurisdiktionsprimat des Papstes dogmatisch fixiert und daher irreversibel sind. Der Liebesprimat, der hier gefordert wird, hat zwar seine Berechtigung, aber er kann

– im katholischen Selbstverständnis – nicht an die Stelle des rechtlichen Primates treten, da dieser in der Gestalt des Lehrprimates und des Jurisdiktionsprimates auf Grund der Schrift sowie auf Grund der verbindlichen Überlieferung der Kirche göttlichen Rechtes ist und daher vom Glauben her geboten ist.

Das Problem ist hier nicht die Sonderstellung des Petrus in den Evangelien – diese wird heute auch von den Reformatoren im Allgemeinen anerkannt –, sondern die Fortdauer dieser seiner Sonderstellung über seinen individuellen Tod hinaus. Davon ist explizit nicht die Rede in den Schriften des Neuen Testaments, dennoch ergibt sie sich aus dem Kontext des Wirkens Jesu, aus den Jesusworten, die die Sonderstellung des Petrus bezeugen, und nicht zuletzt aus dem tieferen Sinn des Petrusamtes. Zudem kann man die Verkündigung Jesu und sein Wirken nicht auf den Augenblick begrenzen. Die Verkündigung und das Wirken Jesu haben nicht nur Bedeutung für seine unmittelbaren Hörer. Was Jesus gesagt und getan hat, gilt bis zu seiner Wiederkunft. Davon ist er überzeugt, nicht weniger sind davon auch die Jünger Jesu überzeugt. Nicht von ungefähr verwendet Jesus, wenn er dem Petrus eine Sonderstellung im Kreis der Zwölf zuerkennt, feierliche Worte. Das gilt vor allem für die markante Petrus-Stelle „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Tore der Unterwelt⁴ werden sie nicht überwältigen, dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches ...“⁵.

Bereits die Wortstatistik in den Evangelien weist eindeutig auf die Sonderstellung des Petrus hin. In den Evangelien begegnet uns sein Name einhundertvierzehnmal, in der Apostelgeschichte siebenundfünfzigmal. Demgegenüber kommt der Name des Johannes in den Evangelien achtunddreißigmal vor und in der Apostelgeschichte achtmal. Zudem ist Petrus stets der Erste in den Apostellisten, und wiederholt tritt er auf als Wortführer der Zwölf. Sein aramäischer Name ist Symeon⁶, Simon ist die gräzisierte Form dieses Namens⁷. Er wird als der Sohn des Jonas⁸ oder des Johannes⁹ bezeichnet. Er ist der Bruder des Andreas und stammt mit diesem und Philippus aus dem hellenistisch beeinflussten Bethsaida¹⁰. Er war verheiratet¹¹ und lebte seit seiner Verheiratung wahrscheinlich in Kapharnaum¹². Am See Genesareth übte er den Beruf des Fischers aus¹³. Nach Joh 1, 35-43 gehörte er bereits zur Jüngerschaft Johannes des Täufers. Im Johannes-Evangelium ist er nicht der Erstberufene, wie das bei den Synoptikern der Fall ist, bei Johannes sind die Erstberufenen Andreas und ein ungenannter Jünger, bei dem es sich offenbar um den Jünger handelt, an dem der Verfasser des Johannesevangeliums ein spezielles Interesse hat, um den Lieb-

¹ Hingewiesen sei hier auch auf die beinahe zeitgleich erfolgte Ernennung des Pfarrers Dr. Wagner zum Weihbischof in Linz/Österreich durch Rom, die dann unter dem Druck kirchendistanzierter und wenig vorbildlicher Kleriker im Verein mit den Massenmedien wieder zurückgenommen wurde, wobei auch die Österreichische Bischofskonferenz eine nicht gerade ehrenhafte Rolle gespielt hat. Pfarrer Dr. Wagner wurde faktisch zum Verzicht auf das Amt gezwungen, bevor er es angetreten hatte.

² Kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar (+ 1988) erinnert an das Wort Luthers „Das eine bewahrt mir nach meinem Tod, den Hass gegenüber dem römischen Bischof“ – „Hoc unum me mortuo servate, odium in pontificem Romanum“ (Hans Urs von Balthasar. Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?, Einsiedeln 1989, 16), das subkutan weiterwirkt nicht nur in den Gemeinschaften der Reformation.

³ Vgl. Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963, Nr.Nr. 3050-3075.

⁴ Die „portae inferi“.

⁵ Mt 16, 18-20; vgl. Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 19-30, ders., *Das Wandelbare und das Bleibende im Petrusamt*, in: Hans Pfeil, Hrsg., *Unwandelbares im Wandel der Zeit*. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben, Aschaffenburg 1975, 225-233.

⁶ Apg 15, 14; 2 Petr 1, 1.

⁷ Mk 1, 16.

⁸ Mt 16, 17.

⁹ Joh 1, 42; 21, 15.

¹⁰ Joh 1,44.

¹¹ Mk 1, 29f u. 1 Kor 9, 5.

¹² Mk 1, 21.29.

¹³ Mk 1,16.

lingsjünger Jesu. Hier führt Andreas Simon zu Jesus¹⁴. Nach Mk 1, 16-20 und Mt 4, 18-22 ist Simon jedoch der Erstberufene, und zwar zusammen mit seinem Bruder Andreas. Dieser Gedanke wird auch durch Lk 5, 1-11 nahe gelegt, möglicherweise aber auch durch die Protophanie, durch die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus, wie sie durch Lk 24, 34 bezeugt wird. Für ihn spricht ferner das Faktum, dass Petrus in allen Apostellisten den ersten Platz einnimmt.

Zusammen mit den Zebedaiden Jakobus und Johannes wird Petrus des Öfteren von Jesus bevorzugt. Dabei hat er noch einmal den Vorrang vor den beiden anderen¹⁵. Als einziger erhält er einen besonderen Namen, das heißt: auch die Zebedäus-Söhne erhalten nach Markus einen besonderen Namen¹⁶, bei ihnen setzt sich dieser jedoch nicht durch, und bei ihnen wird er nicht zu einem Eigennamen. Anders ist das bei dem Namen des Petrus. Dieser setzt sich schon bald durch und wird gar zu einem Eigennamen.

Gemäß den Evangelien geht der Name Petrus bzw. Kepha auf Jesus selber zurück¹⁷. Offenkundig handelt es sich hier um einen Titel, der eine ganz spezifische Aufgabe beinhaltet. Dazu kommt, dass der Name Petrus ganz unverkennbar eine zentrale Bedeutung in den Schriften des Neuen Testaments hat. Diese beiden Gründe, die zentrale Bedeutung dieses Namens und die spezielle Aufgabe, die dieser Name andeutet, sind wichtige Argumente für die Tatsache, dass der Name nicht auf die Gemeinde zurückgeht, sondern auf Jesus selbst.

Schon der neue Name, den Petrus erhält, spricht dafür, dass ihm eine heilsgeschichtliche Stellung zukommt, nicht nur ad hoc, sondern für die Kirche. Der neue Name verdrängt den alten völlig, zunächst in der aramäischen Version, Kepha (gräzisiert Kephäs), aber schon bald in der griechischen Version. Dabei ist es auffallend, dass weder Kepha noch Petros zur Zeit Jesu als Eigenname verwendet wird. Mit dem neuen Namen wurde in der Urgemeinde das Programm bejaht, für das dieser Name stand, zumal dieser neue Name auf Jesus selber zurückging.

Namensänderungen sind im Alten Testament, aber auch im Neuen Testament nicht ungewöhnlich. Sie bedeuten dort die Übertragung einer besonderen Aufgabe oder eine spezielle Berufung. So erhalten im Alten Testament Abraham und Jakob einen neuen Namen¹⁸, so erhält Joseph im Neuen Testament durch einen Engel den Auftrag, dem Kind, das Maria gebären wird, den Namen Jesus zu geben, weil es „sein Volk von seinen Sünden erlösen“ wird¹⁹. Der Name hat im semitischen Verständnis eine andere Bedeutung als bei uns. Er steht für die Person, er deutet ihre besondere Aufgabe oder Berufung an²⁰.

Häufiger ist Petrus der Sprecher der Zwölf, so bei der Verklärung Jesu²¹, bei der Frage nach dem Lohn für die Nachfolge²², bei der Frage nach der Häufigkeit der Vergebung²³, bei der Leidensvorhersage²⁴ und am Beginn der Fußwaschung²⁵. Bei der Tempelsteuer wendet man sich an Petrus, den man offenbar als den Wortführer der Zwölf ansieht²⁶. Markant heißen die Zwölf je einmal bei Markus und Lukas „Petrus und die Seinen“²⁷.

Rückhaltlos bekennt Petrus sich zum Messiasstum Jesu. Das geht etwa aus Joh 6, 68 hervor, wenn er nach dem Abfall der Juden in der Synagoge von Kapharnaum erklärt: „Herr, zu wem sollen wir fortgehen, du hast Worte ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes!“ Dabei ist er von einer besonderen Bekenntnisbereitschaft. Diese hat die Überlieferung festgehalten, wenn es bei den Synoptikern heißt, er habe mit Jesus in den Tod gehen wollen, woraufhin Jesus ihm entgegengehalten habe, er werde ihn dreimal verleugnen²⁸. Der johanneische Nachtrag, Kapitel 21 des Johannes-Evangeliums, lässt Petrus dann diese seine Verleugnung durch ein dreimaliges Liebesbekenntnis korrigieren²⁹. Die besagte Szene aus der Passionsgeschichte³⁰ bezeugt nicht nur die außergewöhnliche Bekenntnisbereitschaft des Petrus, sondern auch sein besonderes Selbstbewusstsein. Für das Leiden und Sterben Jesu hat dieser Petrus indessen kein Verständnis, was deutlich wird, wenn er äußerst negativ auf die offene Leidensansage Jesu reagiert³¹.

Drei bedeutsame Petrus-Stellen finden sich in den Evangelien, die Stellen Lk 22, 31 f, Joh 21, 15-17 und Mt 16, 18-20. Man pflegt sie als klassische Primatsstellen zu bezeichnen. Die Lukas-Stelle lautet: „Simon, Simon, der Satan hat verlangt, euch wie Weizen zu sieben, ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht wanke, du aber, wenn du einst bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder“³². Die Johannes-Stelle, die dem Nachtragskapitel des Johannes-Evangeliums angehört, besteht in der dreimaligen Frage Jesu an Petrus: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich ...“ und in der dreimaligen Aufforderung Jesu: „Weide meine Schafe“³³. Die Matthäus-Stelle lautet: „... und ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein“³⁴.

Die Lukas-Stelle liest sich wie eine Paraphrase zu der Matthäus-Stelle³⁵. Das Stärken, von dem in ihr die Rede ist, erinnert

¹⁴ Joh 1, 41f.

¹⁵ Mk 5, 37: Offenbarung messianischer Herrlichkeit bei der Auferweckung der Tochter des Jairus; Mk 9, 2.5: Verklärung auf dem Berge; Lk 22, 8: Bereitung des Passah-Mahles durch Petrus und Johannes; Mk 14, 33: Ölberg-Angst.

¹⁶ Mk 3, 17. Es ist schon bezeichnend, dass davon nur bei Markus die Rede ist, nicht bei Lukas und Matthäus.

¹⁷ Mt 16, 18; Mk 3, 16; Joh 1, 42.

¹⁸ Gen 17, 5 (Abraham); Gen 32, 29 (Jakob).

¹⁹ Mt 1, 21.

²⁰ Vgl. Josef Hasenfuß, *Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie/Apologik (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, III. Reihe: Wissen und Glauben, Bd. 9)*, Aschaffenburg 1963, 145f.

²¹ Mk 9, 5.

²² Mk 10, 28.

²³ Mt 18, 21.

²⁴ Mk 8, 32.

²⁵ Joh 13, 6.

²⁶ Mt 17, 24-27.

²⁷ Mk 1, 36; Lk 9, 32.

²⁸ Mk 14, 29-31; Mt 26, 33f; Lk 22, 33f.

²⁹ Joh 21, 15-17.

³⁰ Mk 14, 29-31.

³¹ Mk 8, 32 parr.

³² Lk 22, 31f.

³³ Joh 21, 15-17.

³⁴ Mt 16, 18-20.

³⁵ Ebd.

an die Berufung des Petrus zum Felsenamt, an seine Berufung zum Felsen des neuen Gottesvolkes³⁶. Bei Lukas heißt es: „... du aber, wenn du einst bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder“³⁷. Man könnte auch übersetzen: „... du aber kehre um und bestärke deine Brüder“³⁸. Es geht hier darum, dass Petrus dem jungen Christenglauben Halt und Stütze sein soll. Der Lukas-Evangelist scheint um das Felsenamt des Petrus zu wissen.

In der Apostelgeschichte begegnet uns dieses Stärken des Öfteren, vor allem im Sinne der Missionspredigt. Außer Petrus erhalten auch andere diese Aufgabe. Wenn sie aber in einer so feierlichen und besonderen Weise von Petrus ausgesagt wird, so muss das bedeuten, dass er nach dem Willen Jesu führend ist in seiner Tätigkeit als Missionar, wie das etwa in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte klar zum Ausdruck kommt, wenn Petrus und seine Missionstätigkeit hier eindeutig im Mittelpunkt stehen³⁸.

Lukas bringt in seinen Schriften ein auffallend positives Bild von Petrus. Es dürfte kein Zufall sein, wenn er als Letzter von den Zwölf im Evangelium des Lukas mit dem Namen genannt wird³⁹ und wiederum als Erster in der Apostelgeschichte⁴⁰. Wenn für Lukas die Zwölf die Brücke zwischen dem historischen Jesus und der Kirche sind, so spielt Petrus dabei die führende Rolle⁴¹.

Die Johannes-Stelle schildert uns die dreifache an Petrus gerichtete Frage des Auferstandenen am See von Tiberias. Dreimal fragt Jesus: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?“ und dreimal quittiert er die bejahende Antwort des Petrus mit dem Imperativ „weide meine Schafe“⁴². Er verwendet dabei ein Bild aus dem Bereich des Hirten und der Herde und erinnert damit an Joh 10, wo er sich selber als den guten Hirten bezeichnet. Der gute Hirt nährt, das heißt: er predigt und lehrt, und er beschützt vor dem Wolf, also vor den Irrlehren. Der dreifache Befehl Jesu an Petrus, seine Schafe zu weiden, schließt eine gewisse Autorität über diese in sich. Im Alten Testament wird der König als Hirt beschrieben. Damit erhält Petrus eine seelsorgliche Autorität, deren Fundament seine Liebe zu Jesus ist. Der missionarische Menschenfischer hat somit auch seelsorgliche Autorität, das heißt: er hat Verantwortung für die Glaubenden. Noch stärker tritt diese dann in der Matthäus-Stelle in den Bildern vom Binden und Lösen und von der Schlüsselgewalt hervor. Zu beachten ist in der Johannes-Perikope, dass die Schafe dem Petrus nicht übereignet werden, dass es die Schafe Jesu sind, die er weiden soll. Das will sagen, dass seine seelsorgliche Autorität in Abhängigkeit von dem steht, dem die Schafe gehören. Der Befehl, die Schafe zu weiden, ist hier in besonderer Weise an Petrus gerichtet. Aber die seelsorgliche Autorität, die ihm hier übertragen wird, das „Hirtsein“, kommt, wie wir an vielen anderen Stellen des Neuen Testaments erfahren, auch anderen zu, dem Petrus aber offenkundig in einer besonderen Weise.

Nicht nur an dieser Stelle bezeugt das Johannes-Evangelium die Tatsache, die uns ganz allgemein auch bei den Synoptikern

begegnet, dass man die Geschichte Jesu nicht erzählen kann, ohne dabei von Simon zu sprechen. Dem kann sich offenkundig auch die johanneische Gemeinde nicht entziehen, die doch dem Lieblingsjünger eine besondere Bedeutung beimisst. Sie stellt ihn, den Lieblingsjünger, nicht an die Stelle des Petrus, sondern neben ihn und gibt ihm den Vorrang in der Liebe.

Die feierliche Übertragung des Hirtenamtes an Petrus im 21. Kapitel des Johannes-Evangeliums kann nur recht verstanden werden, wenn man sieht, dass hier dem Petrus ein besonderes Hirtenamt übertragen wird, ein Amt, das ihn der ganzen Herde gegenüberstellt. Sieht man das nicht, so beachtet man weder die Sprache noch den Kontext dieser Stelle. Wenn Petrus hier der ganzen Herde gegenübergestellt wird, tritt er damit irgendwie an die Stelle Jesu selber, weshalb das Hirtenamt, das ihm an dieser Stelle übertragen wird, nicht das gleiche Hirtenamt sein kann, das auch andere innehaben. Wenn es auch noch andere Hirten in der Jesus-Gemeinde gibt, so ist Petrus jedoch ein Hirt von ganz besonderer Art, sofern er hier ausdrücklich und in feierlicher Form von Jesus beauftragt wird, die Herde Jesu zu weiden, und von daher gemäß seinem Willen irgendwie an seine Stelle tritt und in spezifischer Weise sein Stellvertreter wird. Daraus würde dann folgen, dass, wer immer am Hirtenamt Jesu teilnehmen will, dieses nur tun kann in der Gemeinschaft mit Petrus und in der Unterordnung unter seine Leitung.

Unsere Johannes-Stelle bezeugt eindeutig den Vorrang, den Jesus dem Petrus übertragen hat, wenngleich dieser Vorrang hier noch wenig entwickelt ist, aber immerhin auf eine weitere Entwicklung hin offen ist. Dabei wird schon an dieser Stelle klar, dass der Vorrang des Petrus im Dienst der Einheit der Jesus-Gemeinde steht und dass er keinen anderen Sinn hat, als diese Einheit zu ermöglichen und zu garantieren.

Die entscheidende Primatsstelle der Evangelien ist indessen die Matthäus-Stelle Mt 16, 18f. Hier geht es um drei Dinge, um die Fundament-Funktion des Petrus im Zusammenhang mit der Namengebung (1), um die Übergabe der Schlüssel (2) und um die Binde- und Lösegewalt (3).

Bei den Kirchenvätern und noch bei den mittelalterlichen Theologen wurde dieser Stelle im Zusammenhang mit der Begründung der Autorität des Papstes auffallend wenig Bedeutung beigemessen. Das gilt noch für Thomas von Aquin (+ 1274). Ganz im Gegensatz dazu steht sie in den letzten Jahrhunderten im Mittelpunkt der Theologie über das Papsttum. Seit dem Beginn der Neuzeit nimmt sie bei der Begründung des Petrusprimates den ersten Platz ein, seit dem 16. Jahrhundert steht sie in riesigen goldenen Lettern auf der Innenwand der Kuppel von St. Peter in Rom, dem Wahrzeichen des Orbis catholicus.

Petrus wird an dieser Stelle mit Bezug auf seinen neuen Namen der Fels der Kirche genannt, welche dank seiner Felsenqualität die Tore des Hades oder die Torwächter der Unterwelt nicht werden überwältigen können. Die Tore des Hades sind unbezwinglich, weil sie nicht mehr geöffnet werden, die Torwächter der Unterwelt sind unbarmherzig, weil sie ihre Beute nicht mehr herausgeben. Es folgt das Bild der Schlüsselübergabe. Dieses deutet hin auf den autoritativen Dienst des Petrus am Wort und auf seinen autoritativen Leitungsdienst. Das Gleiche gilt für das darauf folgende Bild vom Binden und Lösen. Es unterstreicht das Erstere noch einmal. Beide Bilder sind typisch semitisch. Binden und Lösen bedeutet im rabbinischen Sprachgebrauch autoritatives, vor Gott gültiges Verbieten und Erlauben, vor Gott gültiges richterliches Entscheiden und Verfügen, und zwar im Hinblick auf die Disziplin und auf die Lehre. Ähnlich ist die Vorstellung bei dem Bild von der Schlüsselübertra-

³⁶ Mt 16, 18.

³⁷ Lk 22, 32.

³⁸ Apg 1-15.

³⁹ Lk 24, 34.

⁴⁰ Apg 1, 13-15.

⁴¹ Vgl. Raymond E. Brown, Paul J. Achtemeier, Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1976, 110-113.

⁴² Joh 21, 15-17.

gung: Der Träger der Schlüsselgewalt in der Jesus-Jüngerschaft ist somit der Hausvogt der Kirche, der autoritativ über alle Bereiche der Kirche zu wachen hat. Die Vollmachten, die hier dem Petrus übertragen werden, werden auch anderen Jüngern übertragen, die Binde- und Lösegewalt ausdrücklich⁴³, die Schlüsselgewalt implizit. Was allen zuteil wird, wird hier aber dem Petrus in besonderer Weise zuteil, und zwar im Hinblick auf die Einheit der Jesus-Gemeinde. Was ihm allein zukommt, das ist somit die Übertragung dieser Aufgaben in einer besonderen Weise. Das findet seinen Ausdruck darin, dass ihm in den Worten Jesu das Felsenamt exklusiv übertragen wird, sofern er um der Einheit der Kirche willen das Fundament der Kirche sein soll⁴⁴.

Auffallend ist, dass die Übertragung der Felsenaufgabe an Simon in außergewöhnlich feierlichen Worten erfolgt, die als solche schon nahe legen, dass man hier an die Übertragung eines Amtes zu denken hat, dass man hier nicht einfach an die Berufung einer einzelnen Person zu denken hat, nicht an einen rein charismatischen Vorzug für Simon, sondern an eine amtliche Bestellung dieses Simon, die von Dauer sein soll. Zudem hat seine Felsenaufgabe auch nur dann einen Sinn, wenn sie auch den kommenden Generationen geschenkt wird. Petrus erhält die Leitungsvollmacht in der „ἐκκλησία“ Jesu. Für ein bleibendes Amt spricht in diesem Zusammenhang auch das Bild von den Toren der Unterwelt, die die Kirche nicht überwältigen werden⁴⁵. Aber auch die Bilder von den Schlüsseln des Himmelreiches und vom Binden und Lösen, die den Jüngern Jesu von ihrem Alltag her recht vertraut waren, nicht weniger als das Bild von den Toren der Unterwelt es war, sprechen dafür, wenigstens sprechen sie für ein Amt im eigentlichen Sinne⁴⁶.

Den drei genannten Petrus-Stellen könnte man noch eine vierte anfügen, sie findet sich bei Lukas im Zusammenhang mit der Perikope über den reichen Fischfang⁴⁷, die in der Aufforderung Jesu an Petrus kulminiert: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschenfischer sein“⁴⁸. Diese Stelle unterstreicht die Aussagen der drei anderen Stellen.

Die Aufgabe des Bindens und Lösen, die aus der Schlüsselgewalt sich ergebende Aufgabe, die Aufgabe des Bestärkens und des Weidens der Schafe, all diese Aufgaben sind zwar den Begriffen und Bildern nach verschieden, sie stimmen aber in der Sache mehr oder weniger überein. Petrus erscheint hier in Stellvertretung Jesu als das äußere Prinzip des Bestandes, der Erhaltung und der Einheit der Jesus-Gemeinde. Wenngleich den anderen Aposteln diese Aufgaben ebenfalls zukommen, so spricht das nicht gegen den Sondercharakter der petrinischen

Berufung. Was die anderen erhalten, erhält Petrus in besonderer Weise, ausdrücklich. Dabei wird nur er berufen, der Fels der „ἐκκλησία“ zu sein. Gerade auch im Licht dieser Berufung⁴⁹, wird deutlich, dass ihm die Verwirklichung der apostolischen Vollmacht in anderer Weise zukommt als den anderen, nämlich in der Weise eines letzten, zusammenfassenden und vereinheitlichenden Prinzips. Er steht somit als der „Hausverwalter“ der „ἐκκλησία“ in besonderer Weise in der Nachfolge des Messias, der seinerseits der „Hausherr“ bleibt. – Hier haben wir das in nuce, was später das I. Vatikanische Konzil als die „plenitudo potestatis“ des römischen Pontifex bezeichnet⁵⁰.

Was die Bilder, die uns in den verschiedenen Primats-Stellen begegnen, bei all ihrer Verschiedenheit in der Akzentuierung eint, das ist das in ihnen hervortretende Prinzip der Stellvertretung des Messias in der Gestalt der apostolischen Vollmacht, die dem Petrus in der Weise der letzten Zusammenfassung und Vereinheitlichung zuerkannt wird. Die dem Messias selbst zukommende Sendung erfährt hier eine zeichenhafte Fortsetzung in bestimmten Menschen, weil der Messias Stellvertreter und Nachfolger haben will und bestimmte Personen an seiner messianischen Sendung partizipieren lassen will und weil diese „participatio“ in der Person des Petrus ihre Kulmination erfahren soll⁵¹.

Das ist freilich für reformatorisches Denken, das in besonderer Weise mit der Einmaligkeit und mit der Einzigkeit der Heilsendung Ernst machen möchte, eine Vorstellung, die schwerlich anzunehmen ist⁵². Die Reformatoren lehnen jede Form von Heilsvermittlung oder Stellvertretung ab. Damit verwerfen sie allerdings jenes Prinzip, das sich uns als ein Grundgesetz in der Geschichte des Heiles offenbart und das bereits in der Schöpfung vorgebildet ist, das inkarnatorische Prinzip.

Von jeher waren die Primatsstellen der Evangelien für den Protestantismus, zumindest für weite Teile des Protestantismus, eine Crux, speziell die Matthäus-Stelle⁵³. Schon immer hat man hier die Primatsstellen der Evangelien in einer künstlichen Exegese heruntergespielt oder minimalisiert, oder man hat versucht, bei ihnen von der Person des Petrus abzulenken. Sehr verbreitet ist in der protestantischen Theologie der Bezug des Felsenwortes auf den Glauben des Petrus. Diese Position wird in der Regel auch in den Ostkirchen vertreten. Vor allem aber hat man im Protestantismus die Fortdauer des Petrusamtes in Frage gestellt, wie bereits betont wurde. Der protestantische Exeget Oscar Cullmann (+ 1999) erklärt, die Nachfolge des Petrus sei nicht das Papsttum, sondern die Heilige Schrift. Sie sei heute der Fels, auf dem die Kirche erbaut sei, denn sie sei der fixierte Apostolat, sie enthalte nämlich das einmalige Zeugnis der Apostel, deshalb sei sie heute der Fels und die Trägerin aller Prärogativen des Petrus⁵⁴.

⁴³ Mt 18, 18.

⁴⁴ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹²1949 (1924), 105f.

⁴⁵ Mt 16, 18.

⁴⁶ Der evangelische Exeget J. Ringger schreibt: „Anders scheint mir das Bild vom Felsen nicht verstehbar zu sein, wie dann auch das nachfolgende von den Schlüsseln, wo in der zweifellos vorliegenden, auch sonst im NT anklingenden alttestamentlichen Bezugsstelle (Is 22, 22) ja just von einer Amtsübertragung die Rede ist“ (J. Ringger, Petrus der Fels, in: Begegnung der Christen, Hrsg. von Maximilian Roesle und Otto Karrer, Stuttgart ²1960, 310); vgl. auch Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹²1949 (1924), 106-108.

⁴⁷ Lk 5, 1-10.

⁴⁸ Lk 5, 10.

⁴⁹ Mt 16, 18.

⁵⁰ Henricus Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Freiburg ³²1963, Nr.Nr. 3059-3064

⁵¹ Vgl. Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971, 19-30; ders., Das Wandelbare und das Bleibende im Petrusamt, in: Hans Pfeil, Hrsg., Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben, Aschaffenburg 1975, 225-233.

⁵² Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971, 30.

⁵³ Mt 16, 18f.

⁵⁴ Oscar Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theoretische Petrusproblem, Zürich ²1960, 257. 233.

Wird auch über die Fortdauer des Petrusamtes über den Tod des Petrus hinaus in den Evangelien ausdrücklich nichts gesagt, so ergibt sie sich doch aus dem tieferen Sinn dieses Amtes, wenn man denn die Primatsworte der Evangelien im Sinne einer Amtsübertragung zu verstehen bereit ist. Geht es in diesem Amt doch um die Einheit der Jesus-Gemeinde. Das Petrusamt ist seinem Sinn nach in erster Linie ein Amt der Einheit. Petrus soll die Einheit der Jesus-Jüngerschaft bewirken und erhalten. Das ist eine Aufgabe, die umso wichtiger wird und die umso notwendiger ist, je größer die Jesus-Gemeinde wird. Wenn die Einheitsfunktion, der eigentliche Sinn des Petrusamtes bzw. der Sonderstellung des Petrus, schon für die erste Generation, also am Anfang, notwendig war in den Augen Jesu, um wie viel mehr war sie dann später notwendig, als die Gemeinde zur Weltkirche geworden war.

Die Fortdauer des Petrusamtes hängt eng zusammen mit der Fortdauer des apostolischen Amtes. Was für das Petrusamt gilt, das gilt auch allgemein für das Amt der Apostel. Wie die Fortdauer des Petrusamtes aus dem Wesen dieses Amtes folgt, so gilt das entsprechend auch für die Fortdauer des apostolischen Amtes.

Die Aufgabe des Petrus wie auch der Zwölf ist heute nicht weniger wichtig und notwendig als in der Zeit der Gründung der Kirche. In dem Augenblick, als die Gemeinde Jesu zahlenmäßig wächst und die Mission weltweite Ausmaße annimmt, wird das Amt erst recht notwendig, das Amt des Petrus wie auch das Amt der Zwölf. Weder die Bevollmächtigung des Petrus⁵⁵ noch die der Apostel⁵⁶ enthält daher auch nur die Andeutung einer Beschränkung auf die Gründungszeit der Kirche. Die im Fall der Zwölf wie im Fall des Petrus angesprochenen Bevollmächtigungen sind immer notwendig, und zwar in wachsendem Maße. Wenn die Ostkirchen das etwa für die Zwölf akzeptieren, nicht aber für Petrus, ist das einfach inkonsequent.

Der Missionsbefehl Jesu⁵⁷ richtet sich auf alle Völker und Zeiten und verheißt den Beistand des Sendenden bis an das Ende der Welt, und die Bezeichnung der Apostel als „Licht der Welt“⁵⁸ und als „Salz der Erde“⁵⁹ ist nur sinnvoll, wenn es immer Träger der apostolischen Sendung gibt, welche ihrerseits nicht anders verstanden werden kann denn als messianisches Vikariat.

Zwar ist die besondere Stellung der Apostel und des Petrus einmalig und unwiederholbar, ihr Apostelsein kann nicht übertragen werden, wohl aber ihre apostolische Vollmacht. Zudem impliziert schon der natürliche Sinn der Bilder, die Jesus gebraucht, um die Vorrangstellung des Petrus auszudrücken, die wesentliche Unentbehrlichkeit dieser seiner Stellung für die Kirche. Eine einmalige Fundamentsetzung wäre überflüssig gewesen, denn dann hätte das Fels-sein Jesu, des Ecksteins⁶⁰, genügt. Petrus ist eh der Fels in Abhängigkeit von dem eigentlichen Felsen, von dem eigentlichen Fundament der Kirche. Für eine begrenzte Fundamentsetzung hätte das Fundament Jesus genügt. Wenn nun aber diese Aufgabe übertragen wird, so be-

ginnt ein Prozess, der irgendwie weitergehen muss, schon deshalb, weil die Kirche nicht statisch als ein totes Gebäude, als ein starres, unveränderliches Gebilde verstanden werden kann, sondern als ein lebendiger Organismus verstanden werden muss, als eine wachsende Gemeinschaft, weshalb ihr Bestand und ihr Zusammenhalt nur durch eine fortwirkende Felsenfunktion gewährleistet werden können.

Ganz gleich, ob wir das Bild von dem Felsenfundament oder von der Binde- und Lösegewalt oder von dem Stärken der Brüder oder von dem Hirten nehmen, diese Bilder sind nur sinnvoll, wenn sie nicht nur auf die Anfangszeit der Kirche abzielen. Ein Gebäude kann nie ohne Fundament und eine Herde nie ohne Hirt sein, und die einheitsstiftende Funktion des Petrus in der Jesus-Gemeinde kann nur dann gewährleistet sein, wenn dieser Nachfolger hat⁶¹.

Wiederholt begegnet uns bei den Kirchenvätern der Gedanke, dass die werkzeugliche und zugleich sichtbare Ursache der Einheit der Kirche die Hierarchie sei, in ihr aber vor allem der Primat⁶². Bezeichnend ist hier folgender Satz des Kirchenvaters Hieronymus (+ 419): „Deshalb wurde von den Zwölf einer ausgewählt, damit, nachdem dieser als Haupt eingesetzt war, die Gelegenheit der Spaltung abgewendet werde“⁶³.

Die Übergabe des Felsenamtes an Petrus ist in einem gewissen Sinn ein Vorgang der Sukzession, bevollmächtigte Nachfolge Jesu in seiner messianischen Aufgabe, ein abgeleitetes messianisches Amt, ein spezifisches messianisches Vikariat. Wenn Petrus nach Jesu Tod das Gottesvolk führen soll, so ist das eine Fortführung des Auftrags des Messias. Petrus erhält in spezifischer Weise Anteil an der Vollmacht Jesu.

Es ist nicht einsichtig, dass Jesus etwa nur für die relativ kurze Zeit des Lebens der Jünger ein abgeleitetes messianisches Amt eingesetzt hätte, es aber für die weitere Zukunft der Kirche nicht hätte bestehen lassen wollen. Lässt man ein Sukzessionsprinzip einmal gelten, nimmt man es einmal in Anspruch, sieht man darin nicht grundsätzlich eine Gefährdung der alleinigen Führung durch den Heiligen Geist, dann kann man es auch für die spätere Zeit nicht mehr ablehnen. Es drängt sich hier die Frage auf, wieso das messianische Vikariat, das am Anfang Gültigkeit hatte, diese später nicht mehr haben sollte.

Die Kirche der Urzeit ist keine andere als die der späteren Zeit. Die Gegenwart und Wirkweise des Herrn der Kirche kann zu keiner Zeit eine wesentlich andere sein als in der Kirche des Anfangs. Die anfängliche Struktur muss auch später maßgebend sein, da die Kirche nur so dieselbe bleiben und ihre Kontinuität bewahren kann. Setzte der Herr der Kirche in der Urzeit einen der Zwölf als Fels und Schlüsselträger ein und berief er ihn in ein spezifisches messianisches Vikariat, so kann dieses nicht auf die kurze Lebenszeit des Petrus beschränkt gewesen sein, so muss es vielmehr für die Struktur der Kirche bestimmt gewesen sein.

Es wäre verwunderlich, wenn die Kirche der Urzeit ein messianisches Vikariat gehabt hätte, obwohl sie es in dieser Zeit noch am ehesten hätte entbehren können angesichts der Existenz anderer Apostel und angesichts ihrer geringen Ausdeh-

⁵⁵ Vgl. etwa Mt 16, 18f.

⁵⁶ Vgl. etwa Mt 18, 18.

⁵⁷ Mt 28, 18-20.

⁵⁸ Mt 5, 14.

⁵⁹ Mt 5, 13.

⁶⁰ Mt 21, 42, Mk 12, 10; Lk 20, 17; Apg 4, 11; 1 Petr 2, 7.

⁶¹ Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 22-30; 34-45.

⁶² Cyprian, *De unitate ecclesiae*, cc. 4-6; Pacian, *Epistula* 3, n. 11.

⁶³ Hieronymus, *Adversus Jovianum*, I, 14.

nung, es dann aber später, in der Zeit des Wachstums und der Ausbreitung, verloren hätte. In späterer Zeit war das Amt des Petrus notwendiger noch als in der Gründerzeit, in der noch so viele Augen- und Ohrenzeugen lebten⁶⁴.

Das Neue Testament hat noch nicht die konkrete Erfüllung der Strukturelemente des Petrusamtes, die vollkommene Form, die ausgeprägte Gestalt. Es ist vielmehr nur die Idee des Petrusamtes im Neuen Testament zu erkennen, nicht jedoch die vollendete Verwirklichung dieser Idee. Das zu verlangen, wäre ungeschichtlich gedacht. Das Petrusamt hat sich von daher evolutiv entfaltet⁶⁵.

Geschichtlich zeigt sich, dass die Bischöfe der römischen Gemeinde stets davon überzeugt waren, dass sie eine besondere Verantwortung für die Universalkirche hätten. Sie machten diese von Anfang an auch immer wieder geltend. De facto wurde sie stets anerkannt, wenngleich sie zuweilen verbal bestritten wurde. Dabei führten die römischen Bischöfe ihre besondere Verantwortung für die Universalkirche schon immer auf Petrus zurück, der in Rom den Märtyrertod erlitten hatte. Während sie sich am anfänglich auf das Faktum des Märtyrertodes des Petrus in Rom beriefen, beriefen sie sich später darauf, dass sie Nachfolger des Petrus seien, um endlich – im 4. Jahrhundert – zur Rechtfertigung ihres Anspruches auf die klassische Primats-Stelle Mt 16, 18f zu verweisen. Tatsächlich verdichtete sich der besondere Anspruch der römischen Bischöfe mehr und mehr auf die Überzeugung hin, dass sie Nachfolger des heiligen Petrus seien. Dabei begegnet uns eine ähnliche Überzeugung in keiner anderen Gemeinde der alten Christenheit.

Anfänglich nahm die Verantwortung der Bischöfe der römischen Gemeinde für die universale Kirche nur zögernd Gestalt an. Zunächst war sie mehr passiv, weniger aktiv. Aber schon in ältester Zeit richtete man sich im Ringen um die Orthodoxie an der Lehre der Kirche von Rom aus. Dafür haben wir sehr frühe Zeugnisse. Und von Anfang an hielt man die Gemeinschaft mit der römischen Kirche für eine Grundforderung des christlichen Glaubens. Dabei galt zunächst die Überzeugung, dass die Gemeinschaft mit der römischen Gemeinde die Orthodoxie garantiere, aber schon bald war es der Leiter der römischen Gemeinde, der römische Bischof, dessen Anerkennung und Gemeinschaft man für konstitutiv hielt in der Kirche Christi.

Bedeutsame Dokumente und Vorgänge hinsichtlich der Entfaltung des Petrusprimates sind in den ersten drei Jahrhunderten der erste Clemensbrief am Ende des ersten Jahrhunderts, der Osterfeststreit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, der sich über Jahrzehnte hinzog, und der Donatistenstreit im dritten Jahrhundert, in dem es um die Frage der Gültigkeit der außerhalb der Kirche gespendeten Ketzertaufe ging. In ihnen wird uns das wiederholte autoritative Eingreifen der römischen Bischöfe bezeugt. Außerdem herrschte schon in den ersten drei Jahrhunderten ein reger Briefwechsel der Christen mit Rom. Man richtete Anfragen dorthin in Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten. Selbst Häretiker bemühten sich in Rom um Anerkennung oder Billigung ihrer Positionen. Und immer wieder suchten die Bischöfe in Rom Unterstützung und Schutz, wenn ihre Rechte und ihre Stellung bedroht wurden⁶⁶.

Der Rechtsprimat entwickelte sich auf der Grundlage der Lehrhoheit. Das ist bedeutsam. Der Rechtsprimat steht im Dienst der Lehre. Von großer Bedeutung ist in dieser Entwicklung die Anrufung des römischen Bischofsstuhls durch die afrikanische Kirche im pelagianischen Streit. Damals schrieb Papst Innozenz I. (+ 417) der afrikanischen Kirche: „Ihr habt in der Untersuchung der Angelegenheiten Gottes die Beispiele der alten Überlieferung bewahrt sowie die Kraft unseres Glaubens in wahrer Vernunft Einsicht gefestigt, da ihr der Meinung wart, dass eure Sache unserem Urteil vorgelegt werden sollte, wohl wissend, was dem Apostolischen Sitz gebührt. Von ihm ist ja jede Bischofschaft (der Episkopat) überhaupt und die ganze Autorität, die sich an diesen Namen knüpft, ausgegangen“⁶⁷. Mit Bezugnahme auf eben diese Entscheidung des Innozenz erklärt Augustinus (+ 430) in einer Predigt: „Es sind nun vom apostolischen Stuhl Erlasse gekommen, die Sache ist erledigt“⁶⁸.

Was die Entfaltung des Petrusprimates in den ersten Jahrhunderten förderte, das war der Kampf um die Reinerhaltung des Glaubens. Zudem wurde die Sonderstellung des römischen Bischofs von diesem zunächst weniger für sich reklamiert, als dass sie ihm von außen her angetragen wurde.

In der Durchsetzung des Primatsanspruches durch Rom gab es nicht wenige Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen, vor allem im Osten⁶⁹. Dabei wurde jedoch der Anspruch stets festgehalten, auch dann, wenn seine praktische Durchsetzung gänzlich unrealistisch erscheinen musste.

Unter Papst Leo dem Großen (+ 461) zeigt es sich, wie die rechtlich-primatiale Stellung des Papstes in der Kirche auch in den weltlich-politischen Bereich hineinwirkte. Das führte in den folgenden Jahrhunderten zur weltpolitischen Ausformung des Petrusamtes. Dadurch wurde die Macht dieses Amtes ungemein gestärkt. Die äußere Stärkung wurde indessen zu einer ernstesten Gefährdung für die innere Substanz des Amtes.

Unverkennbar erfolgte die praktische Ausübung des Anspruches der römischen Bischöfe im ersten Jahrtausend anders als im zweiten Jahrtausend, speziell im Mittelalter, weniger monarchisch und weniger absolut. Ein nicht unbiblisches Synodal- und Kollegialsystem bot hier weithin ein gewisses Gegengewicht. Nach dem ersten Jahrtausend verschob sich die Balance zwischen dem Primats- und dem Synodalprinzip zu Gunsten einer vorzugsweisen monarchischen Ausübung des Primates. Da verstand man die Kirche dann mehr als eine absolute Monarchie, in Fortsetzung und Erfüllung des Imperium Romanum und der religiösen Idee des augustianischen Gottesstaates. Das provozierte im ausgehenden Mittelalter, im 15. Jahrhundert, den Konziliarismus, speziell angesichts des bedenklichen Verfalls des Papsttums.

In der durch das Konzil von Trient eingeleiteten Reform erhielt das niedergesunkene und verweltlichte Papsttum der Renaissance eine neue geistliche Autorität, die sich in der nachtridentinischen Zeit wieder stark zentralisierend äußerte. Der Zug zur Integration und zur Zentralisierung wurde in der Gegenreformation gefördert durch die Auseinandersetzung mit den Folgen der Reformation und in der Aufklärung durch die Ausein-

⁶⁴ Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971, 41-45.

⁶⁵ Ebd., 49.

⁶⁶ Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971, 49-53.

⁶⁷ Papst Innozenz I, Epistula 30, 1 (Henricus Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Freiburg ³²1963, Nr. 217).

⁶⁸ Augustinus, Sermo 130, 131: „Roma locuta, causa finita“.

⁶⁹ Verwiesen sei hier vor allem auf die Päpste Leo den Großen (+ 461) und Gregor den Großen (+ 604).

andersetzung mit den zentrifugalen Kräften der Säkularisierung. Angesichts der Gefahren von außen war ein starkes Papsttum notwendig. Nur so konnte man die Angriffe von drinnen und von draußen neutralisieren⁷⁰.

Das erhält seine besondere Relevanz für die Kirche der Gegenwart, die heute in ihrem Fortbestand größeren Gefahren ausgesetzt ist als in der Zeit der Reformation und der Aufklärung. Wo immer die Kirche sich in einer Krisensituation befindet, da wird die Dezentralisierung zu einer tödlichen Gefahr für sie. Die Gunst des internationalen Status der Kirche und ihrer Ausrichtung auf Rom auch in politischer Hinsicht haben im vergangenen Jahrhundert die nationalsozialistische Diktatur in Deutschland und die kommunistischen Diktaturen in den östlichen Ländern Europas existentiell deutlich gemacht. Noch heute erfahren sie nicht wenige Katholiken in den Ländern, in denen das Christentum verfolgt wird.

Den Höhepunkt der Zentralisierung der Kirche, jener Entwicklung, die durch Reformation und Aufklärung angestoßen wurde, bildete das Erste Vatikanische Konzil mit seiner Definition der des Lehrprimates und des Jurisdiktionsprimates des Papstes. Damit wurden Wahrheiten explizit definiert, die schon immer in der Tradition festgehalten worden waren. Der von daher befürchteten Übersteigerung des Zentralismus und des Isolationismus des Papsttums wurde gegengesteuert durch das Zweite Vatikanische Konzil, wenn es den Gedanken der Kollegialität der Bischöfe untereinander und mit dem Papst hervorhob und forcierte⁷¹.

Die Ausformung des Papsttums zum rechtlichen Universalepiskopat erhielt zwar ihren Anstoß durch die Sorge um die unverfälschte Wahrheit der Lehre, aber sie muss auch im Zusammenhang mit der weltlich-machtpolitischen Gestalt des Papsttums gesehen werden. Daran entzündete sich indessen die Problematik der legitimen Entwicklung des biblischen Petrusamtes besonders stark. Mehr und mehr wirkte sich hier jedoch die Vorstellung aus, dass geistliche und weltliche Macht nicht völlig voneinander getrennt werden könnten. Infolge der Eingriffe in den politischen Bereich glich sich das Papsttum mehr und mehr einer weltlichen Macht an, in seiner Form und in seinem Ausdruck. Das musste verheerende Folgen haben für die Glaubensverkündigung und für den Heilsauftrag der Kirche. Die politischen Tätigkeiten und Händel lenkten die Päpste ab von dem geistlichen Auftrag ihres Amtes, und das Papsttum geriet so in Rivalität und Auseinandersetzung mit dem Kaisertum und mit den aufstrebenden Nationalstaaten, wodurch ein ständiger Konflikt heraufbeschworen wurde, in dem sich dann die beiden Gewalten gegenseitig aufrieben⁷².

Von besonders weittragender Bedeutung war die Verdunklung des biblisch-kirchlichen Petrusamtes durch die Renaissance-Päpste. Sie waren in ihrem Verhalten nicht zuletzt auch eine Folge des inneren Verfalls des Papsttums im 14. und 15. Jahrhundert. Allein, sie verfremdeten die Idee des Papsttums nachhaltig und legten der Kirche eine Hypothek auf, an der sie heute noch schwer zu tragen hat⁷³.

Eine Zeit lang ging die weltlich-politische Ausformung des Papsttums auch nach der Reformation noch weiter, aber in stark reduzierter Form. Zum Abschluss kam sie dann durch das Ende des Kirchenstaates im Jahre 1870, was für die Kirche und das Papsttum ein ungeheurer Segen war⁷⁴.

Es wäre nun ungeschichtlich, wollte man den Bund von „Sacerdotium“ und „Imperium“ als eine totale Verirrung brandmarken. Zu ihrer Zeit hatte sie eine gewisse Berechtigung, ja, in gewisser Weise war sie notwendig zu ihrer Zeit. Faktisch war sie erzwungen durch historische und geistesgeschichtliche Konstellationen, bedingt zunächst durch die politischen Verhältnisse. Sodann war eine Trennung von religiöser und politischer Macht in der alten Christenheit wie im Mittelalter sowohl im Abendland als auch in Byzanz unvorstellbar. Es darf hier nicht übersehen werden, dass die Kirche bei aller Transzendenz an der Kategorie der Geschichtlichkeit teilhat und ihrer epochalen Situationsenge nicht entfliehen kann⁷⁵.

Was sich durchhielt in der Geschichte und als beständig erwies, das ist das besondere Verantwortungsbewusstsein der römischen Bischöfe für die ganze Kirche, das so von keiner Einzelkirche je ernstlich beansprucht oder ausgeübt wurde. Unübersehbar entsteht schon in den ersten Jahrhunderten das Bild von dem römischen Bischof als dem zweiten Steuermann der Kirche nach Christus, dem die „cathedra Christi“ anvertraut ist, weshalb ihm alle Brüder gehorchen sollen. Hier liegen die Wurzeln einer Entwicklung, die dann immer klarer zur rechtlichen Vormachtstellung des römischen Bischofs führte⁷⁶.

Eine „petruslose“ oder „romfreie“ Kirche hat es niemals gegeben. Von Anfang an hat man die Gemeinschaft mit der römischen Kirche für eine Grundforderung des christlichen Glaubens gehalten. Seit der ältesten Zeit, seit den Tagen des Clemens von Rom und des Ignatius von Antiochien⁷⁷, war die römische Kirche sich ihres Vorrangs bewusst, war sie sich dessen bewusst, dass sie die „ecclesia principalis“ sei, mehr oder weniger, und zwar im Hinblick auf das Dogma und die Moral wie auch im Hinblick auf den Kult und die Disziplin. Unübersehbar ist hier das Zeugnis beider Clemensbriefe und der sieben Ignatiusbriefe⁷⁸.

Nach katholischer Auffassung ist zwar die Leitung der Gesamtkirche unabdingbar an die Sukzession des Petrus gebunden, nicht aber an den römischen Bischofsstuhl. Wenn der Primat in allen Jahrhunderten mit Rom verbunden ist, ist dieser Tatbestand nur ein faktischer, nicht ein wesenhafter oder prinzipieller. Gott hat nicht den immerwährenden Bestand der römischen Gemeinde garantiert, wohl aber den immerwährenden Bestand des Petrusamtes. Worauf es ankommt, das ist die Sukzession des Petrus. Deshalb könnte der Primat verlegt werden, etwa wenn die römische Gemeinde zu existieren aufhörte, aber auch aus anderen Gründen. Darum hängt auch der Primat Roms nicht notwendig an dem Aufenthalt des Petrus in dieser Stadt, wenngleich er faktisch ein positives und wertvolles Argument ist für die primatiale Stellung Roms.

⁷⁰ Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971, 49-60.

⁷¹ Ebd., 60.

⁷² Ebd., 60-63.

⁷³ Ebd., 63f.

⁷⁴ Ebd., 64.

⁷⁵ Ebd., 65.

⁷⁶ Ebd., 66f. 70.

⁷⁷ Am Ende des 1. Jahrhunderts und am Beginn des 2. Jahrhunderts.

⁷⁸ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹²1949 (1924), 107f.

Studiert man des Näheren die Geschichte der Päpste, so fällt auf, dass sie in der Majorität ihr Amt im Geist der Demut und der Hingabe und zugleich mit großem Verantwortungsbewusstsein verwaltet haben und dass sie dabei von einem außergewöhnlichen sittlichen Ernst getragen waren. Aufs Ganze gesehen sind es nur wenige Päpste gewesen, die ihr hohes Amt missbraucht haben. Fragwürdige Papstgestalten begegnen uns vor allem im 10. Jahrhundert, im so genannten „saeculum obscurum“, und am Beginn des 16. Jahrhunderts, in der Renaissancezeit, wie bereits erwähnt. Tatsächlich haben die fragwürdigen Papstgestalten die Aufgaben des Papsttums in ihr Gegenteil verkehrt. Sie sind dadurch der Kirche zum Ärgernis geworden bis in die Gegenwart hinein. So ist es verständlich, wenn man noch heute immer wieder auf sie hinweist, wo immer man das Papsttum in Frage stellen oder sich von ihm distanzieren möchte. Gerechterweise muss man hier jedoch unterscheiden zwischen dem Amt und seinen Trägern. Wir zählen den gegenwärtigen Papst Benedikt XVI. als den 268. Nachfolger des heiligen Petrus. Unter den 268 Päpsten gibt es 27 Märtyrer und insgesamt 78 Heilige⁷⁹.

Das Petrusamt ist ein Sonderfall des Amtes in der Kirche. In ihm konkretisiert sich am eindeutigsten und sinnvollsten das Faktum, dass das geistliche Amt zum Wesensbestand der Kirche gehört. Dieses aber wird stets ein Stein des Anstoßes sein, weil der Mensch immer gern auf seine Autonomie pocht, weshalb seine Erwartung eher auf eine charismatische oder pneumatische Kirche geht, denn auf eine rechtlich strukturierte. Vielfach ist man auch geneigt, das Amt in der Kirche als einen überflüssigen Umweg zu Gott, als eine Bevormundung Gottes oder des Menschen zu verstehen. De facto ist es jedoch ein wesentliches Element der Offenbarung Gottes. Grundgelegt ist es in der Sendung der Apostel, in der sich die Sendung Jesu durch Gott fortsetzt. Das hat zur Folge, dass jedes Amt in der Kirche aus der Sendung der Apostel hervorgeht und mit ihr im Zusammenhang steht, dass die Kategorie der Stellvertretung eine Grundkategorie der faktischen Offenbarung ist⁸⁰.

In der apostolischen Sukzession geht es nicht um die Autorität der späteren menschlichen Amtsträger, sondern um die Autorität und Sendung Jesu selbst, die nach dem Willen Gottes in den menschlichen Amtsträgern zeichenhaft lebendig erhalten werden soll. Das Amt hat somit einen quasisakramentalen Charakter in der Kirche. Aus ihm ergibt sich von daher eine Ordnung, die letztlich in der inkarnatorischen Struktur des Heiles gründet. Allgemein ist festzuhalten, dass das Amt der Hervorhebung der Souveränität Gottes im Heilsgeschehen dient, einer Souveränität allerdings, die sich sichtbar an menschliche Ordnungen und Gestalten knüpft, um so dem Menschen in seiner Geschichtlichkeit und Leibhaftigkeit begegnen zu können. Daraus erklärt sich der Terminus „Hierarchie“, der ja zunächst nicht „heilige Herrschaft“ bedeutet, sondern „heiliger Anfang“ oder „heiliger Ursprung“.

Im Repräsentations- oder Stellvertretungsgedanken ist der Gedanke der Vermittlung des Heiles eingeschlossen. In der faktischen Heilsordnung ist das Heil mittlerisch, in ihr begegnet es uns stets als vermitteltes Heil. Das gilt bereits für das Alte Te-

stament. Das muss nicht so sein, aber faktisch ist es so. Nach dem Willen Gottes ist der Heilsvorgang kein rein individuelles subjektives Geschehen, bei dem zuletzt jeder sich selber Priester, Hirt und Lehrer sein könnte und die sichtbare Mittlerrolle Christi nicht mehr in Erscheinung träte, sondern ein objektives Geschehen auf dem Fundament der Repräsentation und der Stellvertretung.

Das kirchliche Amt liegt letzten Endes in der Konsequenz des zentralen Geheimnisses der Inkarnation. Wer das Amt ablehnt, müsste konsequenterweise auch das Inkarnationsgeheimnis und mit ihm jede Form von Heilsvermittlung ablehnen, er müsste in Jesus von Nazareth nur einen Propheten sehen und nur noch Gott und die unmittelbare Verbindung des Menschen mit ihm gelten lassen. In der Tat zeichnen sich heute Tendenzen zur Überwindung der hier vorliegenden Inkonzistenz ab, wenn man mit der Leugnung des Amtes in der Kirche auch zur Preisgabe des Inkarnationsgeheimnisses, zur Leugnung der Mittlerstellung der zweiten Person der Trinität und zur Aufgabe der historischen Erscheinung Jesu und des geschichtlichen Christuseignisses in der Welt kommt, zunächst faktisch, dann auch theoretisch. Wenn Jesus von Nazareth nur noch ein gewöhnlicher Mensch ist, dann wird de facto das Amt von seinem Ursprung her untergraben.

Das eigentliche Skandalon im Autoritätsanspruch des Amtes liegt nicht in diesem selbst, sondern in seinem Missbrauch. Dem kann man nur begegnen durch das stete Bemühen um die pneumatische Ausübung des kirchlichen Amtes, um seine Ausübung in der rechten Gesinnung, im Geiste Jesu.

Das Petrusamt ist als solches tief eingebettet in der amtlich verfassten Kirche und organisch verwurzelt im Amt der Apostel, dem eigentlichen und grundlegenden Amt in der Kirche, das sich in seiner Fülle in den Bischöfen fortsetzt. Alles, was das Petrusamt bringt, ist irgendwie schon im apostolischen Amt der Kirche als einer zeichenhaften Fortsetzung der Sendung Christi angelegt. Von daher macht es dessen Wesen urbildlich in besonderer Weise manifest. Wird im Apostelamt allgemein die mittlere Struktur des Heiles sichtbar, so im Petrusamt das mittlere Haupt-Sein Jesu. Darin liegt letztlich die Eigentümlichkeit dieses Amtes, in der zeichenhaften Darstellung des mittlerischen Hauptseins Jesu⁸¹.

Dabei leitet sich die spezifische Aufgabe und Wirksamkeit des Papstes her von seiner Hirten- und Lehrvollmacht. Sie geht nicht aus dem Wesen dieser Vollmacht hervor – der Papst kann nichts anderes lehren als die Bischöfe, und er hat als Hirt nur Anteil an der einen und selbigen Hirtenvollmacht Christi –, sondern aus ihrem Umfang: Der Papst übt die Hirten- und Lehrvollmacht über die ganze Kirche aus, die Bischöfe nur über ihre jeweilige Teilkirche. Der Sinn dieser auf das Ganze gehenden Vollmacht liegt in der Einigungs- und Einheitsfunktion ihres Trägers. Aus dieser Aufgabe ergeben sich der Universalepiskopat und der Lehrprimat in der spezifischen Form der Infallibilität. Dabei ist die Wahrheit der Lehre das Fundament, der Weg und das Ziel der Einheit. Der Universalepiskopat wurzelt im Lehrprimat, geschichtlich und vom Wesen des Petrusamtes her. Von Anfang an verstanden sich die römische Gemeinde und der römische Bischof von der Einigungs- und Einheitsfunktion

⁷⁹ Vgl. ebd., 57.

⁸⁰ Vgl. 1 Clem 42.

⁸¹ Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 69-77.

her, wie im Vorausgehenden gezeigt wurde. Stets hat sich das Papsttum als Dienst der Einheit verstanden, auch wenn dieser Dienstcharakter manchmal durch menschliches Herrschaftsgebaren oder Machtstreben verdunkelt wurde. Aber die Versuchung der Macht gehört nun einmal zum Menschsein des Menschen dazu.

Die Einigungsaufgabe des Petrusamtes ist nicht rein formal und äußerlich auf die Erhaltung einer intakten äußeren Organisation gerichtet, sondern auf Christus, den Offenbarer und Lehrer der Wahrheit. Dadurch wird die Verbindung zwischen der Jurisdiktion und der Lehrvollmacht des Papstes deutlich sowie seine spezifische Prärogative der Infallibilität oder der Irrtumslosigkeit⁸².

Die Reformatoren wandten sich in erster Linie gegen das Papsttum. Ihr Protest richtete sich primär gegen die Kirche als Papstkirche, und zwar von Anfang an. Martin Luther (+ 1546) war voll des Misstrauens gegenüber dem Papsttum, zunächst gegenüber seinem konkreten Vertreter, dann aber schon bald auch gegenüber dem Papsttum als solchem. Wiederholt hat er den Papst als den Antichrist bezeichnet. Zum ersten Mal begegnet uns diese Charakterisierung des Papstes bei ihm im Dezember des Jahres 1518, in unmittelbarer Nachbarschaft des Turmerlebnisses⁸³. Aus der späteren Datierung des Turmerlebnisses ziehen manche den Schluss, dass nicht das Erlebnis des gnädigen Gottes das „punctum mathematicum“ in der Entwicklung Luthers zum Reformator gewesen sei, sondern sein wachsendes Misstrauen gegenüber der Kirche, gegenüber der sichtbaren Kirche, und gegenüber ihrer Autorität, wie sie speziell im Papsttum hervortrat.

Allein, die Herabminderung der päpstlichen Autorität und der massive Protest gegen sie sind nicht ganz neu bei den Reformatoren. Vorgebildet wurden sie bei dem Franziskaner-Minoriten Wilhelm von Ockham und in jener philosophischen Richtung, die wir den Nominalismus nennen. Wilhelm von Ockham, geboren um 1285 in Ockham in der Grafschaft Surrey in England, gestorben 1347 in München, Philosoph, Theologe, Staatstheoretiker und Kirchenpolitiker, begann seine akademische Lehrtätigkeit 1317 in Oxford, wechselte von dort 1320 an das Studienhaus der Franziskaner in London, wurde dann aber bald der Häresie angeklagt und verfeindete sich in dem Armutsstreit mit dem Papst, der ihn exkommunizierte. Nicht nur im Hinblick auf die negative Sicht des Papsttums sind Wilhelm von Ockham und die Nominalisten als Repräsentanten der Spätscholastik geistige Vorläufer der Reformation, auch im Hinblick auf die Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung sowie im Hinblick auf deren Sakramentenlehre und deren Gotteslehre. Ockham und die Nominalisten dachten antiinstitutionell, und sie behielten die Irrtumslosigkeit allein der Schrift vor. Nach Ockham ist weder der Papst irrtumslos, noch sind es die Konzilien nach ihm. Irrtumslos ist für ihn allein die Heilige Schrift. Sein Vertrauen gilt nicht mehr dem kirchlichen Lehramt, er setzt lediglich auf die Heilige Schrift. Mit Nachdruck erklärt er auch, ein häretischer Papst könne von den katholi-

schen Fürsten abgesetzt werden. Die Erniedrigung der päpstlichen Autorität ging bei ihm, wie später bei den Reformatoren, Hand in Hand mit der Erhöhung der weltlichen Macht. Von daher wird es verständlich, wenn Luther später den christlichen Adel auffordert, für die Besserung der Christenheit einzutreten. Bei Wilhelm von Ockham begegnet uns bereits der spiritualistische Kirchenbegriff der Reformatoren und deren mangelhaftes Verständnis für das inkarnatorische Prinzip in der konkreten Geschichte des Heiles⁸⁴.

Die Haltung des Misstrauens gegenüber dem Papsttum ist bis heute charakteristisch für alle Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, im reformierten Christentum, aber auch im Luthertum, obwohl vieles an äußerer Polemik in der Gegenwart der Vergangenheit angehört. Geblieben ist hier die grundlegende Ablehnung des Papsttums um der Reinheit des christlichen Glaubens willen. Anfreunden kann man sich in diesem Milieu gegebenenfalls mit einem Petrusamt, das sich rein pragmatisch legitimiert, was sicherlich ein positives Ergebnis der Ökumene ist. Dabei ist man sich dessen bewusst, dass die Anerkennung eines dogmatischen und von Christus gestifteten Petrusamtes die protestantische Identität aufs Spiel setzen würde.

Der nach außen hin auf jeden Fall moderater gewordene reformatorische Protest gegen die Papstkirche findet heute seinen Ausdruck vor allem in der Ablehnung typisch katholischer Bräuche oder in der Ablehnung solcher Bräuche, die man traditionellerweise als typisch katholisch ansieht, wenn man es etwa ablehnt zu knien, sich zu bekreuzigen oder zu fasten, oder wenn man in der reformatorischen Tradition nur selten den Kindern den Namen Maria gibt⁸⁵.

Hier ist auch an das Gebet in der lateinischen Sprache zu erinnern. Der Verfasser dieser Studie betet häufiger die Vesper mit einem bewusst evangelischen Christen, der ein humanistisches Gymnasium besucht und einige Semester evangelische Theologie studiert hat. Am Anfang konnte er ihn dafür gewinnen, die besagte Hore in lateinischer Sprache zu beten, wie er es gewohnt war. Aber schon bald protestierte der Protestant vehement gegen das Latein und machte das Gebet in deutscher Sprache zur „conditio sine qua non“, ohne dass er seinem Gastgeber dafür eine Begründung angeben konnte.

Die Ablehnung des Papsttums ist bei den reformatorischen Christen tendenziell. Das besagt nicht, dass es bei ihnen nicht auch immer wieder einzelne Stimmen gegeben hat, die Sympathien für das Papsttum bekundet und sehr positiv über es geurteilt haben. So äußert sich etwa der niederländische Protestant Hugo Grotius (+ 1645) – er wurde vor allem bekannt durch sein groß angelegtes Werk „De veritate religionis christianae“ – sehr positiv über das Papsttum, wenn er einmal feststellt: „Ohne Primatialgewalt in der Kirche ist kein Ende der Kontroversen“. Wie weit er das pragmatisch versteht, sei dahingestellt. Immerhin lesen wir bei ihm an einer anderen Stelle: „Da ich von Jugend auf in der Heiligen Schrift unterwiesen wurde und solche Lehrer gehabt habe, die in der Heiligen Schrift nicht einig gewesen sind, habe ich leicht Christi Willen erkannt, dass alle, die von ihm genannt und durch ihn selig werden wollen, unter sich

⁸² Ebd. 77-82. Besser ist es, hier von Irrtumslosigkeit zu sprechen als von Unfehlbarkeit, da dieser Terminus weniger belastet und weniger missverständlich ist.

⁸³ Martin Luther, Brief an W. Linck vom 18. Dezember 1518: WA I, S. 270, 12.

⁸⁴ Vgl. Uta Ranke-Heinemann, Der Protestantismus. Wesen und Werden, Essen ²1965, 16-18.

⁸⁵ Ebd., 24.

eins seien, nicht im Herzen allein, sondern auch in der sichtbaren Gemeinschaft⁸⁶.

In der Gegenwart hat die Ablehnung des Papsttums eine Ausweitung erfahren über die Grenzen der Reformatoren hinaus, nicht nur bei jenen, die das Christentum als solches ablehnen, sondern auch bei vielen innerhalb der Kirche. Darf man daraus den Schluss ziehen, dass das Papsttum die eigentliche Stärke der Kirche darstellt, das entscheidende Bollwerk gegen die innere Aushöhlung des Christentums?

⁸⁶ Hugo Grotius, *Votum pro pace Ecclesiae*, Dit VII (Opera theologica, t. IV [Ed. Basileae 1732], p. 658). Der Basler Ausgabe der Opera theologica geht im Jahre 1679 eine Ausgabe der theologischen Werke des Autors in Amsterdam voraus.

⁸⁷ Thomas Morus, *Responsio ad Lutherum*, c. 10.

Nicht nur die Reformatoren begegnen dem Papsttum konstitutionell mit großem Misstrauen, auch bei den orthodoxen Kirchen ist das Misstrauen gegenüber dem Papsttum abgrundtief. Die Ablehnung des Papsttums ist bei ihnen die eigentliche Grund ihrer Existenz, mehr noch als das bei den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften der Fall ist.

Thomas Morus (+ 1535) hat einmal erklärt, es gebe „keinen Feind des Christentums ... der nicht den Heiligen Stuhl gründlich“ hasse „und keinen Feind Roms, der nicht früher oder später auch an der christlichen Religion zum Verräter“ werde⁸⁷. Die Aussage mag ein wenig polemisch klingen, der katholische Christ wird sich ihrem Wahrheitsgehalt jedoch nicht entziehen können.

*Prof. Dr. Joseph Schumacher
Merianstr. 21
79104 Freiburg i. Br.*

WALTER HOERES

Wehmut und Dank

*Invia virtuti nulla est via.
Unwegsam ist kein Weg für den Tapferen.
Ovid, Metamorphosen 14, 113*

Zu den großen, weil einflußreichen und von tiefer Liebe zur unaufgebbaren Tradition getragenen Bewegungen, die sich in den letzten Jahrzehnten der Selbstzerstörung der Kirche in den Weg gestellt haben, gehört ganz sicher die Una Voce Vereinigung. Nicht zuletzt ihrem unermüdlischen Einsatz in rund zwei- und vierzig Jahren ist es zu danken, daß mit dem Motu proprio *Summorum Pontificum* die hl. Messe und die übrigen Sakramente wieder in der alten Form gefeiert werden können. Dabei hatte die Vereinigung das Glück, von charismatischen Persönlichkeiten geführt und inspiriert zu werden. Ich erinnere mich noch gut an Albert Tinz (+ 1987), der zu den ersten und engagiertesten Männern der Una Voce gehörte und mit seiner besonderen Mischung von überschäumenden Temperament und ruhiger, kirchenpolitischer Besonnenheit den Grundstein für die Erfolge und die Resonanz der anfangs kleinen Bewegung legte. Mit ihm und der Baronin von Gagern besuchte ich damals Kardinal Höffner, um bei ihm um Verständnis für unsere Anliegen zu werben. Das etwa einstündige Gespräch verlief bei allem Wohlwollen des Kirchenfürsten doch recht zähflüssig, bis Albert Tinz der Geduldsfaden riß und er eindringlich auf die zahlreichen blasphemischen Meßfestivals, Fastnachtmessen und dergl. hinwies. Darauf meinte der Kardinal, wo er hinkomme, würde die hl. Messe immer würdig gefeiert!

Die Una Voce verdankte ihre Erfolge nicht zuletzt den großen Tagungen, die dann unter Leitung des charismatischen Eric de Saventhem, der zusammen mit seiner ebenfalls ungemein engagierten Gattin die Gemeinschaft führte, in Düsseldorf und später in Köln stattfanden und bei denen der ebenfalls um die Ziele der Gemeinschaft hochverdiente Pfarrer Joachim Zimmermann die hl. Messe im alten Ritus zelebrierte. Unvergeßlich ist vor allem die große Tagung in Köln, bei der Kardinal Sticker zusammen mit den Mitgliedern und Förderern der Una Voce das Pontifikalamt feierte. Als de Saventhem, der mit unseren Anliegen bis zu Kardinal Benelli vordringen konnte, altersbedingt die Stabführung abgeben mußte, gelang es der Una Voce, in Botschafter Helmuth Rückriegel einen ebenbürtigen Nachfolger zu finden.

Mehr noch als die großen Tagungen hat die Una Voce Korrespondenz (abgekürzt UVK) zur Breitenwirkung der Gemeinschaft beigetragen. Die Zweimonatsschrift, die in der allerletzten Zeit dann als Quartalsschrift erschien, wurde von Albert Tinz begründet, der sie dann seinem Nachfolger Dr. Rudolf Kaschewsky anvertraute, dem zweifellos das Hauptverdienst am Erfolg und an der Durchsetzungskraft der Bewegung zukommt. Der Hochschullehrer Kaschewsky ist Schüler des bekannten Indologen Paul Hacker, der zum Katholizismus konvertierte und dem wir eine ganze Fülle von wissenschaftlich hochstehenden Beiträgen zu theologischen Fragen, etwa zu der ambivalenten Deutung der hl. Messe als „Herrenmahl“ und sodann das großartige Werk : „Das Ich im Glauben bei Martin Luther“ ver-

danken, das in der Ökumenismus - Euphorie der Nachkonzilszeit wie die Faust aufs Auge wirkte.¹ Ohne Übertreibung kann man sagen, daß Hacker, mit dem ich befreundet war, ein Opfer des Konzils geworden ist. Schon herzkrank hat er sich die Selbstzerstörung der Kirche so sehr zu Herzen genommen, daß er dann nach einem neuen Herzinfarkt starb.

27 Jahre lang hat nun Dr. Kaschewsky mit nie versagendem Elan und imponierender Sachkunde die Zeitschrift redigiert und herausgebracht, wobei nur der Insider ermessen kann, welcher kräftemäßige und zeitliche Aufwand damit heute allein durch periphere Dinge wie den Verkehr mit Firmen, Behörden, Versand- und Zahlungswesen verbunden ist. Oft genug ist es gesagt worden: während die sogenannten „fortschrittlichen“ Kräfte alle kirchliche Unterstützung genießen konnten und in gut gepolsterten Akademien und Fakultäten hofiert wurden, waren und sind die „konservativen“ Kräfte – um diesen schablonenhaften Ausdruck zu gebrauchen – ganz allein auf sich gestellt. Freilich gelang es Kaschewsky, hervorragende Mitarbeiter zu gewinnen. An erster Stelle sei hier an Prof. Georg May erinnert, der mit seinen zahlreichen unbestechlichen Analysen der neuen Theologie und ihrer Uminterpretation der Glaubenswahrheiten, der katastrophalen Situation der Religionsbücher usw. einer der führenden Warner in dieser Zeit der Dürre geworden ist.² Aber auch Dr. Andreas Schönberger, der uns immer wieder die so ähnliche und vielleicht noch katastrophalere Situation der Kirche in Frankreich nahebrachte, sodann P. Athanasius Kröger OSB, Msgr. Ulrich Paul Lange, später Heinz-Lothar Barth, David Berger und viele andere wurden von Kaschewsky herangezogen und ließen die UVK zu einem weit beachteten Organ werden, das auch in Rom eifrig gelesen wurde.

Natürlich blieben die Angriffe nicht aus. Wenn Pius XII. die „Müdigkeit der Guten“ beklagte, so würden wir vielmehr nach so langen kirchenpolitischen Erfahrungen noch viel mehr von der „Uneinigkeit der Guten“ sprechen, wenn wir uns einmal in der Abwandlung des Pius-Wortes so bezeichnen dürfen, ohne dem Pharisäismus zu verfallen. Noch kürzlich wurden Kaschewsky und dem Verfasser dieser Zeilen von einem Hardliner, der sich der Piusbruderschaft zurechnet, dem Mathematiker Dr. Wolfgang Schüler aus Wiesbaden, in einem von der Actio Spes Unica in Hattersheim unterstützten Privatdruck vorgeworfen, daß wir für die Religionsfreiheit seien. Dabei liegt es auf der Hand, daß wir selbstverständlich für die Königsherrschaft Christi über die Gesellschaft sind. Absurd, es gerade einem so langjährigen Streiter für die Kirche wie Kaschewsky vorzuwerfen, daß er hier anders denkt – von mir gar nicht zu reden! Die Frage, die heute einfach unabdingbar ist, ist einfach *die*, wo die Grenzen der Erzwingbarkeit in einer säkularen Gesellschaft liegen! In der gleichen Schrift werde ich aufs heftigste von Schüler attackiert, weil ich seine Arbeit „Zur subsistit-in-Lehre des Konzils“ in der Una Voce Korrespondenz kritisch rezensiert habe.³ Aber auch mit dieser Kritik hat Dr. Schüler der Piusbruderschaft einen Bärendienst erwiesen. Denn wenn es bei den theologischen Gesprächen mit der Bruderschaft, die

jetzt in Rom stattfinden, überhaupt zu einer Einigung kommen sollte, dann kann sie allenfalls darin bestehen, daß Rom in einigen erläuternden Erklärungen, wie dies damals „Dominus Jesus“ gewesen ist, mißverständliche Passagen der Konzilstexte klärt: *nicht* aber darin, daß die Konzilstexte selber geändert werden. Wie immer unsere Konzils-Astrologen die Entstehungsgeschichte des „subsistit“ interpretieren mögen: durch „Dominus Jesus“ ist der Streit darum gegenstandslos geworden und das hätte Schüler berücksichtigen müssen.

Nunmehr wird die Una Voce Korrespondenz zunächst eingestellt. Nach den vielen Jahren unermüdlichen Einsatzes will sich Dr. Kaschewsky endlich der Fülle von Projekten widmen, die aus seiner wissenschaftlichen Tätigkeit an der Universität Bonn hervorgegangen sind. Ob sich ein Nachfolger als Schriftleiter finden wird, ist noch völlig offen und nach meiner Kenntnis der Situation eher unwahrscheinlich. Diese ist durch eine gewisse Resignation gekennzeichnet: eine Müdigkeit, die an die Stelle der Aufbruchsstimmung getreten ist, die auch die konservativen Kräfte nach dem Konzil getragen hat und die beispiellose Leistung ermöglichte, für die wir Kaschewsky an dieser Stelle von Herzen danken. Wir danken ihm dafür, daß er uns immer wieder die Möglichkeiten gegeben hat, unserem gequälten Herzen Luft zu machen und unsere Stimme in einer so vorzüglichen Zeitschrift zu erheben, die er in nimmermüder Arbeit zu einem angesehenen Organ im Streit um die Wahrheit gemacht hat. Viele und gerade die Treuesten werden ihm von Herzen danken und nach unserer bescheidenen Meinung ist ihm auch der Dank des Himmels, nicht aber der der Amtskirche gewiß. Mögen ihm noch viele Jahre fruchtbaren Schaffens vergönnt sein! Videant consules!

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

Dr. Dr. David Berger, Kaesenstr. 28, D-50677 Köln

E-mail: b08031968@googlemail.com

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., Bataverweg 21, 53117 Bonn,

Email: theologisches@novaetvetera.de, Telefax: 0228 - 676209

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):
Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)
Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)**

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF

Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Wir sind angewiesen auf Ihre Jahresspende von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165

¹ Paul Hacker: Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Graz-Wien-Köln 1966; 3. Aufl. Bonn, nova & vetera 2009.

² Vgl. dazu u.a. Georg May: Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche. Sonderdruck der UVK Ausgaben 13.Jg. Heft 1-2; Jan.-April 1983.

³ UVK 38. Jg. 4. Quartal 2008.

Traurige Anthropozentrik über die wahre Freude an der Welt

In contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem: et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divina et futurae beatitudinis gaudent.

In der Betrachtung der Wahrheit besteht ein sehr großes Ergötzen. Jedes solche Ergötzen aber lindert den Schmerz. Und so mildert die Betrachtung der Wahrheit Trauer und Schmerz; das um so mehr, je vollkommener jemand Liebhaber der Weisheit ist. Darum schöpfen die Menschen in ihren Trübsalen Freude aus der Schau des Göttlichen und der zukünftigen Glückseligkeit.

Thomas v. Aquin. S.th. I, II q. 38 a.4

Im neuen Heft der Jesuiten geht es unter dem Titel „Gesichter der Zeit“ wieder einmal um den Menschen.¹ Worum, so könnte man nach der anthropozentrischen Trendwende fragen, die nach dem Konzil einsetzte, sollte es auch sonst gehen? Das Heft, das unter dem Arbeitstitel „Gesichter der Zeit“ mit den unterschiedlichsten Biographien Menschen zu Wort kommen läßt, wird vom Provinzial P. Stefan Dartmann SJ mit der Bemerkung eingeleitet: „Im Dialog mit den Menschen und im Dienst an den Menschen – so verstehen wir Jesuiten unseren Einsatz“. Man wird es uns, die wir in einer Jesuitenpfarre groß geworden sind und es noch lange bis nach dem Konzil immer mit Jesuiten zu tun hatten, nicht verargen, wenn wir die Frage stellen, wie wohl die Arbeits- und Auftragsbeschreibung vor fünfzig oder sechzig Jahren ausgesehen hätte. Damals hätte der Provinzial ganz sicher geschrieben, daß es der so rumreichen Gesellschaft Jesu in erster Linie um die Ehre Gottes und um die Rettung der Seelen gehe. Man wird einwenden, daß sich darin auch heute nichts geändert habe. Nur die Akzente haben sich verschoben und *genau* das ist der Punkt. Auch die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts hat nicht unbedingt und nicht in all ihren Spielarten den Glauben geleugnet. Auch sie hat nur die Akzente verschoben und zwar so, daß nunmehr die Verherrlichung Gottes und unser übernatürliches Leben in den Hintergrund trat und das irdische Dasein und sein Wohl immer mehr zum Sinnziel aller Dinge wurde.

Die anthropozentrische Wende hat zur Verarmung der Gottesdienste geführt, die nun nicht mehr die unendliche und unbegreifliche Majestät Gottes und das Sühnopfer, das wir durch seinen Sohn darbringen, in den Mittelpunkt stellen und damit schon einfach als selber geheimnisvolles Schauspiel vor dem Angesichte Gottes faszinieren. Sie erscheinen vielmehr leider schon so oft als nüchterne religiöse Gemeinschaftsfeiern, deren Redseligkeit nicht zuletzt auch der Festigung des Gemeinschaftsbewußtseins dienen soll.² Gerade die Fürbitten zeigen

nicht selten die neue Armut der Verkündigung und der Pastoral. Immer wieder geht es um die gerechte Gesellschaft, einsichtsvolle Politiker, Toleranz und gegenseitiges Wohlwollen und der mitmenschlich sanfte Touch dieser Bitten kommt nicht selten in dem abschließenden Wunsch des Seelsorgers zum Ausdruck, in dem er uns einen „netten Sonntag“ wünscht und die Gemeinde applaudiert, als säße man im Konzertsaal! Doch um das, worum es eigentlich und im absolut entscheidenden Sinne geht, um unser Seelenheil, wird kaum mehr gebetet. Nicht überraschend, aber doch bestürzend ist es, wenn wir in diesem Zusammenhang vom neuen Rituale „Die kirchliche Begräbnisfeier“ lesen: „Es wird nicht deutlich, warum es auch ... notwendig ist, für die Verstorbenen zu beten, was immerhin erwähnt wird, aber unbegründet im Raum stehen bleibt ... Von der Notwendigkeit dieser auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil (LG 50) hervorgehobenen Entsühnung der Verstorbenen durch Begräbnismesse und kirchliches Begräbnis ist nicht die Rede, geschweige denn vom Purgatorium, vom Ablass und von dem Meßstipendium für Verstorbene“.³

Betrachten wir diese Entwicklung, in der die Kirche Gottes immer mehr in Gefahr gerät, die Züge einer Einrichtung zur Daseinsfürsorge anzunehmen, dann spiegelt sich in ihr die neuzeitliche Denkform und Anschauung der Welt wider, die Max Horkheimer in seinen immer noch lesenswerten Aufzeichnungen: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ so eindringlich beschrieben hat.⁴ Nun ist nicht mehr die Anschauung, die Kontemplation der Königsweg der Erkenntnis. Mit ihr, der einfachen Anschauung, die auf das Ganze gerichtet ist, das als solches mehr ist als die Summe seiner Teile, also mit der „simplex apprehensio, wie sie der hl. Thomas nennt, beginnt ja die Ergründung der Sache, um schließlich in die Erkenntnis ihres Wesens zu münden, die ebenfalls nichts anderes als geistige Anschauung und damit Gegenwart der Sachverhalte ist, nach denen wir fragen. Darüber hinaus ist die Kontemplation als Teilnahme an dem, was sich aufgrund seiner inneren Bedeutung und seines Ranges in der Ordnung der Dinge zu schauen lohnt, die höchste Erfüllung des Menschen, wie ja auch seine Seligkeit in der Anschauung und Liebe Gottes besteht.

Wie Horkheimer – freilich ohne die theologische Bedeutung der Frage zu berücksichtigen – dazu bemerkt, hat die Neuzeit seit dem Rationalismus und der Aufklärung immer mehr das Gespür für diesen Charakter der Erkenntnis als Anschauung verloren. Ganz sicher liegt dies auch daran, daß in den mathematischen Naturwissenschaften und den empirischen Wissenschaften überhaupt, die unser Leben immer mehr bestimmen, nicht so sehr die Intuition, das Verstehen, sondern vielmehr das rationale aufspürende und schlußfolgernde Denken gefragt ist. Aber der eigentliche Grund dafür ist darin zu suchen, daß die so sehr auf das Diesseits und den innerweltlichen Fortschritt fixierte Mentalität nur noch das als sinnvoll gelten läßt, was ei-

¹ Jesuiten. Heft 2009/4.

² Vgl. dazu vom Verf.: Gottesdienst als Gemeinschaftskult (Distinguo I) Siegburg 1992.

³ Die Tagespost vom 17. 11. 2009 S. 6.

⁴ Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt/M. 1967.

nen produktiven Nutzen bringt. Daher wird nun an alle Dinge die Frage gestellt, wozu sie denn eigentlich gut seien, so daß nach der berühmten und von uns hier bereits an anderer Stelle zitierten Formulierung Horkheimers das Reich der Mittel immer größer und das der Zwecke oder menschlichen Erfüllungen immer kleiner wird. Die Konsequenz ist einfach die, daß man für die Ruhe der Anschauung und ihr kontemplatives Verweilen keine Ruhe mehr hat, sondern der spärende Blick immer schon über den Gegenstand hinaus nach dem sucht, wozu denn auch er eigentlich gut sein soll.

Daß die Verkündigung diesem Sog des rationalen, ständig auf neue Nutzbarkeit aller Dinge erpichten Denkens keineswegs widerstanden hat, zeigt sich an den vielen Genitiv-Theologien, die in der Nachkonzilszeit aus dem Boden geschossen sind. In all diesen Theologien der Zukunft, der Befreiung, der Arbeit, der gerechten Gesellschaft tritt unser eigentliches himmlisches Ziel als „Jenseits“ zurück und damit auch die Mahnungen des Apostels: „was sind die Leiden dieser Welt verglichen mit der künftigen Herrlichkeit!“. Zuerst, darin besteht die Akzentverschiebung, komme es darauf an, die diesseitigen Zustände zu ändern. Das sei die wahre Sache Jesu! Die Konsequenz ist jenes bedauerliche Schwanken in den Lehre von den letzten Dingen, der Eschatologie, das wir in diesen Spalten schon eingehend beschrieben haben.⁵

Die Konsequenz ist aber auch der Wegfall jener bildhaften „metaphorischen“ Erkenntnis, die uns in der Welt, in ihrer Schönheit und ihrem Glanz immer neue Hinweise, Fingerzeige und – eben! – Bilder der Herrlichkeit Gottes entdecken läßt.⁶

„Metaphern“ sind Bilder und diese bildhafte Erkenntnis entspricht dem Wesen des Menschen zutiefst, dessen Erkenntnis sich im Zusammenklang von Sinneswahrnehmung, veranschaulichender Phantasie und geistiger Durchdringung der sinnfälligen Erscheinung vollzieht, wobei der Verstand dem Röntgenauge vergleichbar in dieser sinnfälligen Wirklichkeit das sichtbar macht, was sie uns eigentlich sagen will und über die Natur der Dinge offenbart. Aus diesem Grunde ist die Zuflucht zur Vorstellungskraft, die uns selbst bei den tiefsten und verwickeltsten Problemen immer wieder „vor Augen führt“ worum es geht, zutiefst menschlich und es ist deshalb auch kein Zufall, daß Christus immer in Gleichnissen und Bildreden zu uns gesprochen hat. Vereinigt sich diese Bild- und Anschauungskraft mit der übernatürlichen und theozentrischen Ausrichtung unseres Glaubens, die eigentlich selbstverständlich sein sollte, dann kommt es zu jener Freude an der Welt, die wir hier meinen und die im eigentlichen Sinne des Wortes katholisch, umfassend ist und sich so sehr von der bemühten Welt-Euphorie unterscheidet, in die so viele seit „Gaudium et Spes“ verfallen sind.

Treffend bemerkt dazu der unvergeßliche Kölner Dogmatiker Karl Feckes, der sich hierin dem großen Matthias Joseph Scheeben anschließt, der uns Werke geschenkt hat, die gerade in der heutigen theologischen Dürre von unschätzbbarer Aktualität sind: „Nimmt man den ganzen Menschen mit allen seinen Bedürfnissen, dann darf man sich wohl dem Urteil Scheebens anschließen: ‚Was insbesondere die symbolische Erkenntnis

angeht, so darf man nicht glauben, daß dieselbe in sich keine wahre Erkenntnis sei, sondern bloß als sinnliche Veranschaulichung der eigentlichen Erkenntnis gelten könne. Denn die Vollkommenheiten der materiellen Kreaturen liefern uns nicht nur Material zu künstlichen Vergleichen mit dem anderweitig Erkannten. Wie sie wesentlich und durch sich selbst ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit sind: so stellen sie auch objektiv und durch sich selbst, jede in einer besonderen Weise, eine vorbildliche göttliche Vollkommenheit als in ihnen erscheinend und durch sie hindurch leuchtend dar. So erscheint die Lieblichkeit Gottes in dem Duft der Blumen, der Süßigkeit des Honigs und dem Wohlklang der Töne, die Immaterialität oder Feinheit der göttlichen Substanz in der Feinheit der Luft und des Lichtes ... So erklärt es sich auch warum die Heiligen so gerne in alle Seiten und Tiefen der sinnlichen Natur sich versenken“.⁷

In dieser Weise können Schönheit und Glanz der Welt, aber auch ihre geheimnisvollen Tiefen und Stimmungen zum jubelnden Hinweis auf Gottes Herrlichkeit werden, wie er etwa im Sonnengesang des hl. Franziskus, aber auch schon in der so unendlich plastischen, von Bildern erfüllten und von Anschauung gesättigten Sprache der Kirchenväter zum Ausdruck kommt. Theozentrik und Freude an der Schönheit und dem über sich hinausweisenden Symbolgehalt und der Geheimnisfülle der Natur gehen hier eine unvergleichliche Verbindung ein. Umgekehrt zeugt die heutige Verkündigung mit ihrer stereotypen Fixierung auf den Menschen, seinen irdischen Status, die „Communio“ und die „Gesellschaft“ von einer unfreiwilligen Entsagung und Dürre, die in den ständigen quälenden Beteuerungen, Gott habe sich auf uns „eingelassen“ und uns „so angenommen, wie wir sind“, von einem geradezu fanatischen Willen zur Nüchternheit und einer merkwürdigen Weltentsagung zeugt: Spiegelbild einer Zeit, die Welt und Natur nur noch als Rohstoff zu immer weiterer Vernutzung ernst nimmt!

Der Vorwurf ist um so berechtigter, als die metaphorische Betrachtung die Welt nicht nur durchscheinend werden ließ im Hinblick auf den Schöpfergott und seine unendliche geheimnisvolle Herrlichkeit und Fülle, sondern sie auch als ständigen anschaulichen Hinweis auf die Heilsgeschichte deuten konnte. So wurde das glutvolle Rot der Rosen, die nicht zufällig im Monat Juni ihre ganze Pracht entfalten, als Hinweis auf das Blut Christi verstanden, das für uns am Kreuz vergossen worden ist und nicht zufällig fand dieser Monat seinen triumphalen Höhe- und Schlußpunkt im Feste des kostbaren Blutes am 1. Juli, das die Buchhalter nunmehr abgeschafft haben. Im Morgenrot verehrten schon die Kirchenväter die Gottesmutter und damit den Aufgang der Sonne, die Christus ist. Nicht zufällig wird das Fest seiner Auferstehung im lichten Frühling gefeiert und ist die dunkle Zeit die des Advents und seiner bangen Erwartung. Vor uns liegt der Hymnus des hl. Alphons von Liguori an die Unbefleckte Empfängnis, in der Maria als die „vollkommene und unbefleckte Taube“ gefeiert wird, „für die dein göttlicher Bräutigam dich selbst erklärt hat“, als der „verschlossene Garten, der der Liebingsaufenthalt Gottes ist, als die versiegelte Quelle, zu welcher der böse Feind nie Zutritt fand“.

⁵ Vgl. dazu vom Verf.: Angepaßte Eschatologie. In: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) Siegburg 2001 S. 13ff.

⁶ Vgl. dazu auch vom Verf.: Lob der Regression. Theologie zwischen Bilderkult und Bildersturm. In: Theologisches Juli /Aug. 2008.

⁷ Karl Feckes: Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung. In: Adolf Dyroff (Hrsg.) Probleme der Gotteserkenntnis, Münster 1928 S. 167.

Man wird hier natürlich sogleich entgegen, das alles seien Äußerungen eines Lebensgefühles, das nicht mehr in unsere Zeit passe, der Romantik oder gar des Barock, der uns nicht mehr anspreche. Immer wenn es darum geht, die Geschichtlichkeit und damit die absolute Wandlungsfähigkeit des Menschen von Epoche zu Epoche herauszustellen, wird auf den Barock gescholten und dies gerade von denen, die für die entsetzliche Verschandelung und Ausräumung der Kirchen nach dem Konzil verantwortlich sind wie auch dafür, daß so viele der neuen Kirchen Konzertsälen und Schwimmhallen nachempfunden sind.⁸ Die Vorwürfe beweisen, wie verkopft und rational wir trotz aller Bekenntnisse zur Welt heute geworden ist. Es geht hier nicht um den Barock, sondern wiederum um die sinnlich-geistige Natur des Menschen, die sich gerade der anschaulichen Natur und daher der Bilder wie einer Himmelsleiter bedient, um so wiederum dem tiefen Symbolgehalt der Welt und damit ihr selbst gerecht zu werden. Dieser über sich hinausweisende transzendente Hinweischarakter der Welt ist es freilich, der die weltfreudigen Theologen stört. Und so ist es kein Zufall, daß immer wieder mit Stoßrichtung gegen Platon, der ihren Abbild-Charakter so eindringlich reflektiert hat, die „Enthellenisierung des Christentums“ von den Progressisten gefordert wurde und immer noch wird.⁹

Zum Wesen des Bildes gehört, daß es seinem Vorbild ähnlich sieht und es eben deshalb widerspiegelt. Ähnlichkeit aber läßt sich nicht rational zergliedern, sondern nur intuitiv und das heißt mit einem einzigen treffsicheren Blick erfassen. Gewiß pflegt man auch Dinge, die allein in einem Merkmal oder Teil übereinkommen, als ähnlich zu bezeichnen, aber diese partielle Gleichheit ist doch nicht eigentlich *das*, was wir mit dem Begriff der Ähnlichkeit meinen. Ob es sich also um passende oder unpassende Bilder handelt, kann man folglich nur durch einen Sprung entscheiden, der auf einfacher Anschauung beruht. Daß die Frühlingslandschaft oder die bunte Wiese im Sonnenschein „lacht“ und damit dem das Lächeln des Menschen verwandt ist: das sehe ich oder ich sehe es nicht. So sind auch im Kunstwerk der über es hinausweisende Sinn, seine Aussage unmittelbar sichtbar und doch bedarf es des richtigen Blickes und geistigen Taktes, um sie zu entdecken.

Doch so unverzichtbar auch das wunderbare Zusammenspiel von Sinnen und Verstand, Weltfreude und Gottverbundenheit für das religiöse Leben ist, so haben die Bilder doch ihre Grenzen. Das gilt vor allem für die Erkenntnis Gottes, der sich naturgemäß wiederum aller Veranschaulichung entzieht, wenn er sich auch auf wunderbare Weise wie die Sonne in ihren Strahlen in der sinnfälligen Welt in vielfacher Brechung reflektiert. Über die anschaulich-metaphorische Betrachtung führt deshalb die analoge Gotteserkenntnis hinaus, die auf der einen Seite mit der absoluten Andersartigkeit Gottes rechnet und auf der anderen Seite doch an einer gewissen, wenn auch eben nur analogen Erkennbarkeit seines Wesens festhält. Deshalb ist es kein Zufall, daß wir in unserem Artikel: „Auferstehung der Scholastik. Zur Lebenskraft ihrer letzten Fragen“ die Lehre von der Analogie des Seins als das Kern- und Herzstück der scholastischen

Philosophie bezeichnet haben.¹⁰ Die Lebenskraft zeigt sich darin, daß auch in dieser scheinbar intrikaten Frage letzten Endes sehr viel, wenn nicht alles auf die geistige Anschauung, die richtige Intuition ankommt, weshalb der Barock-Scholastiker Francisco Suarez (1548-1617), der größte systematische Denker, den die Gesellschaft Jesu hervorgebracht hat, von einer tiefen Verwandtschaft zwischen analoger und metaphorischer Gotteserkenntnis spricht.¹¹ Ja, man kann sagen, daß der ganze anhaltende und Jahrhunderte andauernde Disput zwischen den großen scholastischen Schulen, den Thomisten, Scotisten und Suarezianern letzten Endes um die richtige Verortung dieses anschaulichen Momentes, dieses intuitiven Sprunges in der analogen Gotteserkenntnis kreist.¹²

Analog – und damit sind wir schon wieder beim Thema – sind *die* Begriffe, die wir nicht im gleichen, aber auch nicht in ganz verschiedenem Sinne auf die in Frage kommenden Gegenstände anwenden. Das berühmteste Beispiel dafür ist das schon von Aristoteles gebrauchte von der Gesundheit. „Gesund“ ist in erster Linie unser Leib. Medizin, Gesichtsfarbe und dergleichen nennen wir nur in einem sekundären und abgeleiteten Sinne gesund, weil sie Ursache oder Zeichen der Gesundheit sind. Nun zeigt uns unsere Welterfahrung zweifellos reine, ungetrübte, geistige Vollkommenheiten wie Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe und Verstand, die deshalb auch in Gott als dem Abgrund und der Fülle aller Vollkommenheiten nicht fehlen dürfen. Aber es versteht sich, daß diese Vollkommenheiten in der unendlichen Wirklichkeitsfülle und Einfachheit Gottes nicht in der gleichen, gebrochenen, stückwerkhaften Weise als Qualitäten eines endlichen Geschöpfes vorhanden sein können wie in unserer eigenen Natur und den Dingen dieser Welt. Folglich kann es gar nicht das gleiche bedeuten, wenn wir sagen, daß Gott „weise“ und „gerecht“ ist wie dann, wenn wir diese Begriffe auf unsere eigenen Eigenschaften anwenden. Doch auf der andern Seite können diese Ausdrücke auch nicht etwas völlig verschiedenes bezeichnen, denn Gott *ist* ja wirklich weise und gerecht und im Besitz von Erkenntniskraft und Liebe. Wieder stehen wir hier vor dem Phänomen der Ähnlichkeit, die Unähnlichkeit zugleich ist, wobei das Moment der Unähnlichkeit der Begriffe und Aussagen angesichts der unendlichen Erhabenheit und Entrücktheit Gottes hier allerdings bei weitem überwiegt.

Kardinal Cajetan (1469-1534), den David Berger mit Recht als einen der Höhepunkte in der Epoche der klassischen Thomas-Kommentatoren bezeichnet hat,¹³ macht in seinem berühmten Werk: „De nominum analogia“ auf die unvergleichliche Eigenart des analogen Denkens und Vergleichens aufmerk-

⁸ Vgl. dazu vom Verf.: Nachkonziliarer Bildersturm. Alfred Lorenzers Bilanz. In: Zwischen Diagnose und Therapie (Respondeo 14) Siegburg 2001 S. 80 ff.

⁹ Vgl. dazu vom Verf.: Der Aufstand gegen die Ewigkeit. Kirche zwischen Tradition und Selbsterstörung. Stein am Rhein 2. Aufl. 1987.

¹⁰ In: Theologisches Jan./Febr. 2008.

¹¹ Disputationes Metaphysicae 2, 2 n.22; 28, 3 n.11.

¹² Vgl. dazu: Aloys Goergen: Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin. Speyer 1938; Hampus Lyttkens: The analogy between God and the world. Uppsala 1952; George P. Klubertanz SJ: St. Thomas Aquinas on Analogy. Chicago 1960; Bernhard Montagnes O.P.: La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin. Louvain-Paris 1963; Jose Hellin SJ: La analogia del ser y el conocimiento de Dios segun Suarez. Madrid 1947.

¹³ David Berger: Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart (Editiones Thomisticae) Köln 2001 S. 82.

sam. Nach dem Vorbild des hl. Thomas macht er uns seine Eigenart am einfachen Beispiel mathematischer Verhältnisse klar. So verhält sich zwei zu vier wie acht zu sechzehn. Gleich sind hier nicht die absoluten Zahlen, sondern die Verhältnisse. Übertragen wir das Beispiel auf unser Problem, dann haben wir schon jene Form der analogen Gotteserkenntnis, die nach den meisten Thomisten geeignet ist, die seltsame und gerade deshalb so faszinierende Einheit von vergleichbarer und dennoch radikal unvergleichbarer Ähnlichkeit *und* Unähnlichkeit all unserer Aussagen von Gott zu bestimmen. So verhält sich die Weisheit in Gott zu seinem Sein so, wie sich – eben in gänzlich anderer Art – die Weisheit zu unserem eigenen Sein verhält. So besitzt Gott die Fülle geistiger Erkenntniskraft und dennoch in gänzlich anderer Weise wie wir. Aber um diese Einheit von

Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit zu ermessen, muß ich immer schon in einem Akte einfacher geistiger Anschauung und damit im wohlverstandenen Sinne intuitiv erfassen, *was* es ist, das wir hier vergleichen: Weisheit, Gerechtigkeit oder Liebe. Setzt doch ein jeder Vergleich ein *tertium comparationis*, einen Vergleichsmaßstab voraus. Und damit schließt sich der Kreis unserer Betrachtungen. Denn auch dieses Glanzstück der immerwährenden Philosophie, die Lehre von der *analogia entis*, zeigt uns wieder, wie neben der unmittelbaren sinnfälligen Anschauung auch der Blick unseres Verstandes auf die geistigen Vollkommenheiten, die in ihr auffunkeln und erglügen wie kostbares Geschmeide, zur dankbaren Anerkennung der Welt werden kann, die gerade in ihnen auf die unendliche Fülle der göttlichen Seins verweist.

MATTHIAS VONARBURG

Anima forma corporis.

Läuft Hildegard Thomas den Platz ab?

Die abendländische Aristotelesrezeption, welche ihre Anfänge im 12. Jahrhundert hat¹ und im folgenden 13. Jahrhundert die Forschungsarbeiten der beiden Dominikanermönche Albertus Magnus und Thomas von Aquin massgeblich geprägt hat, markiert ohne jeden Zweifel ein höchst bedeutsames Ereignis der Geistesgeschichte. Hier hat auch die Auffassung der Seele als „(unica) forma corporis“ ihren Ort. Diese vom Stagiriten übernommene Definition begegnet in ihrer lateinischen Formulierung erstmals bei Wilhelm von Auvergne.² Zum rezeptionsgeschichtlichen Durchbruch hat ihr sicherlich Thomas von Aquin verholfen. Überraschend aber ist die Tatsache, dass diese Lehre auch von einer grossen Gestalt des 12. Jahrhunderts vertreten wurde, welche man gemeinhin nicht in der Nähe der Aristotelesrezeption vermuten würde: Hildegard von Bingen (1098-1179). 100 Jahre vor Wilhelm und Thomas hat sie die Seele des Menschen bereits als Form des Körpers verstanden. Mag sie den Gedanken auch noch nicht zu Ende gedacht haben und hinter der Konzeption des Aquinaten weit zurückgeblieben sein, so ist es doch bemerkenswert, dass man diesem Gedanken

im Schaffenswerk dieser bekannten Mystikerin begegnet. Hier drängt sich natürlich die Frage auf, in welcher Beziehung Hildegard zur Aristotelesrezeption gestanden hat. Zwei Möglichkeiten stehen offen: Entweder ist sie Teil derselben oder aber unabhängig von dieser Bewegung zu denken. M.a.W. geht es hierbei darum, ob die Relation in der Aussage „Hildegard und die Aristotelesrezeption“ als inklusive oder exklusive zu denken ist. Diese Fragestellung mag spannend sein – allein aus systematisch-philosophischer Perspektive interessanter ist die Frage der Verhältnisbestimmung der Anthropologiekonzeptionen von Thomas und Hildegard. Obschon beide ihre Ausgangskordinate in der Lehre von der Seele als Form des Körpers haben, so unterscheiden sie sich doch recht stark in ihrem jeweiligen Verständnis vom Wert des Materiellen. Im Folgenden soll I. die hildegardsche Konzeption der Seelenlehre (wie sie in der Schrift *Scivias* dargestellt ist) in gebotener Kürze wiedergegeben werden. Daraufhin wird II. aus diesen Ergebnissen eine Schlussfolgerung gezogen.

In der 4. Schau des ersten Buches der Schrift *Scivias* führt Hildegard folgende anthropologische Charakteristika auf: Die Seele ist Lebensprinzip des Menschen;³ als solches ist sie ein-

¹ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Komet, Frechen (s.a.), 426.

² Fiorenza, Francis P., Metz, Johann B.: Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, 610, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Benziger, Einsiedeln et al. 1967, 584-632.

³ Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1987, 123 (nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler).

gesenkt in den Körper⁴ und daher Prinzip von Wachstum und Bewegung.⁵ Dabei ist alles Körperliche (weil materiell) schlecht.⁶ Dennoch ist die Seele diesen „teuflichen Einflüsterungen“ nicht blindlings ausgeliefert, sondern in ihrem Handeln frei.⁷ Allerdings hemmt die körperliche Begierlichkeit das Vermögen der Seele, und so erkennt sie häufig erst nach vollbrachter Tat, dass sie sich für das Böse entschieden hat.⁸ Somit steht sie in einem permanenten Kampf gegen die niedere Körperlichkeit.⁹ Des Weiteren ist die Seele Formprinzip des Körpers. Als solches durchformt sie den Leib und teilt ihm so die Lebenskraft mit.¹⁰ Weil sie aber nicht körperlich fundiert ist, ist sie nicht vergänglich.¹¹ Insgesamt wird durch diese Schilderung ganz offensichtlich ein Dualismus gezeichnet, wie wir ihn von Platon her kennen. Interessant ist nun aber, was Hildegard darüber hinaus noch aussagt: Anders als Thomas sieht sie die Ursache von Missgeburten nicht in der körperlichen Grundlage, die hinter ihrer eigentlichen Idee zurückbleibt (also nicht genügend durchformt werden konnte), sondern im Moment des Geistes (Intention bzw. Gottesferne der Eltern während der Zeugung).¹² Somit aber kommt der Materie im Denken Hildegards kein Eigenwert zu. In diesem Punkte unterscheidet sie sich markant von der aristotelisch-thomasischen Konzeption des Menschen. Zusätzlich zu den bereits erwähnten Momenten lehrt Hildegard im Kontext der Seelenlehre, dass die Seele nebst ihren höchsten Vermögen (Erkenntnis und Wille¹³) zudem noch über niederere Vermögen verfügt. Diese aber sind nicht gänzlich isoliert von Ersteren zu denken, denn „[o]hne sie sind die übrigen Seelenkräfte einsichtslos und stumpf, wie die Speise ohne Salz schal ist“.¹⁴ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass dem Körper zumindest eine relative Gutheit zugesprochen wird, denn die Seele „wirkt mit ihm, und er mit ihr, Gutes und Böses.“¹⁵ Sobald die Seele ihren Körper aber verlässt, zerfällt dieser.¹⁶ Somit ist die Seele „für den Körper das, was der Saft für den Baum ist“.¹⁷ Die Hauptdifferenz zur thomasischen Lehre ist wohl darin zu sehen, dass Hildegard lediglich von einer vorübergehenden Verbindung der Seele mit dem Körper ausgeht;¹⁸ dieselbe bei ihr also nicht substantiell zur Seele gehört.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hildegard eine dualistische Konzeption von der Lehre vom Menschen niedergeschrieben hat. Mit Platon stimmt sie darin überein, dass sie in der körperlichen Komponente ein Gefängnis sieht, aus dem es

sich zu befreien gilt. Es handelt sich hierbei um ein Verständnis, das erst durch die grossartige anthropologische Konzeption des hl. Thomas von Aquin überwunden werden wird. Erst er vermag den Eigenwert der Materie zu entdecken, bzw. begrifflich auszusagen. Andererseits überwindet sie die platonische Konzeption insofern, als sie zumindest von einer instrumentellen Gutheit des Körpers ausgeht. Das erstaunt nicht, da sie der christlichen Denkwelt angehört, welche die Materie insofern als gut verstehen muss, als diese von Gott geschaffen ist. Wie Augustin weist auch sie darauf hin, dass die Seele unruhig ist, solange sie von ihrer Heimat – die sie in Gott sieht – getrennt sei. In einem Aufstieg, der die materiellen Bedingungen zunehmend hinter sich lässt (bis die Seele ihren Körper schlussendlich gänzlich hinter sich zurücklässt), geht die Seele zurück zu ihrem Ursprung. Erstaunlich aber ist, dass Hildegard die Seele als Formprinzip des Körpers versteht und das zu einer Zeit, als das Abendland mit den entsprechenden Schriften des Aristoteles noch nicht vertraut war. Wenn wir davon ausgehen, dass die für diese Thematik relevanten aristotelischen Schriften im Abendland wohl frühestens ab der Mitte des 12. Jahrhunderts übersetzt wurden,¹⁹ und beispielsweise *de Anima* um 1200 aus dem Griechischen bekannt war,²⁰ Hildegard ihr Werk *Scivias* andererseits in den Jahren 1141-1151 verfasst hat, dann wird entweder die Aristotelesrezeption für die Ideengeschichte des abendländischen Denkens eindeutig überschätzt oder die Ergebnisse der arabischen Kulturwelt sind bedeutend früher als bis anhin angenommen in den Westen gedungen. Somit aber hätte bereits vor Mitte des 12. Jh. ein Wissensaustausch dieser beiden Kulturkreise stattfinden müssen.

Auch wenn Hildegard wesentliche Aussagen der aristotelisch-thomasischen Lehre vorwegnahm, so verliert die von Thomas vorgetragene Lehre keineswegs an Bedeutung. Denn er war es, der in ideengeschichtlicher Perspektive das latent noch immer mitschwingende Erbe der Auffassung von der Schlechtheit der Materie gänzlich zu überwinden vermochte und den Eigenwert der Materie entdeckt, bzw. begrifflich ausgesagt hat. Aristoteles hat hierbei wertvolle Vorarbeit geleistet – Thomas aber ging einen entscheidenden Schritt weiter: Für ihn ist die Seele nicht nur in statu viae Form des Körpers. Anders als viele Vorgänger hat er das intelligible und das materielle Prinzip nicht gegeneinander, sondern in ihrer Beziehung zueinander gedacht. Was seine Grösse ausmacht, ist sicherlich die Tatsache, dass er diesen Weg konsequent zu Ende ging. Andere Koryphäen der Geistesgeschichte hat er so – zumindest was das spekulative Denken betrifft – um Lichtjahre hinter sich gelassen.

Matthias Vonarburg
 MTh – Assistenz für Philosophie
 Theologische Fakultät –
 Professur für Philosophie
 Universität Luzern
 Pilatusstrasse 20 / Postfach 7992
 6000 Luzern 7 – Schweiz

⁴ Ebd.
⁵ Ebd.
⁶ Ebd.
⁷ Ebd., 124.
⁸ Ebd.
⁹ Ebd., 125.
¹⁰ Ebd., 130.
¹¹ Ebd.
¹² Ebd., 129.
¹³ Ebd., 131.
¹⁴ Ebd.
¹⁵ Ebd., 132.
¹⁶ Ebd., 133.
¹⁷ Ebd.
¹⁸ Ebd., 134.

¹⁹ Vgl.: Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, (Lizenzausgabe) Komet, Frechen s.a., 433.
²⁰ Ebd.

Über Jesusbücher

Im 19. Jahrhundert triumphierte der ‚Szientismus‘ nicht nur im Gefolge von Darwin (1859), auch *La vie de Jésus* von Renan (1863), angelehnt an das *Leben Jesu* von Strauss (1835), prägte das überlieferte Weltbild um. Nicht mehr christlich sei vom ‚Stern über Betlehem‘ zu denken, sondern „streng wissenschaftlich“ sei die Geburt Jesu zu deuten. (Sogar der Geburtsort des Erlösers könne getrost entfallen, so argumentierten manche „Exegeten“.) Im 21. Jahrhundert triumphieren aber wieder Jesusbücher, nicht nur das des Papstes, dessen zweiter Band in Vorbereitung steht. Derzeit publizierten Peter Seewald und auch Michael Hesemann relativ papstnah über Jesus. Paul Verhoeven dagegen, der Regisseur, frischt nur Renan wieder auf, wie weiland Augstein, dem 1972 die fauligste Soße nicht zu dreckig war, um den „Menschensohn“ damit zu beflecken.

Autor Hesemann aber schreibt immer besser. Seine Zusammenstellung neuester Archäologenfunde, als „Jesus von Nazareth“ gescheit kommentiert¹, wird geschickt verflochten mit Impressionen von der Heiliglandreise unseres Papstes Benedikt XVI. von 2009. Das beeindruckt viele fromme Leser. Mir gefällt besonders die Beweisführung zum ungefähren Geburtsdatum Jesu (im Märzen des Jahres 5 „vor“ Christus), die Angaben zum Stern, der die Magier nach Betlehem zog, aber auch die Datierung des Karfreitags auf den 7. April 30 (die auch der Skeptiker Geza Vermes billigt). Die Bibel bekommt immer öfter doch Recht. Gefallen allein macht zwar nicht „wahr“, aber „plausibel“ genügt doch, wo kein Zeugnis wider den Schriftbefund streitet. Der angenehm sachorientierte Bericht wird nur selten durchbrochen durch einige Hiebe auf den exegetischen Narzissmus der jüngsten Vergangenheit. Aber die sitzen. Denn Michael Hesemann argumentiert ja selber „historisch“ und „kritisch“, wenn auch ohne Anspruch auf Irrtumslosigkeit. Sein Buch zu den Fakten Jesu wird für diejenigen gequälten Insassen mancher Relli-Leistungskurse, die noch beten und hoffen wollen, zum Kultbuch avancieren. Und die viel zu zahlreichen Opfer, die ein theologisches „Studium“ durchmachen mussten an unseren Staatsfakultäten, werden es zum leitenden Oppositionsbuch küren. Anders als einst die „Maobibel“ aber wird es antizyklisch gegen die Dekadenz wirken, zuverlässig. Es ist kaum vorstellbar, dass die bei Hesemann verzeichneten wesentlichen Befunde je wieder umgestürzt werden. Das Heilige Land legt Zeugnis ab. Am Rande des Szenarios sind noch einige Korrekturen zu erwarten. Vielleicht war die „andere Maria“ ja doch eine Schwester des Hl. Joseph und mit Alphäus verheiratet (Mutter des Herrenbruders-und-Apostels?), die Maria, die Frau des Kleophas (Mutter des Zeloten Simon und des Judas Thaddäus?), aber eine Schwägerin des „Nährvaters“. Die Kirche glaubt dem außerkanonischen „Evangelium“ des „Jakobus“ nicht, dass die biblischen Brüder Jesu aus einer „ersten Ehe“ des Herrenvaters stammten.

Peter Seewald hat in mühseliger und auch qualitativ höchstrangiger Arbeit sein „Para-Evangelium“ erstellt, als eine Bio-

graphie Jesu Christi.² Beim Erstkontakt mit dem Werk war der Rezensent ganz fasziniert und stufte es als „epochal“ ein. Es ist mit dem Schwung des persönlichen Zeugnisses ausgestattet. Hesemann dazu: „Peter Seewalds Buch ist eine sehr leidenschaftliche, persönliche und moderne Evangelienharmonie mit einigen Ausflügen in die Theologie, die Wirkungsgeschichte der Evangelien und die Zahlenmystik. Im Grunde genommen ist es ein Glaubensbekenntnis und eine sehr moderne und erfrischende Apologetik. Doch obwohl ich das Buch mit großem Vergnügen gelesen habe – die Archäologie kommt darin eindeutig zu kurz.“ Darf sie auch. Aber die sehr persönliche Stimmungslage nervt doch bisweilen, schon eingangs beim „apokalyptischen Ausblick“. Seewalds gehäufte Zahlenspiegeleien nervten mich zwar nicht. Das sind interessante Aspekte. Man soll die biblischen Zahlenverhältnisse gern mal weniger kühl in den Blick nehmen. Doch allmählich stieg mir die klassische Klugheit in den Sinn: Auswählen, reifen lassen. Der Verlag hätte Seewald wohl dazu drängen müssen, erst nach „Ratzinger Zwo“ 2010 (wohl wieder bei Herder, trotz aller antirömischen Invektiven von dort?) zu brillieren. Weiter aufgeklärt durch die Aussagen, die Unser Heiliger Vater zu Karfreitag und Ostern und zur Kindheit Jesu noch *in petto* hat, wäre es „dem“ Papstbiographen wohl leicht gefallen, das Profil Jesu noch prägnanter zu zeichnen. Das größte Problem der Jesusliteratur ist ja, dass wir nicht berechtigt sind einen anderen Jesus vorzustellen als den, der uns aus der Bibel so vertraut ist. „Spielszenen“ einzuzeichnen bleibt Risiko. Also: Rund 100 Seiten „zuviel“ persönlicher Meditationen belasten diesen mittelgroßen Wurf. Das gut gemeinte Buch ist nicht ganz ausgebacken. Der Verriss durch „Jesus“-Autor Klaus Berger (2004) war nicht fair und ohne milden Blick auf das Proprium des Autors verübt. Aber der Verfasser der „Biographie“ müsste, um Bleibendes zu schaffen, den Mut zu einer zweiten und besseren Fassung finden, wie es einst Mauriac über Jesus oder Guitton über Maria glückte.

Jesusbücher waren im ganzen 20. Jahrhundert beliebt. Darunter figurierte Groteskes wie der Franz-Alt-Jesus als „erster neuer Mann“ oder Heiner Geißler mit dem kaum zitierfähigen Titel: „Was würde Jesus heute sagen?“ Diese Frage ist anhand der *Acta Apostolicae Sedis* einigermaßen unkompliziert zu beantworten, wenn auch nicht erschöpfend. Aber es gab auch große Würfe, etwa von Guardini „Der Herr“. Das wenig bekannte Werk von F.M. Willam zählt vielleicht dazu. Der in den Konzilswirren quasi verschollene „Jesus“ von Jean Guitton (dt. 1961)³ ist der wohl wichtigste der vergessenen Titel: Denn niemand sonst hat so klar zubereitet, dass es in der „Sache Jesu“ wahrhaftig, und vor der Vernunft zu verantworten, nur zwei Abwege gibt; und den wahren einzigen, der zum Bekenntnis provoziert. In einem weiter ausgreifenden Sinn darf der gesamte *Renouveau catholique* in der Weltliteratur seit F.R. Chateaubriand (*Le Génie du Christianisme*, 1802) bis hin zu Reinhold Schneider und Sigrid Undset und Julien Green (und und und ...)

¹ Michael Hesemann, *Jesus von Nazareth*. Archäologen auf den Spuren des Erlösers, Augsburg 2009.

² Peter Seewald, *Jesus Christus. Die Biographie*, München 2009.

³ Jean Guitton, *Jesus*. Graz u.a. 1961.

als eine Jesusbewegung zugunsten der Evidenz des Herrenantlitzes gedeutet werden und so Paul Badde über Manoppello noch einschließend.

Da das Jesusproblem implizit anwesend ist, in der Zivilisation unserer Tage, sei gestattet, auch noch zwei Nichtjesusbücher kurz zu streifen, von Lütz und Küng. Letzterer besaß die Frechheit mit einem weiteren Alterswerk für einige Wochen die Bestsellerlisten zu zieren: „Was ICH glaube.“ Krachender hätte der Weltethiker sein bis dato noch halbwegs vorgetäushtes Bekenntnis zu Jesus dem Christus kaum dementieren können. Er behauptet „sich“ (seinen „Jesus“) nur noch so dürftig, dass auch hartnäckige Küngkritiker fast schon das Erbarmen beschleicht. Belesenheit soll einmal mehr das Credo karg surrogieren. Aber weniger Theologie enthält noch nicht einmal der Curryketchup von Else Stratmann in Gelsenkirchen. Und warum ist auch das bislang meistverkaufte Lützbuch über die Falschbehandlung der Irren und der Normalen eine Antichristologie? Weil er da-

mit leise eingesteht, dass sein Konstrukt „Gott“ von 2007 gut genug war, um Honorar zu generieren, der Theologenzunft aber doch zu wenig Ehre machte. Seine rezenten Erwägungen tun, anders als es *Gaudium et spes* fordert (insb. Nr. 22), dem Menschen *nicht* den Menschen voll kund.

Das aber ist der Anspruch Christi; und im Namen des Herrn der Auftrag der Christen: Gehet hinaus! Das hat gegenwärtig Seewald mit der größten Passion getan, EKD-Käßmann mit der geringsten („Steiget auf?“). Über Jesus wird noch viel geschrieben werden, viel Unsinn, manches Psychogramm, aber auch der hohen Dichtung bleibt das Menschheitsthema erhalten: „Nie hat ein Mensch so gesprochen!“ (Joh 7,46) Schwarz oder weiß, ja oder nein. „*Arrivederci!*“ – Aufwiedersehen. So sagte Benedikt XVI. zu den Künstlern am 21. Nov. 2009, am 45. Jahrestag von *Lumen gentium*. Wir werden sehen. Frisch ans Werk. „*Qu'est-ce donc que les choses de la terre?*“⁴ Glückauf. *On verra!*

Dr. Franz Norbert Otterbeck

Thusneldastraße 38, 50679 Köln-Deutz

⁴ Chateaubriand, *Mémoires* (Bd. II, Bibl. de la Pléiade), S. 768.

BUCHBESPRECHUNG

Hildegard von Bingen

Lieder. Lateinisch und Deutsch

Aus dem Lateinischen neu übersetzt von Bruno Kern
Wiesbaden, Marixverlag 2009, 159 Seiten, Preis: 5,- EUR

Die Regisseurin des neuesten Hildegard-Films „Vision“, Margarethe Trotta, nennt die heilige Abtissin von Bingen eine „... Leitfigur der Frauenbewegung ...“ der achtziger Jahre (DT. 24. September 2009). Das ist nicht die einzige falsche Bewertung der Mystikerin und Naturwissenschaftlerin, die zwischen 1098 und 1179 durch ihre zahlreichen Schriften und vor allem durch ihren Briefwechsel die Kirchenpolitik aktiv mitzugestalten wusste.

Je nach der Weltanschauung des Betrachters ist die Heilige so etwas wie eine Frauenrechtlerin (weil sie im Mittelalter als Frau berühmt geworden ist), sie wurde als „Grüne“ vorgestellt (weil sie heilkundig die Pflanzen in einem Werk beschrieben hat); lange Zeit wurde auch ihre Heiligkeit übersehen – man meinte, sie so den „modernen“ Menschen besser näherbringen zu können.

Wer jedoch ihre Lieder liest, der entdeckt die heilige Ordensfrau und er merkt schnell, dass hier das „Herz“ dieser großen Persönlichkeit verborgen. Die hl. Hildegard schrieb viele Hymnen für das Chorgebet ihrer Schwestern. Wie in einem Brennpunkt fließt der theologische Ansatz der Seherin vom Rupertsberg aus den großen Werken, wie „*Sci vias*“ usw., in diesen Liedern zusammen. Da ist zunächst einmal der streng biblische Ansatz, die Heilige Schrift ist für die fromme Komponistin die Seele ihrer Werke. Und die Bibel wird zur eigenen Weltanschauung. So geht sie immer wieder auf den Sündenfall ein und auf Maria, die den Menschen die „Medizin“, Christus, geschenkt hat. Sie nennt Maria die „*mater sanctae*“ (42).

Die Hl. Schrift wird nicht exegetisiert im Sinne vieler heutiger Versuche, sie ihres übernatürlichen Ursprunges zu entkleiden, wie dies überdeutlich bei Bultmann und dessen Epigonen, bis in die katholische Kirche hinein, versucht wird. Nein, die hl. Hildegard geht mit einem Heilsrealismus an die Bibel und kann sich deswegen auch zu Werten wie Jungfräulichkeit Mariens und dann auch zur Jungfrauenschaft der Ordensmitglieder bekennen.

Hier geht es zwar um eine „Leitfigur“, aber nicht um eine Leitfigur der Frauenbewegung, sondern um ein Vorbild für jeden katholisch denkenden.

Bruno Kern hat die Lieder sachlich übersetzt; er versucht nicht, sie im Deutschen als „Gedichte“ erscheinen zu lassen, sondern er sieht in seiner Übersetzung eine Verstehenshilfe für den Leser, der das lateinische Original nicht verstehen kann.

Diese sachliche Sprache hilft dem heutigen Leser und man tut gut daran, die Lieder nach dem Lesen der Übersetzung zu hören.

Das Büchlein der Lieder wird schon fast zu einem kleinen Glaubens- und Lebenskompendium; es beginnt mit Liedern auf die Trinität; dann folgen drei Texte, die eigens vom Hl. Geist sprechen. Lieder zu Ehren der Engel der Gottesmutter führen uns in die Heilsgeschichte. Die Kirche wird in vier Texten besungen – wobei die Kirche als Mutter und Jungfrau anerkannt wird.

Der größte Teil der Lieder aber bezieht sich auf die Heiligen; sie wurden und werden von den Schwestern im Laufe des Kirchenjahres gesungen. Hier wird die Liedersammlung zu einem Lebenskompendium; die hl. Hildegard stellt die Heiligen so dar, dass die Gläubigen ihnen nacheifern sollen. Heutige Gesichtspunkte wie „Frauenbewegung“ etc. finden sich nicht. Vielmehr wird der Mensch auf die Ewigkeit verwiesen.

Der beigefügte „*Ordo virtutum*“ läßt das noch deutlicher werden. Die Seele des Menschen (wohltuend in Zeiten eines „seelenlosen“ Begräbnisritus noch einmal von der „anima“ etwas zu hören) erkennt die Tugenden und sagt sich schließlich vom Satan los (Die hl. Äbtissin hatte keinen „Abschied vom Teufel“ (Heribert Haag) gefeiert!).

Die preiswerte Ausgabe und die gute, weil sachlich ausgerichtete Übersetzung lassen hoffen, dass möglichst viele Gläubigen sich der „echten“ Hildegard zuwenden, nämlich der Ordensfrau, die Jungfräulichkeit, Armut und Gehorsam als den Weg zum Bräutigam Christus erkannt hat. Für eine weitere Auflage wäre zu wünschen, dass einige Erläuterungen mehr zum Hintergrund der Lieder eingeführt würden.

Dr. theol. Joseph Overath

Postfach 1127, 51779 Lindlar

Die Kreuzestreue des Priesters Veit Neumann im Gespräch mit Erzbischof Karl Braun,

Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Andreas Wollbold

Kisslegg, fe-medienverlag 2009, 128 Seiten
ISBN 978-3-939684-49-7; Preis: 10,- EUR

Das Interview passt sehr gut in das Priesterjahr, das Papst Benedikt XVI. einberufen hat. Und es bleibt zu hoffen, daß sich die Krise des Priestertums durch dieses Jahr und weitere Besinnungen bald einem Ende zuneigen wird. Sehr deutlich wird, dass die Kirche – im deutschen Sprachraum – von der „Häresie der Aktion“ (56ff) befallen ist; man könnte auch sagen: weithin herrscht das „Pseudoevangelium der Machbarkeit“ in der Kirche.

„Die Seelsorge läuft Gefahr, dass sie zum Tun, zum Machen, ja sogar zur ‚Mache‘ verkommt. Der Priester verliert sein geistliches Profil. Er droht zum Multifunktionär im innerkirchlichen Raum zu werden“ (59-60). Daran sind aber nicht nur die Priester alleine schuld, sondern sie erhalten ja Vorgaben von seiten der Bischöfe. Erzbischof em. Braun stellt richtig fest, dass es nicht in erster Linie um „... Kommissionen, Konferenzen, Pläne, Untersuchungen (am besten noch demoskopische), Statistiken und Hochrechnungen ...“ geht (105).

Wie kann die „Häresie der Aktion“ überwunden werden? Hier verweist das Interview zu Recht auf die Kreuzestreue des Priesters. Wohltuend ist, dass deutliche Worte über all die „... ausgeklügelten Instrumentarien der verbalen Kommunikation und praktischen Interaktion ...“ gefunden worden sind (24-25). All diese weltlichen Methoden müssen sich letztlich „... im Wasser und Blut des Durchbohrten ...“ reinigen lassen. Und deswegen ist die Frage zu stellen, die Frage ohne die das Priestertum nicht gesunden kann: „Brennt in unseren Herzen noch etwas vom Feuer der Emmaus-Jünger, vom Licht der österlichen Hoffnung und von deren Begeisterung, die Frohe Botschaft zu den Menschen zu tragen?“ (105).

Nun ist aber Tatsache – und das wird in dem Interview leider nur am Rand gestreift –, dass vorgängig die richtige Theologie stehen muss. Was nützt die Frage nach den Emmaus-Jüngern, nach deren Herzensbrennen, denn wenn das alles nur „nach-österliche“ Interpretation der Gemeinde ist? Hier vermisst der Leser ein kritisches Wort zur sog. Historisch-kritischen Exegese, die allgemein üblich ist. Zwar wird auf die Bedeutung einer kirchlichen Theologie hingewiesen (87), aber die Priesteramtskandidaten an den Universitäten sind oft auf sich gestellt – der Bischof hat zwar die Aufsicht über die Theologen, aber wird hier immer und überall das Episkopen -Amt, das Aufseheramt, ausgeübt?

Wenn S.42 gesagt wird, die Priester würden nach der Weihe aufs „... offene Meer ...“ gehen müssen (während sie vor der Weihe „gehegt und gepflegt“ würden (42)), so ist dies in Frage zu stellen. Nach den allgemeinen Erfahrungen ist das Alleingelassenwerden durchgängig – im Seminar, dann auch später in der Seelsorge. Das gilt auch gerade dann, wenn ein Priester durch seine Gemeinde gekreuzigt wird (28). Auch hier wird vorschnell nach dem Motto „Man kann ja nicht die ganze Pfarrei versetzen, den Priester aber wohl“ verfahren – oft wird die Frage nach der Schuld nicht geklärt. Es ist ja durchaus richtig, wenn die Gottesmutter als Vorbild der priesterlichen Tapferkeit gesehen wird (102-103), aber die Tugenden, die vom Priester vor Ort gefordert werden, müssen sich auch bei seinen Vorgesetzten finden, sonst kommt schnell das Bild der „Front“ auf (der Priester vor Ort) und die „Chefetage“ (dort, wo kein Schuß fällt). Und es ist sicher wahr, wenn in Krisenzeiten der Priester „... bei Christus bleiben

und weitermachen ...“ (40) soll, aber was, wenn die Krise eines Priester auch daher rührt, dass er nicht nach seinen Fähigkeiten eingesetzt wird? Wenn ein Bischof meint, das Treffen von Personalentscheidungen sei auch immer „Schicksal spielen“?

Zu diesen innerkirchlichen Schwierigkeiten kommen im Priesterleben auch die Flügelkämpfe, die von Laien ausgetragen werden; das Interview spricht zu Recht von einem „... katholischen Bürgerkrieg ...“. Leider geht der Text nicht darauf ein, dass bereits im Seminar Kandidaten oft „abgestempelt“ werden – nicht wenige Priester leiden ein Leben lang daran. Es genügt nicht, sich gegen den Begriff „Amtskirche“ zu stellen – was ja richtig ist ein Bischof muß fragen, welche Mitarbeiter er hat, welche Mitarbeiter mit welcher „Theologie“ er in der Priesterausbildung hat. Ein Beispiel: ein Personalchef, der durch und durch von Hans Küngs Theophantasien oder etwa von Karl Rahners Theologemeinen überzeugt ist, wie wird der mit Kandidaten umgehen, die von der Gemeinde gekreuzigt werden (vgl. 28)? Und eine Bischofskonferenz, die z.B. die Petrusbruderschaft, also gute Priester im Sinne des Interviews, wie „Aussätzige“ behandelt, wie soll die deutlich werden lassen, dass es um die Kreuzestreue des Priesters geht? Geht es hier nicht noch immer um den antirömischen Affekt, um eine latente Ablehnung des Konzils? – wer lateinisch zelebriert, wird als „Lefebvre-Mann“ verdächtigt.

So sehr wir mit dem Duktus des Interviews übereinstimmen, so sehr vermissen wir doch ein über-deutliches Wort zum Beten des Stundengebetes.

Mein geistlicher Onkel schärfte mir vor der Weihe immer wieder ein, ich solle keinen Tag ohne die Darbringung des hl. Messopfers leben und ebenso wichtig: kein Tag ohne Brevier. Leider wird das Brevier im Interview nur am Rande erwähnt (30). Die tägliche Heiligung der Zeit gibt Ruhe und Muße und gerade die „Liturgia Horarum“ (das für viele Priester unbekannte Wesen!) in lateinischer Sprache führt zielstrebig zur Eucharistiefeier, so, wenn im „Officium lectionis“ schon der Tagesheilige zu uns spricht. Das Interview legt zu Recht großen Wert auf die tägliche Anbetung (110) und erinnert auch an den Opfercharakter der hl. Messe (109). Aber das Stundengebet ist ebenso wichtig, gerade in der lateinischen Fassung, da die deutsche Übersetzung oft andere (nicht selten) falsche Akzente setzt. Erzbischof em. Braun nimmt auch Stellung zum Priester im Alter (89ff.)

Aus dem Erfahrungshorizont des Rez. fehlt hier ein deutliches Wort der Ausgrenzung der pensionierten Priester als Zelebranten. In einem Fall durfte ein Pensionär nicht in der Kirche die hl. Messe feiern, auch nicht, wenn der Pfarrer in Urlaub war, weil er vor vielen Jahren dort durch die Gemeinde gekreuzigt worden war, wie es im Interview heisst (28). Das ist nur ein Beispiel unter vielen – und die neuen Pastoralpläne sind bewußt(?) entworfen worden, ohne die alten Zelebranten, die noch gesundheitlich in der Lage sind, zu berücksichtigen. Wie soll man Gläubigen vermitteln, dass eine Sonntagsmesse gestrichen wird, und zugleich stehen Pensionäre als Zelebranten zur Verfügung?

Unsere auch kritischen Bemerkungen schmälern nicht das große Verdienst des Aufrufes, der Priester soll in Kreuzestreue leben. Es gibt verschiedene Erfahrungen, die wir Priester machen, verschieden in Land und Stadt, in Nord – und Süddeutschland. In einer sicherlich bald nötigen Neuauflage wäre es nützlich, wenn die hier aufgeworfenen Fragen berücksichtigt würden. Dann würde das Buch auch für Jugendliche, die eventuell Priester werden möchten, von größeren Nutzen sein, denn es sind doch oft die Enttäuschungen des Alltags, die junge Leute vor dem geistlichen Amt zurückschrecken lassen.

Joseph Overath

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

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

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

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

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslamms

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vater unser

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 (Anspra-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reforma-

tion? · Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

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

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

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

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

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

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Proisinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacrae

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger

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

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