

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 38, Nr. 03/04

Mär/April 2008

INHALT

Johannes Stöhr Zur Ekklesiologie von Papst Benedikt XVI.	74
Erzbischof Gianfranco Ravasi „Oremus et pro Iudaeis“	77
Alcuin Reid Roma locuta, causa finita	81
Heinz-Lothar Barth Die Zweideutigkeit des neuen Karfreitagsgebetes für die Juden	81
Johannes Stöhr Gehorsam bei liturgischen Fehlübersetzungen?	87
Alexander Desecar Neue Theorien zur Entstehung des Pentateuchs	89
Impressum	90
Josef Spindelböck Ehe und Familie als spezifische Verwirklichungsform der „Communio personarum“ (Teil I)	91
Georg Alois Oblinger Martin Mosebach im Prokrustes-Bett	103
Der Antichrist in der Literatur	105
Walter Hoeres Die Anbetung der Kunst – Kleine Apologie für Kard. Meisner Rückkehr zu St. Ignatius? – Der General und seine Truppe	107 115
Franz Norbert Otterbeck Küng spricht Bände, Lütz beschreibt Gott	121
BUCHBESPRECHUNGEN	
Johannes Stöhr – Manfred Hauke: Urstand, Fall und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik ...	123
Wolfgang Rothe – Athanasius Schneider: Dominus est	126
Erik M. Mørstad – Waltraud M. Neumann: Philosophie u. Trinität	128
Rudolf Willeke – Christoph Hutter: Psychodrama ... (II. Teil)	129

JOHANNES STÖHR

Zur Ekklesiologie von Papst Benedikt XVI.

Im letzten Heft von THEOLOGISCHES ist ein Beitrag des Philosophen Manfred Gawlina erschienen, der bei einigen Lesern starkes Befremden ausgelöst hat.

Die Stimme Gawlins dort zu Worte kommen zu lassen beruhte auf zwei Motiven: zum einen auf dem Ruf des Verfassers als Fachmann für Fragen der neuzeitlichen Philosophie, zum anderen auf dem, was Papst Johannes Paul II, motiviert u.a. von den vorangehenden Äußerungen des damaligen Kardinals Ratzinger, in seiner Predigt bei der Eucharistiefeier in der Peterskirche in Anwesenheit von Dimitrios I am 6. Dezember 1987 (AAS 3-80, 1988,714), bemerkte: die Theologen sollten veranlaßt werden, über das Thema des Primats und seine historisch gewachsene Gestalt „einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: „... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21)?“

Dennoch muß hier festgehalten werden, dass der Beitrag weder den von Papst Johannes Paul II. für diesen Dialog geforderten hohen Kriterien ganz gerecht zu werden vermag und natürlich auch nicht die grundsätzlichen Positionen, in deren Spektrum sich THEOLOGISCHES – als katholische Monatsschrift – bewegt, wiedergibt. Geplant war die Wiedergabe einer durch die Redaktion gekürzten, von polemischen und unhaltbaren Spitzen gereinigten Version, die dann aber aufgrund eines Versehens unterblieb und zur Folge hatte, dass der ursprüngliche, für unzulänglich gehaltene Ausgangstext publiziert wurde.

Daher folgt hier nun eine ausführliche Replik aus der Feder des Dogmatikers Prof. Johannes Stöhr auf den Text Gawlins, die konsequent auf dem Boden der katholischen Lehre sowie der wissenschaftlichen Theologie steht. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die neueste Publikation unseres verdienten Autors: JOHANNES STÖHR: „Er hat sich für uns hingegen (Tit. 2, 14). Die Erlösungstat Christi und seine Kirche“. Verlag: BOD: Hamburg 2007, 176 Seiten, 12 Euro (DB).

Die Veröffentlichungen unseres Papstes zur Theologie der Kirche vor der Übernahme seines neuen Amtes sind ungewöhnlich zahlreich. Sie sind auch keineswegs nur unmittelbar aus konkreten Aufgaben erwachsen, mit denen er als Leiter der Glaubenskongregation betraut war. Einige davon seien genannt:

PVSt, Deutsche Post AG, Entgelt bezahlt, G 6892

Adressänderungen, Neu- und Abbestellungen bitte an:
verlag nova & vetera e.K., Bataverweg 21, 53117 Bonn (i.A. des Hrsg.)

La chiesa, Israele e le religioni del mondo, San Paolo Edizioni, 2000,

Über die Ekklesiologie der Konstitution „*Lumen gentium*“, Vortrag vom 27.2.2000 in Rom, Die Tagespost, März 2000, Beilage, 8 S., Was sagte das Konzil über die Kirche?, Die Tagespost, 11. 3. 2000 S. 4-6,

Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende, Stuttgart 1996, 1997,

La Chiesa. Una comunità sempre in cammino, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1995 (Rez.: Moraglia, Francesco, in: *Sacrum Ministerium*, 1 (1995) 120-121),

Der neue Bund: Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, *Communio* 24 (1995) 193-208,

Communio – Ein Programm, Intern. kath. Zeitschrift 21 (1992) 454-463 (Ungarisch: *Communio* (1993) 20-32),

Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe, Queriniana, 1992,

Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche (Unveränd. Nachdr. d. Aufl. 1954 mit neuem Vorwort) St. Ottilien 1992,

Zur Gemeinschaft gerufen: Kirche heute verstehen, Freiburg 1991, Neuauflage (Herder-Verlag) Freiburg 2005 158 S.; portug. Ausgabe: *Questões sobre a Igreja*, Lisboa 1991; portug./brasilian. Ausgabe: *Compreender a Igreja hoje*, Petropolis 1992; span. Ausgabe: *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992; französ. Ausgabe: *Appelés à la communion. Comprendre l'Eglise aujourd'hui*, Paris 1993; slowen. Ausgabe: *Poklicani c obestvo: dananji prgled na Cerkev*, Ljubljana 1993; *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Erweit. ital. Ausgabe von „*Zur Gemeinschaft gerufen*“, Milano 1991,

Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa, *Euntes Docete* 44 (1991) 157-176,

Internationale Theologenkommission, *Mysterium des Gottesvolkes. Geleitwort* von Joseph Kardinal Ratzinger, Einsiedeln 1987, 88 S. (Kriterien; 79), aus d. Lat. übers.,

Kirche, Ökumene, Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, (Johannes-Verlag), Einsiedeln 1987,

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, Internationale katholische Zeitschrift „*Communio*“ 15 (1986) 41-52,

Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo, *Scripta Theologica* 16 (1984) 815-830,

Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung 'Mysterium Ecclesiae', Internat. theol. Zeitschrift *Communio* 3 (1973) 56-63,

Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 2. Aufl. (Patmos-Verlag) Düsseldorf 1977,

Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954 (MüThSt, 2. Abt., Systemat. Abtl., 7); Neuauflage (EOS Verlag) St. Ottilien 1992.

Viele einschlägige Untersuchungen finden sich im Gemeinschaftswerk: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Festgabe zum 75. Geburtstag, hrsg. vom Schülerkreis, Redaktion: St. O. Horn und V. Pfnür, 325. S., St. Ulrich-Verlag Augsburg 2002 [Rez.: M. Karger, Tagespost 21. 9. 2002 S. 12].

Die Kongregation für die Glaubenslehre beseitigte Missverständnisse in ihrem „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio“ vom 28. 5. 1992, hrsg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 107), Bonn 1992.

Insbesondere zum Thema „Kirche als communio“ fehlt es auch nicht an wichtigen Monographien anderer Theologen. Nur wenige Beispiele:

AMATO, ANGELO, *L'ecclesiologia di comunione e la lettera „Communio notio“ della Congregazione per la Dottrina della Fede*, *Angelicum* 83 (2006, 4) 873-884; ELDERS, LEO J., *Ensemble en route dans la foi : l'Église comme communio*, *Nova et vetera*. - 77. (2002, 4) S. 87-100; FIGURA, MICHAEL, *Die*

Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils, *Communio* 25 (1996) 342-358; HAMER OP, JÉRÔME, *Dix thèses sur l'Église comme communion*, *Nova et Vetera* 59 (1984) 161-180; KASPER, WALTER, „*Church as Communio*“, *International Catholic Review* 13 (1986) 100-117; SCHEFFCZYK, LEO, *Die Kirche als Communio. Bedeutung und Mißdeutung eines ekklesiologischen Begriffs.*, *Theologisches* 22 (1992) Sp. 2-12; LANZETTI, RAUL, *Die Kirche als communio. Überlegungen zum Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der Katholischen Kirche*, *Forum katholische Theologie* 9 (1993) 66-70.

Zu Josef Ratzingers ‚ekklesia‘ –Verständnis hat nun auch M. Gawlina einen Beitrag verfasst¹. Unter allen einschlägigen Veröffentlichungen des Papstes zieht er kaum mehr heran als eine bereits 1970 erschienene Arbeit, die 2005 neu aufgelegt worden ist². Auch die Sekundärliteratur zum Thema lässt er außer Betracht.

Der Umfang der von G. angesprochenen Themen ist erheblich weiter gespannt als der an sich schon reichlich anspruchsvolle Titel seines Aufsatzes vermuten lässt: Konzilskritik, Liturgie, allgemeine Ethik, Wirtschaftsfragen, Politik, persönliche Allgemeinvorstellungen zur Kirchenkrise, Exegese, Lehre Luthers, Philosophische Klassik, usw. Viele Behauptungen scheinen eher unzusammenhängend oder Zufallsassoziationen.

Formal gesehen fällt zunächst auf, dass der Autor peinlich oft für seine Meinungsäußerungen den pluralis maiestatis („Wir“, „unsere“) verwendet. Der Tonfall wirkt gelegentlich recht herablassend³, ja beleidigend⁴. Auch hat er keine Bedenken, alberne Wortverunstaltungen mitzumachen („ProphetInnen“ (S. 13) oder oberflächliche Clichés („sich selber annehmen lernen“) zu verwenden.

Den Namen des Papstes erwähnt er stets ohne jeden Titel. Wesentlich schwerwiegender ist aber eine anscheinend zugrunde liegende illoyale Haltung, die dazu führt, Einzeläußerungen längst vergangener Jahre einseitig zu interpretieren und spätere Vervollständigungen außer Acht zu lassen. Durchwegs wird in dem Beitrag bei der Beurteilung von Aussagen J. Ratzingers auch der logische Grundsatz missachtet, dass eine positive Aussage nicht dasselbe ist wie eine exklusive Aussage (vgl. dazu u. a. S. 5).

Manchmal ist es schwierig zu unterscheiden, inwieweit es sich um die Darlegung der Lehre J. Ratzingers handelt oder um die eigene Meinung des Autors.

Bei den Analytikern der Lage der Kirche stünden sich zwei Diagnosen entgegen – er nennt dies die „Doppelkrise der katholischen Kirche“ –; beide Befunde hätten mehr oder weniger recht und seien zu integrieren (S. 3). – Abgesehen von diesem simplifizierenden Pauschalurteil scheint auch hier die Logik zu kurz zu kommen: esse und percipi, Meinungen und Wirklichkeit, werden gleichgesetzt.

¹ THEOLOGISCHES 38 (2008) Nr. 01/02, S. 2-14.

² J. RATZINGER; H. MAIER, (Hrsg.), *Demokratie in der Kirche, Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970, (Werdende Welt, Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen, Bd. 16), Neuauflage mit zusätzlichem Beitrag „Demokratisierung der Kirche – dreißig Jahre danach“, Limburg-Kevelaer 2000, 2005.

³ „Jene Struktur, will es uns scheinen, erkennt Ratzinger grundsätzlich noch an ... denkt aber nicht weit genug“ (S. 10).

⁴ Er spricht von „Montini und Bugnini als 100%igen Kreaturen Pacellis“ (S. 5 Anm. 9)

Einige Formulierungen sind leider völlig daneben:

Die Begründung von J. Ratzingers Haltung, die Kirche demokratischer zu gestalten „lässt sich leicht als eine Anpassung an eine dem Evangelium widersprechende Auslegung erkennen“ (S. 1).

Die „papalistisch oktroyierte Liturgiereform“ Pauls VI (S. 4) stehe gegen die einschlägigen Bestimmungen des Zweiten Vatikanum. Er zitiert ausführlich Luthers Leugnung des Opfercharakters der Messe und behauptet, dass Ratzinger „in genauer Entsprechung dazu“ schreibe (S. 5). Luther sei – anders als der *Novus Ordo Missae* Pauls VI. – noch vor einer „Verbesserung“ der Wandlungsworte zurückgeschreckt (S. 31).

Der Autor behauptet schlichtweg, es sei eine belegbare Tatsache, dass Rom dem Rat eines anderen gefolgt sei: Martin Luther. Ein Abschnitt wird „Satan-Luther und Ratzinger“ überschrieben. Demnach gelte: Ratzinger „folgt beharrlich der Tendenz, Theologie protestantisierend zu treiben“ (S. 6); sein Text sei motivisch genau auf Luther geschlüsselt. Er übernehme ausdrücklich die Kirchendefinition der *Confessio Augustana* (ebd.) – Der Autor übersieht u. a., dass eine Beschreibung nicht gleich einen Anspruch auf Definition und Vollständigkeit bedeutet⁵.

Die von G. gerügten Missverständnisse des Volk-Gottes-Begriffes sind u. a. schon 1985 von der Internationalen Theologienkommission ausführlich klargestellt worden: „*Radicitus ex-*

cluditur interpretatio mere biologica, racialis, culturalis, politica vel ideologica vocabuli Populus. Populus Dei procedit ex alto, ex consilio Dei, id est ab electione, a foedere, a missione“⁶. Am 27.2.2000 wandte sich Kardinal Ratzinger energisch gegen die unhaltbaren Politisierungen des Begriffes.

Gawlina aber meint, nun erst eine „Lösung“ gefunden zu haben: Beim Selbstbewusstsein Jesu, seiner Selbst-Bestimmung als Opfer (S. 8-9). Doch dabei handelt es sich um theologische Selbstverständlichkeiten, zu denen die Theologie von J. Ratzinger in keiner Weise im Gegensatz steht: „Immer ist es der Herr, der sich in seinem einen Opfer sein eines und einziges Volk sammelt. An allen Orten ist es Sammlung des einen“⁷.

Gawlina wirft Kardinal Ratzinger die Verwendung der „subsistit in“-Formel des Konzils vor (S. 7) und übersieht die vielen späteren Verdeutlichungen.

Befremdlich ist die Behauptung, das Recht zur Bischofswahl liege ursprünglich beim ganzen Volk, die des Papstes beim Volk von Rom, unveräußerlich, nur hilfweise könne es delegiert werden, etwa an Kardinäle (S. 14, Anm. 37). Man könnte fast vermuten, er sei in den Schatten des Sedisvakantismus oder orthodoxen Episkopalismus geraten.

Der Beitrag ist leider ganz aus dem Rahmen des für unsere Zeitschrift THEOLOGISCHES Typischen gefallen. Er bedeutet allenfalls einen unwissenschaftlichen und reichlich misslungenen Essay, wegen der vielen Defizite auch als Diskussionsgrundlage ungeeignet. Doch er lässt deutlich werden, wie wichtig ein grundlegendes Studium der Lehre von der Kirche ist, und dass der deutsche Papst viel Gebetsunterstützung braucht, wenn ihm auch deutsche Professoren in den Rücken fallen.

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

⁵ Vgl. oben: positiv heißt nicht exklusiv!

⁶ *COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Themata selecta de ecclesiologia*, Libreria editrice Vaticana 1985.

⁷ J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg 1991, 30.

ERZBISCHOF GIANFRANCO RAVASI

„Oremus et pro Iudaeis“

Zur neuen Formulierung der Juden-Fürbitte in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus¹

Einmal antwortete Kafka dem Freund Gustav Janouch, der ihn über Jesus von Nazaret befragte: „Dieser bedeutet unendliche Tiefen des Lichts. Man muß die Augen schließen, um nicht hineinzustürzen.“ [Anm.: das Zitat ist eine Rückübersetzung aus dem Italienischen und findet sich in seinem Original in Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka. Erinnerungen und Aufzeichnungen*, Frankfurt am Main 1954.] Die Beziehung zwischen den Juden und diesem ihrem „älteren Bruder“, wie ihn der Philosoph Martin Buber interessanterweise genannt hatte, war immer schon von Verständnis und von Qualen geprägt,

auch wenn wir die viel umfassendere und mühseligere Beziehung zwischen dem Judentum und dem Christentum erwägen. Und sei es auch in der Simplifizierung der Formel, wofür die beeindruckende Bemerkung von Shalom Ben Chorin in seiner Abhandlung vom sinnbildlichen Titel „Bruder Jesus“ (1967) steht: „Der Glaube Jesu einigt uns mit den Christen, aber der Glaube an Jesus trennt uns.“

Wir wollten diesen Hintergrund aufzeigen, der in Wirklichkeit viel umfangreicher und abwechslungsreicher ist, um Euch in einer besseren Zusammenschau das neue „Oremus et pro Iudaeis“ für die Liturgie des Karfreitags vorzustellen. Es muß nicht wiederholt werden, daß es sich um einen Eingriff in einen bereits kodifizierten Text besonderer Verwendung handelt, nämlich für die Karfreitagliturgie gemäß dem *Missale Romanum* in seiner vom seligen Johannes XXIII. promulgierten Fassung, vor der liturgischen Reform des II. Vatikanischen Kon-

¹ Deutsche Erstveröffentlichung bei kath.net am 18.02.2008 (Ital. im OR vom 15.02.2008).

zils. Es ist also ein Text, der in seiner Redaktion und in seinem aktuellen Gebrauch klar umschrieben ist, gemäß den längst bekannten Bestimmungen, die im päpstlichen Motu proprio „*Summorum Pontificum*“ vom vergangenen Juli enthalten sind.

Im Inneren der Verbindung, die das Israel Gottes und die Kirche zutiefst eint, wollen wir uns bemühen, die theologischen Charakteristika dieses Gebetes herauszufiltern, auch im Dialog mit den harten Reaktionen, die es im hebräischen Umfeld hervorgerufen hat. Das erste ist eine „textgemäße“ Betrachtung im strengen Sinn: man erinnere sich, daß das Wort „*textus*“ tatsächlich auf die Idee eines „Gewebes“ („*tessuto*“) verweist, das mit verschiedenen Fäden ausgearbeitet ist.

Nun gut, die etwa 30 substantiellen Worte des Oremus sind vollständig Frucht einer „Weberei“ („*tessitura*“) aus neutestamentlichen Begriffen. Es handelt sich daher um eine Ausdrucksweise der Heiligen Schrift, die der orientierende Stern für den Glauben und für das christliche Gebet ist.

Zunächst wird eingeladen, zu beten, damit Gott „die Herzen erleuchte“, sodaß auch die Juden „Jesus Christus als Erlöser aller Menschen erkennen“. Daß Gott Vater und Christus „die Augen und den Geist erleuchten“ können, ist ein Wunsch, den der heilige Paulus bereits für dieselben Christen von Ephesus – sowohl jüdischer als auch heidnischer Herkunft – vorsieht (1,18; 5,14). Das große Bekenntnis des Glaubens an „Jesus Christus, Retter aller Menschen“ ist eingefaßt in den ersten Brief an Timotheus (4,10), aber es wird in analogen Formen auch von anderen neutestamentlichen Autoren bekräftigt, wie zum Beispiel von Lukas in der Apostelgeschichte, der Petrus dieses Zeugnis vor dem Synedrion in den Mund legt: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“ (4, 12)

Hier, an dieser Stelle, findet sich also der Horizont, den das wahre und eigentliche Gebet angibt: man bittet Gott, „der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“, um sicherzustellen, „daß beim Eintritt der Fülle aller Völker in die Kirche auch ganz Israel gerettet werde.“ Oben wird auf die feierliche Erscheinung des allmächtigen und ewigen Gottes verwiesen, dessen Liebe wie ein Mantel ist, der sich über die ganze Menschheit breitet: wie wir im ersten Brief an Timotheus (2,4) weiterlesen, will er tatsächlich, „daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Zu Füßen Gottes jedoch bewegt man sich wie in einer grandiosen planetarischen Prozession, die aus jeder Nation und Kultur besteht und die Israel gewissermaßen in einer privilegierten Reihe sieht, in notwendiger Anwesenheit.

Es ist immer noch der Apostel Paulus, der den berühmten Abschnitt seines theologischen Hauptwerkes, des Briefes an die Römer, welcher dem jüdischen Volk gewidmet ist – dem edlen Ölbaum, in den wir eingepfropft wurden – mit dieser Vision beschließt, deren Beschreibung aufgebaut ist auf prophetischen und psalmenmäßigen Zitationen: die Erwartung der Fülle der Errettung „besteht, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden, wie es in der Schrift heißt: Der Retter wird aus Zion kommen, er wird alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen. Das ist der Bund, den ich ihnen gewähre, wenn ich ihre Sünden wegnehme.“ (11,25-27).

Wir haben also ein Gebet, daß der klassischen Zusammensetzungsmethode in der Christenheit entspricht: die Anrufungen auf der Basis der Bibel „weben“ („*tessere*“), um so das Glauben und das Beten von innen her zu verflechten (das ist eine Interaktion zwischen den sogenannten „*lex orandi*“ und „*lex credendi*“).

An dieser Stelle können wir eine zweite Reflexion vorschlagen, die sich strenger am Inhalt orientiert. Die Kirche betet, um in der einzigen Gemeinschaft der Christgläubigen auch das gläubige Israel bei sich zu haben. Das ist es, was St. Paulus in den Kapiteln des Briefes an die Römer (Kapitel 9-11) als große eschatologische Hoffnung erwartet, das heißt als letzten Landungsplatz der Geschichte, worauf wir oben eingingen. Das ist es, was dasselbe II. Vatikanische Konzil proklamierte, als es in seiner Konstitution über die Kirche geltend machte, daß „diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet sind. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist, dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue“ (*Lumen gentium*, Nr. 16).

Diese intensive Hoffnung ist der Kirche klarerweise eigen, die als Zentrum und Quelle der Rettung Jesus Christus hat. Für den Christen ist er der Sohn Gottes und das sichtbare und wirkkräftige Zeichen der göttlichen Liebe, weil – wie Jesus in jener Nacht Nikodemus, einem „führenden Mann unter den Juden“ gesagt hatte – „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, und er hat ihn nicht gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (vgl. Joh 3, 16-17). Von Jesus Christus, dem Sohn Gottes und dem Sohn Israels strömt daher die reinigende und befruchtende Woge der Erlösung aus, sodaß wir in abschließender Analyse auch sagen können, wie es der Christus des Johannes tut, daß „das Heil von den Juden kommt“ (4,22). Die von der Kirche erhoffte Mündung der Geschichte liegt daher in dieser Quellenlage begründet.

Wiederholen wir: das ist die christliche Vision, und das ist die Hoffnung der Kirche, die betet. Das ist keine vorgegebene Programmatik einer theoretischen Vereinnahmung, aber auch keine missionarische Bekehrungsstrategie.

Es ist die charakteristische Haltung der betenden Anrufung, der gemäß man sich auch für Personen, die man als nahestehend, wertvoll und bedeutungsvoll ansieht, eine Wirklichkeit wünscht, die man als kostbar und erlösend einschätzt. Ein wichtiger Exponent der französischen Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts, Julien Green, schrieb, daß es „immer schön und legitim ist, dem anderen das zu wünschen, was für Dich ein Gut und eine Freude ist: wenn Du daran denkst, ein wahres Geschenk anzubieten, dann halte Deine Hand nicht zurück“. Natürlich muß dies immer im Respekt der Freiheit und der verschiedenen Wegstrecken, die der andere aufgenommen hat, geschehen. Aber es ist auch Ausdruck von Liebe, dem Bruder ebenso das zu wünschen, was Du als einen Horizont des Lichtes und des Lebens erachtest.

Es liegt in dieser Perspektive, daß auch das in Frage stehende Oremus – trotz der Grenzen seiner Verwendung und seiner Spezifität – unseren Bezug und unseren Dialog mit „jenem Volk, mit dem Gott den Alten Bund geschlossen hat“, bekräftigen kann und muß, da wir genährt werden „von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind“ (*Nostra aetate*, Nr. 4). Und wie die Kirche am kommenden Karfreitag gemäß der Liturgie des Meßbuches Pauls VI. beten wird, besteht die allgemeine und letzte Hoffnung darin, daß „das Volk, das Gott als Erstes zu seinem Eigentum erwählt hat, zur Fülle der Erlösung gelange“ („*ut populus acquisitionis prioris ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire*.“)

ALCUIN REID O.S.B.

Roma locuta, causa finita

Über die Reform der Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie¹

Rom hat gesprochen - die Sache ist entschieden. Es ist an der Zeit, sich diese traditionelle Maxime katholischen Lebens in Erinnerung zu rufen. Sie bezieht sich auf das Recht des Hl. Stuhles – und des höchsten Pontifex insbesondere – Entscheidungen in Sachen der Disziplin und der Verwaltung der Kirche zu treffen. Wenn alle Argumente angehört sind und die Höchste Autorität eine Entscheidung getroffen hat, dann üben loyale Katholiken Gehorsam. Auch dann, wenn sie persönlich die Klugheit oder Angemessenheit einer Entscheidung anders beurteilen.

Das gilt natürlich nicht in Angelegenheiten des Glaubens und der Moral, wo es wenig Spielraum für die Abwägung von Klugheit oder Angemessenheit gibt. Aber in Fragen der Vorgehensweise, wo es nicht um den Glauben der Kirche geht, ist der Papst unser Oberkommandierender, dessen Führung wir folgen.

Papst Benedikt XVI hat entschieden, das Karfreitagsgebet für die Bekehrung der Juden im Missale der älteren Form des römischen Ritus zu ändern. In den letzten sechs Monaten haben wir alle den Lärm gehört, der aus verschiedener Richtung und verschiedener Motivation um diesen Aspekt der liturgischen Tradi-

tion der Kirche gemacht worden ist. Der hl. Vater hat das auch gehört, und mit der Autorität des Petrus hat er eine Ermessensentscheidung getroffen, der wir Gehorsam schulden, ob wir wollen oder nicht.

Das neue Gebet ändert nichts und vermindert nichts an der katholischen Lehre, die uns zum Gebet für die Bekehrung der Juden auffordert. Das Prinzip *lex orandi, lex credendi* bleibt voll gewahrt. Der hl. Vater hat sich entschlossen, einige Ausdrücke des früheren Gebetes zu ändern, und es steht uns frei, das für angebracht zu halten oder nicht. Aber die Veränderung betrifft nicht die Substanz der hl. Liturgie, die uns überliefert worden ist, und sie steht auch nicht in einem grundlegenden theologischen Gegensatz zu dem, was vorher war. Tatsächlich bekräftigt die neue Form (und das auf ziemlich schlaue Weise) die katholische Lehre, die von vielen bestritten wird, wenn sie behaupten, daß es in der modernen Zeit überhaupt nicht mehr angebracht sei, für die Bekehrung der Juden zu beten. Diese Position hat der Papst als unvereinbar mit der Lehre Christi, so wie sie war, wie sie ist und immer sein wird, zurückgewiesen.

In Fragen der Klugheit und Angemessenheit hat der Papst volle Entscheidungsfreiheit, solange er an der katholischen Lehre festhält. Das hat der Papst mit Sicherheit getan. Daher gilt: *Obedientia et pax* – Gehorsam und Verständigung.

¹ Übersetzung des Textes nach seiner Wiedergabe auf The New Liturgical Movement vom 6. 2. 2008 der Internetseite www.summorum-pontificum.de.

HEINZ-LOTHAR BARTH

Die Zweideutigkeit des neuen Karfreitagsgebetes für die Juden

Papst Benedikt XVI. hat am 4. Februar 2008 beschlossen, daß die Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie nach dem Missale von 1962 durch einen neuen Text ersetzt werden soll. Diesem Akt des höchsten Gesetzgebers waren massive Pressionen von verschiedenen Seiten, vor allem von Vertretern jüdischer Gemeinschaften vorausgegangen, u.a. auch eine Intervention des israelischen Botschafters beim Vatikan – ein ganz ungewöhnlicher Vorgang, da es sich um den diplomatischen Vertreter eines nach eigenem Bekunden religiös neutralen Staates handelt. Weitere Einzelheiten, die zeigen, daß der Papst nicht aus eigenem Antrieb, sondern unter starkem Druck gehandelt hat, kann man dem unter dem Titel „Ein Gebet aus der Frühzeit der Kirche“ erschienenen Interview entnehmen, das Jens Mersch mit mir in der *Kirchlichen Umschau* (Februar 2008, S. 5-8) geführt hat.

An sich wäre eine Änderung gar nicht nötig gewesen. Wie sollte ein Gebet heute in der katholischen Liturgie nicht mehr tragbar sein, das, wie alle Großen Fürbitten vom Karfreitag, mindestens 1700 Jahre im Gebrauch der Kirche stand und dessen Formulierungen bis ins Detail den Geist des Neuen Testaments atmen, ja mehrfach wörtlich oder beinahe wörtlich aus ihm übernommen sind? Ausführliche wissenschaftliche Nach-

weise für diese Behauptung kann der Leser meinem Buch entnehmen „Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch? Antwort auf ein Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken“ (2. Aufl. Altötting 2007, 211 S., hier v. a. S. 74-99).

Schon viele Jahre vor dem II. Vatikanum war auf eine Revision gedrängt worden. Jedoch hatten die Päpste diese stets mit Hinweis auf das ehrwürdige Alter der Texte und ihre biblische Fundierung abgelehnt.

Es besteht jetzt natürlich die ernsthafte Sorge, daß man von außen Druck auf den Papst ausüben könnte, auch weitere Änderungen am traditionellen Ritus vorzunehmen. Wird man die Improprietäten am Karfreitag, die Metten in der Karwoche noch dulden? Das ganze römische Brevier ist voll von Kirchenvätertexten, die – auf dem Boden des Neuen Testaments – die „Substitutionslehre“ voraussetzen: Bis (das religiöse) Israel seinen und unseren Messias anerkennt, ist der Bund an die Heidenkirche übergegangen! Wie sieht es gar mit den sehr deutlichen Karwochengebeten der ostkirchlichen Liturgie aus, die ja auch in Einheit mit Rom gefeiert wird? Müßte man, wie Daniel Goldhagen ja bekanntlich gefordert hat, nicht direkt das ganze Neue Testament umschreiben?¹ Und ist nicht bald auch ein Protest anderer christlicher Gruppierungen zu erwarten? Sie wer-

den in der traditionellen Liturgie, z. B. gleichfalls am Karfreitag, wie es in der Kirche fast 2000 Jahre allgemein üblich war, immerhin als „Häretiker und Schismatiker“ bezeichnet! Und sind nicht auch bestimmte Gebete für die Staatslenker am Karfreitag und am Christkönig-Fest den Befürwortern einer radikalen Trennung von Kirche und Staat ein Dorn im Auge? Jedenfalls ist mit der jetzigen Änderung des Karfreitagsgebetes durch Papst Benedikt XVI. ein gefährlicher Präzedenzfall geschaffen worden!

In der nachkonziliaren Liturgiereform von 1970 waren die Kräfte, die schon lange Änderungen bei den Karfreitagsgebeten verlangt hatten, bekanntlich auf der ganzen Linie erfolgreich gewesen. Das Ergebnis war, was die Fürbitte für die Juden betrifft, ein Text, der – im besten Fall! – von einer bedauerlichen Zweideutigkeit geprägt ist. Man betet nämlich seit 1970 für die Treue der Juden zu Gottes Bund. Damit ist eindeutig der Alte Bund gemeint, dem die Juden ja anhängen, allerdings – und das ist ein wesentlicher, oft unterschlagener Gesichtspunkt – in der Interpretation des Talmuds. Allerdings ist nach der deutschen Version die Rede vom Erreichen eines Ziels, „zu dem er (Gott) sie hinführen will“. Worin dieses besteht, wird freilich nicht gesagt. Im zweiten Teil des Gebetes heißt es dann mit Blick auf das Volk der Juden: „Gib, daß es zur Fülle der Erlösung gelangt.“ Daß diese nur in der Annahme des Messias Jesus Christus bestehen kann, wird ebenfalls bewußt verschwiegen. So wird das Gebet von 1970 heute meist in dem Sinne verstanden, daß die dem Talmud folgenden Juden sich nicht bekehren müssen, sondern sich in einem heilswirksamen Bund befinden. Von Seiten der Liturgiewissenschaft wird diese Deutung u. a. von Albert Gerhards aus Bonn, auf Seiten der Hierarchie z. B. von den Kardinälen Kasper und Lehmann vertreten.² Man hätte also hier unbedingt durch neue Formulierungen Klarheit schaffen müssen. Stattdessen wird der unbedenkliche alte Text geändert.

Hinzu kommt, daß die neue Fassung, so viel besser sie auch als diejenige von 1970 ist, ebenfalls jener Eindeutigkeit entbehrt, die nach dem alten Grundsatz „lex orandi – lex credendi“³ zu erstreben ist. Der lateinische Text heißt so: „Oremus et pro Iudaeis. Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum. Oremus. Flectamus genua. Levate. Omnipotens sempiterna Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen.“ Die offizielle deutsche Übersetzung lautet: „Laßt uns auch beten für die Juden, auf daß Gott unser Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen. Lasset uns beten. Beug

die Knie. Erhebet Euch. Allmächtiger ewiger Gott, der Du willst, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, daß beim Eintritt der Fülle aller Völker in Deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Durch Christus, unseren Herrn. Amen.“

Zunächst einige positive und begrüßenswerte Aspekte des neuen Gebetes: Erfreulicherweise wird endlich einmal wieder ein Vers aus dem 1. Timotheus-Brief (2,4) vollständig zitiert. Es ist nämlich in der modernen Theologie üblich geworden, nur den ersten Teil anzuführen und die Fortsetzung „und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ auszulassen. Leider ist auch das II. Vatikanum in *Lumen gentium* Nr. 16 schon so vorgegangen.⁴

Ein weiterer Vorteil fällt im Text Benedikts XVI. ins Auge: Endlich einmal wird wieder in einem offiziellen neuen Gebet der Kirche festgehalten, daß Jesus Christus der einzige Retter aller Menschen ist und daß folglich auch die Juden wie alle anderen Menschen ihn anerkennen sollen, wenn sie zum Heil gelangen möchten. Genau dieser Gesichtspunkt wurde ja in traditionellen Kreisen der katholischen Kirche bei den Karfreitagsgebeten von 1970 vermißt. In dieser Hinsicht, so könnte man sagen, ist der erste Teil des Benedikt-Gebetes sogar noch deutlicher als der traditionelle Text der überlieferten Liturgie, der freilich früher so etwas nicht aussagen mußte, weil es zum selbstverständlichen Glaubensgut der Kirche gehörte und auch, im Unterschied zu heute, jedem die katholische Position bewußt war.

Daß die Juden sich derzeit – solange sie den Schritt der Bekehrung zu Jesus Christus nicht vollziehen –, in der Dunkelheit befinden bzw. ihre Herzen verschleiert sind, wird zwar nicht mehr direkt ausgesprochen, geht aber indirekt aus dem Einleitungsteil hervor, daß unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchten möge. Das alte Gebet drückt diese Wahrheit freilich viel deutlicher aus (so auch Mosche Pülz, *Bote neues Israel* 166 / 2008, 20).

Nun zu den zweifelhaften Gesichtspunkten des neuen Textes: Eine entscheidende Schwäche ist jüngst noch einmal durch eine Interpretation deutlich geworden, die Kardinal Kasper vorgelegt hat. Da er und seine Mitarbeiter mit dem Fall vom höchsten Gesetzgeber betraut waren, kann man über eine solche Deutung nicht einfach zur Tagesordnung übergehen, zumal dann nicht, wenn die Interpretation nicht völlig abwegig ist. Hintergrund war der Protest vieler jüdischer Kreise (nicht aller⁵), vor allem von Rabbinern, gegen das Benedikt-Gebet, dem sie einen Rückfall hinter den Geist des Konzils vorwarfen. In gewisser Weise hat sich der Heilige Vater also mit seiner Maßnahme zwischen alle Stühle gesetzt, denn die Reaktionen im traditionell-katholischen Lager, wo das Missale von 1962 verwendet wird,

¹ Siehe die Antwort des Exegeten Rudolf Pesch auf eine solche Forderung: Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand, Augsburg 2005.

² Siehe „Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch?“, 101-119.

³ Meist wird der wichtige Grundsatz in dieser verkürzten Form zitiert. Siehe zuletzt zu diesem grundlegenden katholischen Prinzip die vorzüglichen Ausführungen bei: Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter – Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg/B. 2007, 237-254. Wer in der Liturgie bewußt Zweideutigkeiten zuläßt, wird diese in der Regel auch in der Dogmatik fördern!

⁴ Näheres hierzu, vor allem eine interessante Stellungnahme des Exegeten Klaus Berger, findet der Leser in dem oben erwähnten Interview der *Kirchlichen Umschau* (S. 7).

⁵ Noch jüngst äußerte sich z.B. Rabbi Jacob Neusner, den Papst Benedikt XVI. häufig in seinem Buch „Jesus von Nazareth“ mit Sympathie erwähnt, seine Thesen zu Jesus aber dann widerlegt, verständnisvoll zu dem neuen Gebet. Er schrieb u. a., es sei das gute Recht der Christen, für die Bekehrung anderer Menschen in ihrem Sinne zu beten, so wie das die Juden auch selbst, natürlich in einem anderen Sinn, tagtäglich praktizierten (Monotheistische Logik, *Die Tagespost* vom 23. Februar 2008, S. 5).

sind durchaus nicht nur zustimmend und in weiten Kreisen des Judentums ist man immer noch nicht zufrieden!

So hatte der New Yorker Oberrabbiner David Rosen den Abbruch des Dialogs zwischen Juden und Katholiken verkündet. Kardinal Kasper schrieb ihm (ich zitiere nur die entscheidenden Sätze): „In reformulating the prayer of the new extraordinary liturgy, the Pope wanted to avoid formulations which were perceived by many Jews to be offensive, but he wanted at the same time to remain in line with the intrinsic linguistic and stylistic structure of this liturgy and therefore not simply replace the prayer for the prayer of the ordinary liturgy, which we must not forget is used by the vast majority of Catholic communities. The reformulated text no longer speaks about the conversion of the Jews, as some Jewish critics wrongly affirm. The text is a prayer inspired by Saint Paul’s letter to the Romans, chapter 11, which is the very text that speaks also of the unbroken covenant. It takes up Paul’s eschatological hope that at the end of times all Israel will be saved. As a prayer the text lays all in the hands of God and not in ours. It says nothing about the *how* and *when*. Therefore there is nothing about missionary activities, by which we may take Israel’s salvation in our hands. We leave all in the hands of the one who ist the only master and Lord of history.“⁶

Die Sätze enthalten gravierende theologische Mängel. Zum einen ist der Bund nicht „ungebrochen“ (was von beiden Seiten her möglich wäre), sondern allenfalls von Gott „niemals gekündigt“, wie Papst Johannes Paul II. zu sagen pflegte.⁷ Eine solche Interpretation mag man Röm 11,2 und 11,29 entnehmen. Aber er existiert, was unbedingt zur Vollständigkeit gesagt werden muß und meist verschwiegen wird, nicht mehr in der alten Form weiter⁸, sondern ist im Neuen Bund „aufgehoben“, und zwar in des Verbs dreifacher Bedeutung. Zeuge dafür ist gerade der hl. Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefes, wo der christusferne Zustand der Juden als „Verblendung“ (Röm 11,25) und als „Unglaube“ (viermal in Röm 11, nämlich in den Versen 20, 23, 30 und 32) gekennzeichnet wird. Genau jene Aspekte enthielt das aus dem 3. Jahrhundert stammende Karfreitagsgebet für die Juden, wenn man „pro perfidis Iudaeis“ in dem von Pius XII. festgelegten Sinn „für die ungläubigen Juden“ verstand!⁹ Und für die gesamte Situation der talmudischen Juden gilt die dialektische Spannung, die Paulus den (Heiden-)Christen gegenüber in Röm 11,28 so ausdrückt: „Im Hinblick auf das Evangelium sind sie zwar Feinde um eurer willen, doch im Hinblick auf die Erwählung sind sie geliebt um der Väter willen.“ Obgleich beide Satzhälften, philologisch am griechischen Urtext nachweisbar, bis auf Engste miteinander verzahnt sind, zitierte schon *Nostra aetate* 4 nur den zweiten Teil des Satzes.

Der verstorbene Papst folgte immer wieder dieser sinnentstellenden Verkürzung.¹⁰

Ferner irrt Kardinal Kasper, wenn er eine Bekehrung der Juden bis zum Jüngsten Tag für unnötig hält, folglich auch jegliche Form missionarischer Tätigkeit den Juden gegenüber ablehnt, selbst wenn sie mit größter Liebe und Einfühlsamkeit ausgeübt würde. Diese Ideologie läuft direkt der Heiligen Schrift zuwider. Der Exeget Klaus Berger hat noch jüngst das hierzu Notwendige gesagt (Deutsche Tagespost vom 9. Februar 2008, S.13): „Die Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes, die Apostelgeschichte und Paulus kennen auch nach Ostern noch eine lebendige Judenmission. Es besteht daher kein Grund, aus exegetischen Gründen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments darauf zu verzichten. Dazu hat niemand das Recht!“ Man lese nur Bibelstellen wie gerade im 11. Kapitel des Römerbriefes, wo St. Paulus sagt: „Euch Heiden [gemeint sind die Heidenchristen] aber sage ich: Insofern ich Heidenapostel bin, will ich meinem Dienst Ehre machen (bei dem Versuch), ob ich damit irgendwie mein eigen Fleisch zum Nacheifern anreize und (wenigstens) einige von ihnen zum Heil bringe!“ (Röm 11, 13 f.)¹¹

Freilich kann man das neue Karfreitagsgebet für die Juden auch anders verstehen. Die traditionellen Großen Fürbitten für die Karwoche sind so angelegt, daß der zweite Teil auch den ersten Teil ergänzende, ihn aber nicht ausschließlich determinierende Gedanken hinzufügen kann; eine gewisse Parallele fände man in den Gebeten für die ganze Heilige Kirche und für alle Anliegen der Christenheit. So könnte man den Text dann auch folgendermaßen auslegen: Im ersten Teil des Gebetes würde Gott um die Erleuchtung der Juden als einzelner Personen gebeten, und zwar schon für unsere Zeit. Allerdings wird dies so nicht explizit gesagt. Indirekt ergäbe sich daraus der Aufruf an jeden Juden, wenn er sich seines Heils versichern will, zu Christus, dem „Retter aller Menschen“ zu finden, soweit er diesen Schritt noch nicht vollzogen hat. Der zweite Teil hingegen bezöge sich, den ersten ergänzend, aber nicht exklusiv definierend, ausdrücklich nur auf das Ende aller Zeiten: Wenn die Fülle der Heiden in die Kirche eingetreten ist, wird sich Israel, so Paulus, als Gesamtvolk (was nach traditioneller katholischer Auslegung nicht jeden einzelnen Juden umfassen muß) zu Jesus Christus bekehren. (Röm 11,25-27). Das entspricht nicht nur der „eschatologischen Hoffnung“ des hl. Paulus, wie Kardinal Kasper schrieb, sondern göttlicher Offenbarung! In einer solchen Deutung wäre das neue Gebet akzeptabel – aber es bleibt die Zweideutigkeit, und auch die anderen oben vorgetragenen Bedenken sind schwer auszuräumen.

Dr. Heinz-Lothar Barth
Heerstr. 67
53111 Bonn

⁶ Commission for Religious Relations with the Jews, Pontifical Council for Promoting Christian Unity, T. 33/2008 vom 13. Februar 2008. Ich besitze eine Kopie dieses Schreibens.

⁷ Siehe „Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch?“ 63-71.

⁸ „In Cruce igitur Lex Vetus mortua est, mox sepelienda et mortifera futura, ut Novo Testamento locum cederet, cuius quidem Christus idoneos ministros Apostolos elegerat“ (Papst Pius XII., Enzyklika „Mystici Corporis“, AAS 35/1943, 205 sq.). Weitere Aussagen des früheren Lehramtes in: Ansgar Santogrossi, L’Évangile prêché à Israël: A propos du dialogue judéo-chrétien, Étempes (Clovis) 2002, 55-60, v. a. 59 m. Anm. 2.

⁹ Siehe „Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch?“ 89-94.

¹⁰ Siehe Verf., Papst Johannes Paul II.: Santo subito? Ein kritischer Rückblick auf sein Pontifikat, Dettelbach 2007, 139-144. In der lateinischen Fassung dieses Buches findet man den Nachweis auf S. 88-91.

¹¹ Viele Stellen des Neuen Testaments, die beweisen, daß die talmudischen Juden sich nicht in einem heilswirksamen Bund mit Gott befinden, sind zusammengetragen bei: Enrico Maria Radaelli, Il mistero della sinagoga benedetta, Milano 2002, 367-394.

Gehorsam bei liturgischen Fehlübersetzungen?

Das bekannte Schlagwort vom „vorausseilenden Gehorsam“ verdeckt offensichtlich meist nur Besserwisserei, Eigensinn oder „Geschäftlhuberei“. Im liturgischen Bereich ist demgegenüber besondere Sorgfalt auch in sog. Kleinigkeiten erforderlich. Denn die Liturgie ist uns anvertraut und nicht einfach verfügbar; der Priester spricht die Wandlungsworte *in persona Christi*, die übrigen Texte der Messe *in nomine ecclesiae*, in eigenem Namen eigentlich nur das *Confiteor* und das *Domine, non sum dignus*.

Doch zweifellos produziert überheblicher Subjektivismus bei den Gottesdiensten heute weiterhin kranke und faule Früchte, so dass es manchmal so scheint, als ob sich bei uns nur noch die „Konservativen“ genauer an die verbindlichen Regeln des *Novus Ordo Missae* halten. Um nicht ständig von „kreativen“ Belieblichkeitsexperimenten überrascht zu werden, suchen einige außerhalb ihrer Pfarrei sogar Gruppierungen wie die leider noch nicht mit Rom versöhnte Piusbruderschaft. Fragwürdige „Gestaltungen“ der Messe sind ja nicht selten; nicht nur sonderbare Begrüßungen, zahlreiche eigenwillige Zusätze und Kommentare zu den offiziellen kirchlichen Texten oder Zwischenpredigten sind an der Tagesordnung, sondern auch erhebliche Änderungen oder Auslassungen. So fällt z. B. der Embolismus nach dem Vaterunser oft einfach weg, auch bei Messen von Bischöfen. Ideologisch eigenwillig gefärbte Fürbitten, poetisch-populistische Aufforderungen zum Friedensgruß oder neformulierte Entlassungssegnungen wirken nicht selten recht peinlich. Umso notwendiger ist eine verantwortliche und treue Liebe der Priester auch zum Detail. Das „sentire cum ecclesia“ gibt es nicht ohne Gehorsam. Wenn uns Christus durch seinen Gehorsam erlöst hat, kann dieses Wort für den Christen nicht bedeutungslos sein.

Wahrer Gehorsam nach der Lehre der katholischen Moraltheologie ist jedoch nur dann möglich, wenn einige Grundvoraussetzungen gegeben sind; so muss z. B. ein gültiges Gesetz oder Gebot vorliegen (die bekannten Bedingungen dafür lauten: *honestum, iustum, possibile*). Grundsätzlich ungültig sind daher Anordnungen, die offensichtlich Widersinniges oder eindeutig Ungerechtes fordern – wobei immer zu beachten ist, dass an sich die Präsomption für den Gesetzgeber bzw. Verantwortlichen spricht. Demgemäß kann es also kein gültiges Gebot und deshalb auch keinen Gehorsam geben, wenn gefordert wird, eine offensichtliche Fehlübersetzung zu verwenden. Hier wäre allenfalls noch ein Sichfügen aus Klugheit denkbar, wenn die Glaubenssubstanz unberührt bleibt.

Ein Bischof kann also nicht – wie geschehen – Gehorsam dafür einfordern, dass er die vom Papst verlangte richtige Übersetzung des *pro multis* verbietet. Was nicht ausschließt, dass das Aufgeben der alten für glaubenswidrigen Heilsoptimismus anfälligen Übersetzung „für alle“ manchmal pastorale Geduld und einiges Geschick braucht. Leider wollen jedoch die deutschen Bischöfe anscheinend auch für die kommende Neuausgabe des Gotteslobes die Vorgabe des Papstes ignorieren. Aber es gibt noch andere offensichtliche Fehlübersetzungen – man fragt sich, wie dies bischöflicherseits übersehen werden konnte.

Nur einige Beispiele: „*Peccata mundi*“ ist ein Plural und heißt nicht „Sünde der Welt“, bzw. Weltsünde: So als ob die Sünde etwas außerhalb unser selbst wäre, etwas in der bösen Welt um uns, eine Art „Situiertheit“. Hier kann leicht der grobe

theologische Irrtum von P. Schoonenberg über die Erbsünde mitschwingen – im Widerspruch zum Tridentinum, das verbindlich sogar von der Erbsünde erklärt, sie sei in uns, jedem einzelnen zu eigen: „*unicuique proprium, omnibus inest*“. Wenn man also in all den entspr. Fällen von Fehlübersetzung (im Gloria, Agnus Dei, vor der Kommunion) statt „Sünde“ den Plural „Sünden“ gebraucht, dann hat dies mit Ungehorsam nichts zu tun.

Auch in der Einleitungspräfatation zum 4. Kanon gibt es eine sozusagen häresieverdächtige Fehlübersetzung: „Du allein (Gott Vater wird angeredet) bist der wahre und lebendige Gott“, und nicht: „Du bist der eine wahre und lebendige Gott“ – so als ob es nur eine Person der Trinität gäbe! Subjekt und Objekt sind verwechselt.

Welcher Übersetzer ist auf die Idee gekommen, aus einem Gebet für das *Heil der Welt* ein Gebet für die *Freude der Welt* zu machen? (5. Sonntag im Jahreskreis, Schlussgebet: „Lasst uns Diener der Freude sein für die Welt“).

Muss man unnötige Einfügungen bei den Messtexten mitmachen? Etwa im 3. Kanon eine im lateinischen Text nicht vorgesehene dritte Kategorie von Christen nennen? Nämlich neben dem Klerus und dem gläubigen Gottesvolk noch „alle zum Dienst in der Kirche Bestellten“ (gemeint sind wohl kirchliche Angestellte, Pastoralassistenten usw.)?

Man wird nicht fehlgehen, wenn man in der Regel dort, wo sich das Wort *Mahl* findet, die Übersetzung *Opfermahl* als dem lateinischen Original angemessenere verwendet. Auch das stereotyp „Hilf uns, dass ...“ in den Orationen gibt nicht wieder, dass Gott als Hauptursache all unserem Tun zuvorkommt – nicht nur mitmacht und nicht nur im Notfall einspringt wie eine Art Hilfsmotor oder Feuerwehrmann. Besser als ständig diese manchmal pelagianisch klingende Formel zu verwenden, sollte man öfter „Gib uns, dass ...“ oder „mach es möglich ...“ sagen.

Ein eigenes Kapitel bilden die Fehlübersetzungen der Einheitsbibel. Etwa „*Gratia plena*“ mit „Begnadete“ wiederzugeben ist weniger als dürftig. Die „Brüder Jesu“ sind „Verwandte“, wie schon Kirchenväter des Altertums im Einzelnen erklärt haben. Eine Seligpreisung derer, „die keine Gewalt anwenden“ ist zu unbestimmt allgemein; man müsste dann auch das Notwehrrecht oder überhaupt die staatliche Exekutive ablehnen. Der Speisemeister bei der Hochzeit zu Kanaan setzt nicht voraus, dass bei Hochzeiten in Israel die Gäste schließlich immer „zu viel“ getrunken haben, bis ihnen dann noch weiter Wein eingeschenkt wird. „Abgestiegen in das Reich des Todes“ wird gewöhnlich nur als poetische Umschreibung bzw. Wiederholung von „gestorben“ verstanden; treffender wäre etwa die andernorts verwandte Übersetzung „hinabgestiegen zu den Vätern“.

Das Wort „Heiliges Brot“ in den Fürbitten sollte immer gestrichen werden; es wird allzu oft als Leugnung einer Verwandlung verstanden.

Man wird fragen dürfen: Haben sich die für die offensichtlichen Fehlübersetzungen Verantwortlichen nicht selbst disqualifiziert? So dass ihr Verbleiben in den maßgebenden Kommissionen kaum verständlich ist?

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Am Pantaleonsberg 8
50676 Köln

Neue Theorien zur Entstehung des Pentateuchs

Bis etwa 1970 galt in der alttestamentlichen Forschung der Grundkonsens, dass die Bücher des Pentateuchs vorwiegend aus vier früheren Schriften (= Quellenschriften) hervorgegangen sind. Diese hatten ihrerseits eine längere Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte hinter sich, bevor sie kodifiziert wurden.

Die Quellenschriften wurden folgendermaßen benannt und datiert: a) Jahwist (J) nach der in ihr enthaltenem Gottesnamen JHWE aus dem 10. Jh. v. Chr.; b) Elohist (E) nach dem Gottesnamen Elohim aus dem 8. Jh. v. Chr.; Priesterschrift (P) gemäß ihrer Entstehung in Priesterkreisen aus dem 6. Jh. v. Chr.; Deuteronomium (D) aus dem 6. Jh. mit Erweiterungen im 5. Jh. v. Chr. Dieses Modell geht vor allem auf Julius Wellhausen zurück¹. Eine klare Trennungslinie zwischen den Quellenschriften J und E erschien auch Wellhausen nicht durchführbar und er bemerkte richtig, dass auch das Buch Josua im Zusammenhang mit dem Pentateuch steht (daher entstand die Bezeichnung Hexateuch). Das Buch Deuteronomium wurde schon immer als selbständige Quellenschrift mit manchen Ergänzungen innerhalb des Pentateuchs betrachtet.

Die übliche Quellenscheidung in Gen-Num (Tetrateuch) wurde zunehmend angezweifelt². Vor allem die Trennungslinie zwischen J und E zu ziehen, erschien den Exegeten als aussichtsloses Unterfangen³. Die früher vorgenommene literarkritische und formgeschichtliche Zerstückelung der Pentateuchtexte wird heutzutage als spekulativ und wenig überzeugend angesehen⁴.

Als Gründe gegen das herkömmliche Entstehungsmodell des Pentateuchs werden angeführt: a) die Geschichtstheologie von J passt nicht zum 10. Jh. v. Chr.; b) „die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen Schrift- und Lesekultur“ sind für diese Zeit zweifelhaft; c) es gab damals noch kein ausgebildetes Staatswesen in Israel⁵. Dazu ist anzumerken, dass die phönizische alphabetische Schrift, von der die hebräische abhängt, seit dem 14. Jh. v. Chr. belegt ist⁶, obwohl es in dieser Region kein größeres Staatswesen, sondern nur kleine Stadtstaaten gab. In der neueren Forschung werden die literarkritischen Modelle zur Entstehung des Pentateuchs von der Monolatrie-Monothismus-Diskussion überschattet⁷. Weitgehend ist diese Forschungsrichtung

von dem evolutionistischen Schema überschattet: Polytheismus → Monolatrie → Monotheismus. Und hier können die Standpunkte der Autoren unterschiedlich ausfallen.

Die bisher am weitesten verbreitete Theorie zur Quellenbestimmung im Pentateuch ist das „Münsteraner Modell“ in der Fassung von Erich Zenger⁸. Dieser geht von drei Quellenschriften aus: a) Jerusalemer Geschichtswerk (JG) um 700 v. Chr.; b) deuteronomistische Texte vor 567 v. Chr.; c) Priesterschrift (P) nach 520 v. Chr.

a) Im 6. Jh. v. Chr. entstand im Südreich Juda nach dem Niedergang des Nordreiches Israel (722 v. Chr.) eine religiös-politische Bewegung gegen die assyrische Vorherrschaft. Daraus ging das JG (Gen 2- Jos 24) hervor. In ihm wurden frühere Einzelgeschichten und Erzählkränze aufgenommen und theologisch verknüpft. Der theologische Grundtenor ist: JHWEs Verheißung des gelobten Landes gilt noch immer trotz der assyrischen Bedrängnis. Der Pharao wurde zum Bild des assyrischen Königs, der Berg Sinai zum Berg Zion, Josua zum König Joschija stilisiert.

b) „Die zweite im Kontext der joschijanischen Reformbewegungen entstandene ‚Quellenschrift‘ ist das Buch Deuteronomium in seiner textlichen Hauptsubstanz“⁹.

c) Die Priesterschrift (P) gilt als die dritte Quellenschrift des Pentateuchs, obgleich es zu ihrer Komposition unterschiedliche Auffassungen gibt.

Um 400 v. Chr. wurden die genannten früheren Schriften in der Tora (1-5 Mose: Pentateuch) zusammengefasst und weiter überliefert.

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

Dr. Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 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 Ihren Jahresbeitrag von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165

¹ J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1876, – Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1978.

² Vgl. z. B. R. G. Kratz, Komposition. Untersuchungen der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000, 12.

³ Vgl. z. B. J. Chr. Gertz/K. Schmidt/M. Witte (Hg), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315) Berlin 2002, 295-323.

⁴ E. Zenger, Die Bücher der Tora/Pentateuch in E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, 6. Aufl. Stuttgart 2006, 97.

⁵ Zenger, ebd., 97.

⁶ Das große Bibellexikon (Brockhaus) Bd. 4, Wuppertal 1996, 1869.

⁷ Zenger, ebd., 97.

⁸ Vgl. Zenger, ebd., 100-106.

⁹ Zenger, ebd., 103.

¹⁰ Zenger, ebd., 1006-112.

Erich Zenger skizziert noch drei weitere Pentateuch-Modelle¹⁰. Hier sei nur das von Eckart Otto angeführt (11). Für ihn ist das Deuteronomium die „Wiege des Pentateuchs“. Dtn 13 und 28 bilden das Ur-Dtn. Gegen den von Assyrien geforderten Bundeseid seitens Juda wird der Bundeseid gegenüber JHWE eingefordert. Auch nach Otto wurden die früheren „Ursprungsmymen“ Israels und Judas im 7. Jh. v. Chr. kombiniert: die Jakob-Geschichten (Süden) und die Exodus-Geschichten (Norden). Die „priesterliche Komposition“ verbindet die beiden Überlieferungsstränge und schafft zusammen mit Dtn das eigentliche Pentateuch in der Perserzeit, als die lokalen Kulte vom Großkönig gebilligt werden mussten.

Im Überblick ergibt sich aus dem Paradigmenwechsel in der Pentateuchforschung folg. Bild: a) Die Texte werden zeitlich näher zum Babylonischen Exil bzw. nach ihm datiert. b) Die älteren Überlieferungen besitzen geringen historischen Wert¹². Die neuassyrischen Bundestexte galten als Vorbilder für den Bund zwischen JHWE und Israel.

¹¹ Zenger, ebd., 112-118.

¹² „Auch inhaltlich vollzieht sich ein Wandel im Verständnis des Pentateuch. So wurde besonders die Figur des Mose als weithin redaktionelles Konstrukt ‚destruiert‘, welches sekundär ganz verschiedene, ursprünglich selbständig überlieferte Traditionskomplexe miteinander verbinden sollte: den Exodus Israels aus Ägypten, den Zug durch die Wüste, die Sinaioffenbarung und den Beginn der Landnahme“ (Wikipedia im Internet: Pentateuch).

¹³ J. S. Croatto, *Alianza y experiencia salvifica en la Biblia*, Florida-Buenos Aires 1964, 33-35. Zu hethitischen Dokumenten vgl. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1955, 199-203. Zu neuassyrischen Texten vgl. z. B. Die Inschriften Asarhaddons, *Archiv f. Orientforschung* (Beiheft 9) 1956, 109.

¹⁴ Stuttgart 1995, 47.

Die ausschließliche Annahme der neuassyrischen Vorlage für den Bund zwischen JHWE und Israel ist übertrieben. Es existieren Analogien zwischen den hethitischen (2. Jh. v. Chr.) und den biblischen Bundestexten: der Prolog (vgl. Ex 20,2) und Verheißungen für die Bündnistreue. In den neuassyrischen Textbeispielen (die z. T. auf assyrische Muster zurückgreifen) fehlen der Prolog und die Verheißungen; nur Drohungen sind vorhanden. Der assyrische Herrscher wird in der dritten Person zitiert, JHWE zuweilen in der ersten Person Ex 20,2)¹³.

Der Nichttheologe und auch der Theologe, der kein Fachmann auf dem Gebiet der alttestamentlichen Exegese ist, bleiben zuerst einmal perplex und nicht zuletzt misstrauisch angesichts der sich häufenden hypothetischen Entwürfen. Das Vierquellen-Modell hat Jahrzehnte gebraucht, um sich durchzusetzen, bis es massiv angezweifelt wurde. Welches neuere Modell wird sich in Zukunft behaupten? Und schließlich sei eine grundlegende Frage angebracht: Wie ist die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs in den weiteren theologischen Rahmen einzuordnen? Erich Zenger schrieb in der 2. Aufl. seiner Einleitung in das Alte Testament¹⁴: „Für die historische Forschung ist die Rückfrage nach der Entstehung des Pentateuch und die Theoriebildung darüber, mag diese noch so unsicher sein, unverzichtbar. Die kritische Pentateuchforschung ist auch theologisch bedeutsam und unerlässlich... [Es] wird deutlich, dass die biblische Gotteswahrheit ... immer nur in Annäherung erreichbar ist ...“ Die katholischen Theologen (und auch die der anderen christlichen Konfessionen, die auf dem Boden der biblischen Offenbarung stehen) – Exegeten wie Dogmatiker – sind zu präziseren Stellungnahmen herausgefordert, wenn die Pentateuchforschung nicht zu einer agnostischen Religionsgeschichte abgleiten sollte.

*Dr. Alexander Desecar
Bruchstr. 13
57250 Netphen*

JOSEF SPINDELBOCK

Ehe und Familie als spezifische Verwirklichungsform der „Communio personarum“

Bejahung, Abneigung und Vertiefung der kirchlichen Ehelehre

Das Jahr 2008 ist ein Jubiläumsjahr: Papst Paul VI. hat vor 40 Jahren, mit Datum vom 25. Juli 1968, die Enzyklika „Humanae vitae“ über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens veröffentlicht, welche sich inzwischen längst als prophetische Botschaft erwiesen hat.¹ Um der Verkürzung einer Sichtweise als bloßer „Pillenenzyklika“ entgegenzutreten, ist es angebracht, den umfassenden Kontext der ehelichen Liebe zu würdigen, wie er von Paul VI. auf der Grundlage der biblischen und kirchlichen Tradition herausgestellt, von seinem Nachfolger Johannes Paul II. fortgeführt und entfaltet wurde und auch von Benedikt XVI. wiederholt in Erinnerung gerufen wird.

In diesem Beitrag soll nach der spezifischen Verwirklichungsform der „Communio personarum“ (d.h. der „Gemeinschaft

von Personen“) gefragt werden, die in jener Gemeinschaft von Mann und Frau verwirklicht ist, welche in der ehelichen Liebe und der familiären Gemeinschaft ihren Höhepunkt und ihre Vollendung erfährt.

Dabei ist es wichtig, die ganzheitliche menschliche Erfahrung dieser Liebe ernst zu nehmen, sie philosophisch zu reflektieren², aber auch deren theologische Implikationen zu bedenken.³ Theologisch ist die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen darum nicht nur in der leib-seelischen Einheit der Person für sich allein zu finden (vor allem mit Bezug auf die Vernunftfähigkeit und den freien Willen), sondern gerade auch in der interpersonalen Zuordnung und Verwirklichung, eben in der „Communio personarum“.⁴

So stellte Johannes Paul II. fest, „dass der Mensch nicht nur durch sein Menschsein als solches, sondern auch durch die per-

sonale Gemeinschaft, die Mann und Frau von Anfang an bilden, zum ‚Abbild und Ebenbild‘ Gottes geworden ist. Aufgabe des Abbildes ist es, das Vorbild widerzuspiegeln, das eigene Urbild wiederzugeben. Der Mensch wird nicht so sehr im Augenblick seiner Einsamkeit als vielmehr im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes. Denn er ist ‚von Anfang an‘ nicht nur Abbild, in dem sich die Einsamkeit einer Person, die die Welt beherrscht, widerspiegelt, sondern auch und ganz wesentlich Abbild einer unergründlichen göttlichen Gemeinschaft von Personen.⁴⁵

Der Mensch ist demnach Gott ähnlich, nicht nur seines individuellen Seins als Person, sondern auch auf Grund der ihm eigenen und mit seiner leibseelischen Verfasstheit verbundenen Fähigkeit, eine Gemeinschaft mit anderen Personen (eine „communio personarum“) zu bilden.

Das menschliche Handeln wird durch das „Gesetz der Hingabe und des Schenkens“ sittlich normiert; dieses hat sein Fundament im gottgeschenkten Sein des Menschen („agere sequitur esse“). Denn das personale Sein des Menschen in seiner spezifischen kreatürlichen Verfasstheit ist charakterisiert sowohl durch Selbstbesitz als auch durch Selbstmächtigkeit. Nur auf dieser ontologischen Grundlage – eben weil er sich selbst gegeben ist und er über sich selbst herrschen kann – ist der Mensch zur selbstlosen Hingabe fähig und auch berufen, um gerade so sich selbst zu finden.⁶

Wenn der Mensch als Person sich als Gabe seiner selbst verschenkt, dann handelt er gleichsam „interesselos“, d.h. nicht auf Nutzen oder Gewinn bezogen. In der personalen Hingabe seiner selbst verwirklicht sich Selbstlosigkeit und Selbstfindung zugleich. Diese Hingabe kann geschehen, indem sie entweder nur auf eine einzige, ganz bestimmte Person ausgerichtet ist (z.B. auf das Du des Ehepartners) oder auch sich als Hingabe für viele vollzieht (vgl. die elterliche Hingabe für die Kinder). Diese Hingabe ist zugleich auf die Annahme der eigenen Hingabe durch den oder die anderen in einer ebenso personalen Weise bezogen. Außerdem ist die Bereitschaft eingeschlossen, die personale Hingabe des anderen bzw. der anderen selber anzunehmen. Damit wird die Grundlage für den Vollzug personaler Liebe gelegt.

Ehe und Familie als spezifische Verwirklichung personaler Gemeinschaft

Die Ehe als Bündnis der Liebe und als dauerhafte gesellschaftliche Institution (für Getaufte: auch als Sakrament) entsteht durch einen unwiderruflichen persönlichen Akt (nämlich durch das beiderseitige und endgültige Ja-Wort, den Konsens), in dem sich ein Mann und eine Frau als Eheleute einander hingeben und einander annehmen.⁷ Dem Mann- und Frau-Sein kommt dabei konstitutive Bedeutung zu als Voraussetzung der spezifischen Form ehelicher Selbsthingabe und Annahme. Der Leib gehört in diese Kategorie der Gabe und des sich gegenseitig Beschenkens, und zwar nicht nur als Ausdruck einer sexuellen, sondern einer ganzheitlich-personalen Eigenart.

Der Mensch als sittliches Wesen wurde von Gott mit Freiheit ausgestattet. Deshalb ist er aufgerufen, zu sittlichen bedeutsamen Werten verantwortliche Stellung zu nehmen. Die geschlechtliche Differenzierung des Menschseins in Mann und Frau ist ein solcher sittlich bedeutsamer Wert. Die rechte sittliche Einstellung dazu kann nur sein, diese gottgewollte Ausprägung des Menschseins voll und ganz zu bejahen und dem Plan des Schöpfers und Erlösers für Mann und Frau zu entsprechen.

Bevor aber jemand die andere Person in ihrem Dasein und Sosein annehmen kann, muss er sich zuerst selber angenommen haben, wie ihn (oder sie) Gott erschaffen hat, nämlich als Mann oder Frau. Es ist daher wichtig, ein gesundes Selbstbewusstsein zu haben, das in der Überzeugung von der menschlichen Würde gründet, die Gott der Schöpfer und Erlöser dem Menschen als Mann und Frau verliehen hat. Zugleich ist es nötig, den anderen Menschen nicht als Einschränkung der eigenen Freiheit zu sehen, sondern ihn dankbar zu bejahen, und zwar so, wie er ist (freilich ohne Gutheißung sittlich negativer Ausprägungen). Der Mensch ist aufgerufen, die Personwürde des Mitmenschen

¹ Vgl. Paul VI., Enzyklika „Humanae vitae“ über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens (= HV), 25. Juli 1968, lat. in: AAS 60 (1968) 481-503; lat.-dt. als Bd 14 der Reihe „Nachkonziliare Dokumentation“, Trier 1979, online http://www.stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm; in Fortführung: Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ über die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt vom 22. Nov. 1981 (= FC), lat. in: AAS 74 (1982) 81-191; dt. Stein am Rhein 1982, online http://www.stjosef.at/dokumente/familiaris_consortio.htm. Von bleibender Bedeutung ist auch die Enzyklika Pius' XI. „Casti connubii“ vom 31. Dezember 1930, lat. in: AAS 32 (1930) 539-592; dt. online http://www.stjosef.at/dokumente/casti_connubii.htm.

² Vgl. dazu Karol Wojtyła (Johannes Paul II.), Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. Auf der Grundlage des polnischen Textes neu übersetzt und herausgegeben von Josef Spindelböck, St. Pölten 2007. Das Original trägt den Titel: Karol Wojtyła, Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne, Lublin 1960.

³ Im Vorfeld von „Humanae vitae“ positiv hervorzuheben ist das „Memorandum einer Gruppe von Moraltheologen aus Krakau“ zum Thema: „Die Grundlagen der Lehre der Kirche bezüglich der Prinzipien des Ehelebens“, dt. online unter http://www.stjosef.at/dokumente/krakauer_memorandum.htm. Auf Veranlassung des Metropoliten und Erzbischofs von Krakau, Karol Kardinal Wojtyła, übernahm es 1966 eine Gruppe Krakauer Moraltheologen, das Problem der theologischen Grundlagen der christlich-ethischen Normen des ehelichen Lebens zu untersuchen. Das Original erschien auf Französisch: Les fondements de la Doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale (Memoriał grupy teologów krakowskich wręczony przez kard. Wojtyłę Papieżowi Pawłowi VI w 1967 r), in: *Analecta Cracoviensia, Polskie Towarzystwo Teologiczne*, Kraków, t. I, 1969, 194-230.

⁴ Zur Imago-Dei-Debatte vgl. insbesondere Angelo Cardinal Scola, *The Nuptial Mystery*, Grand Rapids 2005, 32-52; dt. Das hochzeitliche Geheimnis, Einsiedeln 2006.

⁵ Johannes Paul II., Katechese bei der Generalaudienz am 14.11.1979, Nr. 3, in: Johannes Paul II. (hg. und eingel. v. Norbert und Renate Martin), *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979-1981*, Vallendar-Schönstadt 1985, 94-95.

⁶ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (= GS), Nr. 24, wo es heißt, „dass der Mensch, der auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist, sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann.“ Vgl. dazu: Karol Wojtyła, *Familie als Communio personarum*, in: Karol Wojtyła (Johannes Paul II.), *Stuttgart 1980, Von der Königswürde des Menschen*, 93-109, hier 94-99 (Der Mensch als Person und Gabe).

⁷ Vgl. GS 48. Das Rechtsbuch der lateinischen Kirche („Codex Iuris canonici“) in der Fassung von 1983 beschreibt die Ehe in can. 1055 §1 als Bund der Liebe und des Lebens zwischen Mann und Frau: „Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben.“ Can. 1056 verweist auf die Einheit (Treue) und die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaften der Ehe, can. 1057 stellt die einzigartige Rolle des Ehekonsenses heraus, der durch keine menschliche Macht ersetzt werden kann. Es handelt sich dabei um jenen „Willensakt, durch den Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen.“

anzuerkennen und zu respektieren, gerade auch in der besonderen geschlechtlichen Ausprägung als Mann und Frau. Mann und Frau haben beide jeweils dieselbe Würde. Zugleich soll die Verschiedenartigkeit beider in diesem ihren gemeinsamen Menschsein bejaht werden.⁸

Das menschliche Leben gestaltet sich als ein Feld verschiedenartiger personaler Begegnungen und Beziehungen. Diese sollen auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts der Menschen voreinander und im Geist der Nächstenliebe aufgebaut werden. In unserem Leben soll und darf das Mann-Sein oder Frau-Sein nicht verleugnet werden. Die gelebte Geschlechterdifferenz trägt dazu bei, den Reichtum der Personen zu entfalten. In der Verschiedenheit und Polarität der Geschlechter liegt ja gerade eine wesentliche Voraussetzung für die Verbindung der Menschen zu personaler Gemeinschaft. So ist „die Liebe ... die grundlegende und naturgemäße Berufung jedes Menschen“⁹, wie es Johannes Paul II. in „Familiaris consortio“ zum Ausdruck gebracht hat.

Mann und Frau – berufen zur Elternschaft

Die Vollendung gerade als „communio personarum“ findet der eheliche Bund in der Elternschaft, indem das Kind als gemeinsame Gabe der Ehegatten und zugleich als Gabe des Schöpfers „empfangen“ wird. Zugleich ist das Kind von Anfang an eine Person mit Eigenwert und insofern der elterlichen Willkür entzogen. Nur Liebe und Verantwortung können und dürfen die Weise des Umgangs mit dieser personalen Gabe bestimmen.

Dem stehen verschiedene Missbräuche der personalen Gemeinschaft und des Verstoßes gegen das Leben entgegen, die im Licht des christlichen Glaubens als Sünden interpretiert werden: Polygamie (als Polygynie und Polyandrie), Scheidung, freie Liebe und Promiskuität, Prostitution und Pornographie, Vergewaltigung, Hedonismus und Egoismus in der ehelichen Begegnung, manipulative Ausschaltung der ehelichen Fruchtbarkeit, Abtreibung etc.

Elternschaft ist nicht nur ein biologisches Faktum oder bloß eine soziale Rolle, die jemandem von außen her zuwächst, sondern eine neue innere Qualität der personalen Communio zwischen Mann und Frau. Ihre reife eheliche Liebe hat von sich aus die Tendenz, sich weiterzuschicken, d.h. fruchtbar zu sein. Die Ehepartner müssen sich auch gegenseitig in dieser neuen Qualität des Vater- und Mutter-Sein-Könnens bzw. des Vater- und Mutter-Werdens annehmen, damit ihre Partnerschaft reifen und wachsen kann. Damit lässt sich die ethisch verantwortliche Regelung der Empfängnis durch zeitweilige Enthaltensamkeit aus gerechtem Grund vereinbaren:

⁸ Diese grundlegende Gleichheit der Würde von Frau und Mann bei bleibender Differenz und Komplementarität des Geschlechts, welche sich nicht nur biologisch, sondern auch geistig-seelisch ausdrückt und verwirklicht, erkennt die sog. „Gender-Theorie“. In ihrer extremen Ausprägung geht es um eine willkürliche Definition von Geschlechtlichkeit, die nicht mehr als gottgeschenkte Gabe, sondern als Hindernis für den vereinheitlichten und damit auch manipulierbaren Typus des „Gender-Menschen“ angesehen wird. Vgl. Gabriele Kuby, Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion, Kisslegg 2006; dies., Verstaatlichung der Erziehung. Auf dem Weg zum neuen Gender-Menschen, Kisslegg 2007.

⁹ FC 11.

„Sexuelle Beziehungen zwischen einem Mann und einer Frau in der Ehe haben ihren vollen Wert als Verbindung von Personen nur dann, wenn sie mit einer bewussten Annahme der Möglichkeit der Elternschaft einhergehen. Das ist ein direktes Ergebnis der Synthese der biologisch-natürlichen und der personalen Ordnung. Die Beziehung zwischen Gatte und Gattin ist nicht auf diese selbst beschränkt, sondern erweitert sich notwendigerweise auf die neue Person, die deren Vereinigung durch die Zeugung (*procreatio*) hervorbringen kann.“¹⁰

Die Familie ist gleichsam der Sinn einer jeden Ehe. Das Kind tritt ein in die Personengemeinschaft des Schenkens und der Hingabe. Es ist keine Sache, sondern Teilhaber an einem personalen Miteinander. Im Erziehungsprozess geht es darum, den kleinen, sich schrittweise entwickelnden Menschen mit dem reifen Menschsein zu beschenken.¹¹ Eben dadurch gewinnen auch die Eltern an personaler Reife ihres Menschseins, werden sie beschenkt durch das Kind als Person. Analoges gilt für die Geschwister. Die Grundlagen des Erziehungsprozesses sind somit nicht primär in einzelnen Akten und Maßnahmen zu sehen, sondern vielmehr im Sein der Eltern als Personen und in ihrer gelebten Communio. Dabei ist nichts unwesentlich, was mit dem Menschsein und seiner Reifung und Vollendung zu tun hat, im Materiellen und Biologischen, im Psychischen, Geistigen und Religiösen.

Familienordnung im Dienst der personalen Funktion der Familie

- *Strukturelle und personale Dimension der Familienordnung*

Eine „Familienordnung“ darf nicht nur in einer äußeren, organisatorischen Struktur der Institution „Familie“ sowie ihrer Vollzüge bestehen. Sie muss von einer inneren, sittlich begründeten Haltung des Zueinanders und der Liebe der einzelnen Mitglieder der Familie getragen sein. In der Familie werden Kinder mit Werten und Wertvorstellungen, mit Versagen und Schuld, Vergebung und bedingungsloser Annahme, mit harmonischem Miteinander, aber auch unterschiedlichen Meinungen und sogar Konflikten konfrontiert. An all dem können sie wachsen und reifen. Unerlässlich ist der Gottesbezug.

Am Beispiel der Eltern erfahren Kinder auch, was Liebe und Partnerschaft konkret bedeuten. An der Art, wie Eltern einander begegnen, bildet sich die Einstellung der Kinder zu Geschlechtlichkeit und Liebe, zu Treue und Vertrauen aus. Mehr als jedes andere Versagen wirkt sich das Versagen der elterlichen Ehe auf die Lebenseinstellung der Kinder aus.¹²

Gewisse Rahmenbedingungen der Familienordnung unterliegen einem geschichtlichen Wandel; im Wesentlichen bleiben die Werte des familiären Zusammenlebens dieselben:

„Zu den Konstanten des Familienlebens sollte man mit dem Heiligen Paulus die gegenseitige Liebe der Eheleute und die

¹⁰ Karol Wojtyła, Liebe und Verantwortung, 335.

¹¹ Vgl. Karol Wojtyła, Elternschaft und die Communio personarum, in: Karol Wojtyła (Johannes Paul II.), Stuttgart 1980, Von der Königswürde des Menschen, 111-128, hier 115-119 (Über das Beschenken mit dem Menschsein).

¹² Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus, Bd II: Das Leben aus dem Glauben (= KEK II), Freiburg 1995, 236. Siehe auch Päpstlicher Rat für die Familie, Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe, 13. Mai 1996, Nr. 28, online http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_13051996_preparation-for-marriage_ge.html.

Liebe von Eltern und Kindern zählen sowie den Gehorsam der Kinder den Eltern gegenüber nach dem 4. Gebot des Dekalogs, aber auch den Geist des vollen Verständnisses der Eltern für die sich entwickelnde Persönlichkeit des Kindes.¹³

Rechtliche Kategorien können diese Beziehungsverhältnisse nicht ausreichend erfassen, obwohl es auch um Rechte und Pflichten geht. Insbesondere ist der *Gehorsam* nicht nur formal, sondern vor allem inhaltlich zu verstehen: Kleine Kinder, die noch wenig Selbständigkeit entwickelt haben, gehorchen „blind“ und kritiklos, aber doch mit Vertrauen; heranwachsende Jugendliche wollen das ihnen Aufgetragene auch verstehen und hinterfragen. Das, was die Eltern ihnen wirklich noch zu sagen haben, hängt auch wesentlich mit deren Beispiel in der Lebensführung zusammen. Die Familie ist auf diese Weise eine Schule des reiferen Menschseins.¹⁴

Wenn die Familie als „natürliche Gemeinschaft“ bezeichnet wird, so heißt dies nicht, sie sei einfach das Resultat biologischer Vorgänge oder gar eines instinktiven Dranges und Zwanges. Vielmehr stellen sich Mann und Frau, die sich in der Ehe verbinden, unter das vom Schöpfer in der natürlichen Ordnung das Daseins vorgegebene innere Gesetz des ehelichen Bundes, der auf gemeinsame personale Erfüllung in wahrer Liebe sowie auf die Zeugung und Erziehung von Kindern ausgerichtet ist. Damit bejahen sie auch einen bestimmten institutionellen und sozialen Status aufgrund ihres ehelichen Bundes und dessen prinzipieller Ausrichtung auf Nachkommenschaft.

Die Sozialisierung, welche in der Welt voranschreitet und immer globalere Dimensionen annimmt („Globalisierung“), ist nur dann human, wenn sie von einer Personalisierung begleitet und mit ihr verbunden ist. Der Einführung in die sozialen und personalen Werte sowie ihrer fortschreitenden Verwirklichung dient die auf der Grundlage von Liebe, Respekt und Hilfsbereitschaft sich aufbauende und gestaltende eheliche und familiäre Gemeinschaft. Die Familienordnung ist daher sowohl sozialer als auch personaler Natur.

- *Liebe als Fundament der Familienordnung*

Die *Liebe* der einzelnen Familienmitglieder zueinander (eheliche Liebe, Elternliebe, Kindesliebe, geschwisterliche Liebe) ist das Fundament der Familienordnung: Jeder wird um seiner selbst willen angenommen und geliebt, unabhängig von körperlicher Stärke, Gesundheit oder Krankheit, Alter, Geschlecht, Talenten und Leistungen. Durch die Liebeserfahrung in der Familie lernt der heranreifende Mensch Sinn und Wert jener Liebe, die er dem Mitmenschen (dem „Nächsten“) überhaupt schuldet und die mehr ist als eine bloße Neigung oder ein Gefühl, nämlich sowohl eine Gabe als auch eine sittliche Aufgabe.¹⁵ Insbesondere wird die „Goldene Regel“ praktisch einsichtig (in ihrer negativen und positiven Form): „Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen.“¹⁶ Dies entspricht weit-

gehend dem Liebesgebot Christi: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“¹⁷

Eine inhaltsleere, „allgemeine“ Menschenliebe gehört nicht der sittlichen Grunderfahrung an und erweist sich im Hinblick auf die konkrete Lebensführung auch nicht als tragfähig. Die bloße Bezugnahme auf das Eigeninteresse genügt dem Menschen nicht, er braucht die Erfahrung des Liebens und des Geliebtwerdens, um sich als individuelle und soziale Persönlichkeit zu entfalten. Insbesondere weist die Liebeserfahrung darauf hin, dass der Mensch nicht in einer sachlich-gesellschaftlichen Organisation, sondern nur im personalen Miteinander seine Erfüllung finden kann, d.h. dadurch erkennt er den Vorrang der personalen Werte vor den Dingen. Damit wird aber zugleich auch die Freiheit bejaht, aufgrund derer die innere und äußere Hingabe der Liebe allein geschehen kann.

- *Gehorsam der Liebe*

Der familiäre Gehorsam ist nicht primär eine rechtlich einzufordernde und zu erzwingende Kategorie (etwa nach dem Modell des römischen „*Pater familias*“), sondern hat ihre Grundlage und Motivation in der Liebe. Die Gehorsamsbeziehung ist keine einseitige Relation, sondern besteht im gemeinsamen Hinhören auf das Sach- und Wirklichkeitsgerechte, im Hören und Antworten auf den Imperativ der Liebe, wie er sich Ehepaaren und Eltern, Kindern und Geschwistern je neu als sittliche Aufgabe stellt.

Aus der Sicht des Glaubens ist der Wille Gottes maßgebend, wobei Gott nicht als autoritärer Herrscher, sondern als der gütige und barmherzige, aber zugleich auch gerechte Vater anerkannt wird. Ihm gegenüber schulden wir nicht knechtlichen, sondern kindlichen Gehorsam. In dieser menschlichen Grundrelation gegenüber Gott sowie vor allem auch in der Gesinnung und im Verhalten Jesu Christi, der für uns wie ein Sklave geworden ist und gehorsam war bis zum Tod am Kreuz¹⁸, liegt eine Urbildhaftigkeit für jede menschliche Gehorsamsbeziehung. Wahrer Gehorsam unter Menschen soll der Freiheit der Kinder Gottes dienen bzw. darf sie nicht behindern. Denn Gott muss man stets mehr gehorchen als den Menschen.¹⁹

Eltern sollen ihre Kinder zu einem recht verstandenen, je nach Auffassungsgabe und Reifestufe immer mündigeren Gehorsam erziehen. Dieser soll freudig geleistet werden und zu wachsender Einsicht in den inneren Wert des Guten führen, wobei die Verweisfunktion jedes menschlichen Gehorchens auf Gottes Liebe aufzuzeigen und zu leben ist. Das Kind bedarf der Hilfe der elterlichen Autorität, damit es zur rechten Ordnung seines Lebens hinfindet. Zugleich benötigt es einen Freiraum für die eigene Entfaltung und Entscheidungsfindung, damit die eigene Initiative zum Guten hin geweckt und verwirklicht werden kann.

Voraussetzung für eine angemessene Erziehung ist, dass Eltern in kluger Weise die Aufnahmefähigkeit der Kinder berücksichtigen und sich auf die unterschiedlichen Entwicklungsphasen in Kindheit und Jugend einstellen. Wenn Eltern mit den Kindern sprechen und ein gutes Beispiel geben, werden sie mehr erreichen als durch Strafe oder Zwang. Erziehung sollte davon ausgehen, dass in jedem Kind das Gute angelegt ist. Die

¹³ Karol Wojtyła, Elternschaft und die *Communio personarum*, in: Karol Wojtyła (Johannes Paul II.), Stuttgart 1980, Von der Königswürde des Menschen, 111-128, hier 121.

¹⁴ Vgl. GS 52.

¹⁵ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika „*Deus caritas est*“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe vom 25. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171), Nr. 16-18.

¹⁶ Lk 6,31.

¹⁷ Vgl. Lk 10,27.

¹⁸ Vgl. Phil 2,6-8.

¹⁹ Vgl. Apg 5,29.

Liebe, die sich am Guten freut²⁰, entdeckt es, fördert es und lässt es so wachsen. Es geht in der Erziehung nicht darum, den Kindern jeden Wunsch von den Augen abzulesen, sondern darum, Sinnziele und Werte zu vermitteln. Kinder müssen lernen, um solcher Werte willen auf persönliche Wünsche zu verzichten. Deshalb müssen Eltern sinnvolle Opfer und Verzicht von ihren Kindern verlangen und diesen Verzicht auch selber vorleben. Die Autorität der Eltern soll zugleich helfende und orientierende Autorität sein.²¹

Fatal für den kindlichen Gehorsam ist es, wenn das Kind Willkür oder Unaufrichtigkeit von Seiten der Eltern spürt. Entweder kommt es dann zu offener Auflehnung oder zu einem bloßen „Kadavergehorsam“, der nur unfrei macht und niemandem hilft. Nicht selten tritt bei derartigen Zerrformen des Gehorsams dann in der Folge ein mit Ablehnung und Hass verbundener Bruch ein, sobald sich die heranwachsenden Jugendlichen von den Eltern emanzipieren können. Kein „blinder Gehorsam“ ist das Ziel, sondern ein unterscheidender, von der Liebe beseelter Gehorsam! Mitunter kann der Gehorsam „partiell blind“ sein; es muss aber soviel an innerem Licht für das Gewissen und an begründetem Vertrauen gegenüber einer Person vorhanden sein, dass das Gehorchen immerhin vor Gott zu verantworten ist.²²

Muss die Frau dem Mann in der Ehe gehorchen? Grundsätzlich ist der Gehorsam beider gegenüber Gott. Einer soll sich dem anderen unterordnen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus.²³ Entsprechend der Schöpfungs- und Heilsordnung gibt es sowohl die Gleichwertigkeit von Mann und Frau in ihrer Menschenwürde und ihrer Berufung zum ewigen Heil, wie auch die verschiedene Ausprägung ihres Wesens im gemeinsamen Menschsein. Dem Mann ist die Frau zum Schutz anvertraut; in Liebe ist er dazu berufen, das „Haupt“ der Frau zu sein, so wie Christus das Haupt der Kirche ist. Als Haupt hat er eine gewisse Leistungsaufgabe gegenüber seiner Frau und den Kindern, welche allerdings in keiner Weise autoritär wahrzunehmen ist, sondern als Dienst der Liebe. Die Frau soll dem Mann in ihrer Hingabefähigkeit ein Beispiel geben und ihn mitziehen auf dem gemeinsamen Weg zu Gott. Ihr „Gehorsam“ gegenüber dem Mann endet dort, wo der Wille Gottes auf dem Spiel steht. Hörigkeit darf nie das Ziel sein. Die in Gottes Heilsplan begründete

wahre partnerschaftliche Liebe von Mann und Frau in der gleichen Achtung beider Personen und ihre Mitverantwortung in den wesentlichen Lebensfragen des Wohl der Familie betreffend darf nicht aufgehoben werden. Beide hängen einander an und werden „ein Fleisch“. Diesen Bund schließen die beiden miteinander, und zugleich ist es Gott, der sie verbindet, bis der Tod sie scheidet. So besteht vor allem kraft des Ehesakraments eine unabtrennbare Verantwortung beider Ehepartners füreinander auf dem Weg zu Gott, in dem ihre Liebe auf ewig Vollendung finden soll.

Prokreative Dimension der Familie

Unter Prokreation versteht man die Zeugung menschlichen Lebens, wobei das zugleich erfolgende göttliche Schöpfungshandeln („creatio“) bei der Entstehung jedes Menschen mitzubedenken ist.²⁴

Ein wichtiger Sinngehalt von Ehe und Familie liegt in der Zeugung und Erziehung von Nachkommen. Darin ist nicht nur ein biologischer Vorgang zu sehen, sondern ein personales Geschehen, dessen Ort sich im Binnenraum ehelicher Liebe vollziehen soll – um des Menschen und seiner Würde willen, und zwar im Hinblick auf die personale Würde des Kindes und der Eltern.

Das Kind hat ein Recht darauf, als Frucht ehelicher Liebe ins Leben zu treten. Es darf nicht das Produkt technischen Könnens – ein „Kind aus der Retorte“ – sein. Unabhängig davon gilt freilich: Wie immer ein Mensch ins Leben getreten ist (und sei es auch durch künstliche Befruchtung oder gar durch Klonung), der Mensch als solcher ist zu bejahen und anzunehmen. Auch dieser Mensch ist von Gott geliebt und besitzt eine unverletzliche Würde und Heiligkeit seines Lebens. Sogar dort, wo ein Kind von den eigenen Eltern nicht gewollt wird, ist es von Gott in Liebe angenommen und darf in seinem Recht auf Leben und geistig-körperliche Entfaltung von anderen Menschen nicht verletzt und behindert werden.

Die sog. „prokreative Funktion“ der Familie verwirklicht sich je nach örtlichen und zeitlichen Umständen in verschiedener Weise. In manchen Ländern (Afrika, Asien) gibt es das Phänomen relativer Überbevölkerung, während in anderen Ländern die Bevölkerungskurve nach unten weist und eine Überalterung der Gesellschaft droht (Europa).²⁵ Grundsätzlich sind Kinder immer ein Segen. Darauf weist der biblische Schöpfungsbericht hin:

„Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“²⁶

Die Fruchtbarkeit der Frau darf nicht durch Zwangsmaßnahmen eingeschränkt oder ausgeschlossen werden. Staatlich oder international verordnete Verhütungsprogramme widersprechen der Würde des personalen Menschseins und des ehelichen Zusammenlebens. Die Entscheidung über die Zahl der Kinder müssen die Eheleute in ihrem am Gesetz Gottes gebildeten Gewissen

²⁰ Vgl. 1 Kor 13,6.

²¹ Vgl. KEK II, 240.

²² Zur näheren Unterscheidung der verschiedenen Formen des Gehorsams vgl. Andreas Laun, Das Gewissen – sein Gesetz und seine Freiheit. Anmerkungen zur heutigen Diskussion, in: ders., Aktuelle Probleme der Moraltheologie, Wien 1991, 31-64, hier bes. 34-35 (Gehorsam und Einsicht).

²³ Eph 5,21-32: „Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus. Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehasst, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche.“

²⁴ Während der menschliche Leib durch den Beitrag der Eltern bei der Zeugung entsteht, wird in der Einheit dieses Vorgangs die geistige Seele eines jeden Menschen unmittelbar von Gott erschaffen: Gott ist der „Schöpfer der unsterblichen Geistseele eines jeden Menschen“ (Paul VI., Credo des Gottesvolkes, 30. Juni 1968).

²⁵ Vgl. dazu Stephan Baier, kinderlos: Europa in der demographischen Falle, Aachen 2004.

²⁶ Gen 1,27f.

treffen, in kluger Abwägung und Einbeziehung der für sie relevanten Umstände persönlicher, sozialer, geistiger wie auch materieller Natur. Es handelt sich um ein gemeinsames Hinhören („Gehorsam“ gegenüber Gott), um zu einer wirklichkeitsgerechten Entscheidung zu kommen. Sowohl das Wohl der bereits vorhandenen Kinder wie auch das der zukünftigen, aber auch die personale Erfüllung der Eheleute in gegenseitiger Liebe sind wichtige Kriterien und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das 2. Vatikanische Konzil hat dazu in GS 50 festgestellt:

„Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet. Kinder sind gewiss die vorzüglichste Gabe für die Ehe und tragen zum Wohl der Eltern selbst sehr viel bei. Derselbe Gott, der gesagt hat: ‚Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei‘ (Gen 2,28), und der ‚den Menschen von Anfang an als Mann und Frau schuf‘ (Mt 19,14), wollte ihm eine besondere Teilnahme an seinem schöpferischen Wirken verleihen, segnete darum Mann und Frau und sprach: ‚Wachset und mehret euch‘ (Gen 1,28). Ohne Hintansetzung der übrigen Eheziele sind deshalb die echte Gestaltung der ehelichen Liebe und die ganze sich daraus ergebende Natur des Familienlebens dahin ausgerichtet, dass die Gatten von sich aus entschlossen bereit sind zur Mitwirkung mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers, der durch sie seine eigene Familie immer mehr vergrößert und bereichert. In ihrer Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen, die als die nur ihnen zukommende Sendung zu betrachten ist, wissen sich die Eheleute als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe. Daher müssen sie in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegung versuchen, sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen. Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen. In ihrem ganzen Verhalten seien sich die christlichen Gatten bewusst, dass sie nicht nach eigener Willkür vorgehen können; sie müssen sich vielmehr leiten lassen von einem Gewissen, das sich auszurichten hat am göttlichen Gesetz; sie müssen hören auf das Lehramt der Kirche, das dieses göttliche Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt. Dieses göttliche Gesetz zeigt die ganze Bedeutung der ehelichen Liebe, schützt sie und drängt zu ihrer wahrhaft menschlichen Vollendung. So verherrlichen christliche Eheleute in Vertrauen auf die göttliche Vorsehung und Opfergesinnung den Schöpfer und streben zur Vollkommenheit in Christus, indem sie in hochherziger menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit Kindern das Leben schenken. Unter den Eheleuten, die diese ihnen von Gott aufgetragene Aufgabe erfüllen, sind besonders jene zu erwähnen, die in gemeinsamer kluger Beratung eine größere Zahl von Kindern, wenn diese entsprechend erzogen werden können, hochherzig auf sich nehmen. Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauf löslichen personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, dass auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit.“

Empfängnisregelung und Empfängnisverhütung – ein bloß technischer Unterschied oder eine fundamental entgegengesetzte Haltung zum Leben?

In „*Humanae vitae*“ stellte Paul VI. fest: „Der direkte Abbruch einer begonnenen Zeugung, vor allem die direkte Abtreibung – auch wenn zu Heilzwecken vorgenommen –, sind kein rechtmäßiger Weg, die Zahl der Kinder zu beschränken, und daher absolut zu verwerfen. Gleichermassen muss, wie das kirchliche Lehramt des öfteren dargetan hat, die direkte, dauernde oder zeitlich begrenzte Sterilisierung des Mannes oder der Frau verurteilt werden. Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluss an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel.“²⁷

Diese Lehre ist als autoritative Darlegung des natürlichen Sittengesetzes durch die Kirche anzusehen. Damit ist sie – wenigstens grundsätzlich – der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich. Eine inhaltlich-argumentative Aufhellung scheint wünschenswert, damit gewisse Missverständnisse und Schwierigkeiten im theoretischen und praktischen Umgang mit der kirchlichen Lehre ausgeräumt werden können. Johannes Paul II. hat in „*Familiaris consortio*“ dazu aufgerufen, „die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung dieser Lehre“ noch besser und deutlicher herauszuarbeiten.²⁸ Zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung besteht ein anthropologischer und gleichzeitig ein ethischer Unterschied, der „mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft ist“.²⁹

Die anthropologisch-ethische Analyse hat auf die wesentlichen konstitutiven Merkmale einer gültigen Ehe zu achten sowie auf jene Elemente der menschlichen Sexualität, die moralisch relevant sind. Ein zusätzliches Motiv ergibt sich aus jener idealen Ehe, die aus gegenseitiger bräutlicher Liebe geschlossen wurde und weiterhin von ihr durchformt bleibt.³⁰

– Grundlegende Dimensionen ehelicher Liebe und Sexualität

Die Betrachtung der rein biologisch aufgefassten *Finalität menschlicher Sexualität* genügt nicht: In den Blick muss kommen, dass die menschliche Sexualität in der *Zeugung* zu einer *neuen menschlichen Person* führt, was man traditionellerweise den ersten Ehezweck genannt hat. Aus dieser Perspektive lässt sich bereits die Forderung nach Ehrfurcht und Achtung vor dem Bereich menschlicher Sexualität ableiten sowie die Ablehnung all dessen, was mit ihrer Würde unvereinbar ist. Dies gilt insbesondere für jene Handlungen, die dem Zweck der Zeugung direkt widersprechen.

Wesentlich ist es, die *Natur des ehelichen Bundes*, der mehr ist als ein bloßer Vertrag, zu verstehen. Es handelt sich beim ehelichen Jawort (Konsens) um eine freie Willensentscheidung von Mann und Frau, einander unwiderruflich und in Treue an-

²⁷ HV 14.

²⁸ Vgl. FC 31.

²⁹ FC 32.

³⁰ Im Folgenden beziehe ich mich hauptsächlich auf Josef Seifert, *Der sittliche Unterschied zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung*, in: Roland Süßmuth (Hg.), *Empfängnisverhütung. Fakten, Hintergründe, Zusammenhänge*, Holzgerlingen 2000, 881-942.

zugehören, bis der Tod sie scheidet, was auch die Dimension vorbehaltloser leiblicher Hingabe einschließt. „Der Geschlechtsakt ist nur dann moralisch legitimiert und hat nicht den Charakter eines Sich-selber-Wegwerfens, wenn er Ausdruck einer ausschließlichen, dauernden, ja unwiderruflichen Verbindung zweier Personen ist, die formell eben durch den Konsensus eingegangen wird.“³¹

Daraus werden abgeleitet das sittliche Verbot vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs sowie der Ehescheidung und des Ehebruchs. Die Empfängnisverhütung nimmt dem se-

xuellen Akt die Vorbehaltlosigkeit der Hingabe (wie sie sich im Ja-Wort ausdrückt) und ist darum sittlich abzulehnen. In der gezielten Ausschaltung der ehelichen Fruchtbarkeit durch künstliche Verhütung wird (objektiv) eine Reserve in der Annahme des Partners zum Ausdruck gebracht: „Ich nehme dich an – aber nicht ganz, sondern nur so wie ich dich haben will, d.h. ohne die (grundsätzlich gegebene) Möglichkeit, Vater oder Mutter zu werden.“ Eben darin liegt eine Instrumentalisierung der Person, die so „präpariert“ wird (mechanisch oder chemisch), dass sie den Vorstellungen ungestörten sexuellen Genusses entspricht.

– Fortsetzung in der nächsten Ausgabe. –

*Dr. theol. habil. Josef Spindelböck
Kleinhain 6*

3107 St. Pölten-Traisenpark, Österreich

³¹ Seifert, a.a.O., 890.

GEORG ALOIS OBLINGER

Martin Mosebach im Prokrustes-Bett

Ein Vereinnahmungsversuch durch die Traditionalisten

Nicht nur durch das Nachrichtenportal *kreuz.net* versuchen die Traditionalisten seit einigen Jahren, ihr Gedankengut als repräsentativ für die katholische Kirche darzustellen. Auch der Autor Steffen Köhler tritt seit Ende 2004 mit theologisch-literarischen Werken hervor, die ein ähnliches Ziel verfolgen. Steffen Köhler ist Jahrgang 1971 und bezeichnet sich als katholischen Dogmatiker, kann aber bislang keine wissenschaftliche Veröffentlichung vorweisen. Seine im Röhl-Verlag publizierten Werke beschäftigen sich mit Franz Kafka, Karl Barth, Gottfried Benn, Paul Schütz, Joseph Ratzinger und Martin Mosebach. Immer dient jedoch das eigentliche Thema Köhler nur zum Vorwand, um seine schismatischen Gedanken zum besten zu geben.

Das Mosebach-Buch¹ ist das erste Buch Köhlers, das in gebundener Form vorliegt. Durch seine großformatige Aufmachung mit künstlerisch ansprechenden Bildern von der „Gregorsmesse“ erweckt das Buch beim Zur-Hand-Nehmen hohe Erwartungen, die noch durch den Untertitel „Die Schönheit des Opfers“ ergänzt werden. Doch leider hält das Buch nicht, was es verspricht. Schon beim ersten Aufschlagen zeigt sich, daß das Buch durch eine große Schrift, einen breiten Rand und etliche leere Seiten aufgebläht wurde. Das gleiche gilt für den Inhalt. Der Leser erhält keine vertieften Einsichten in das Werk Martin Mosebachs. Die Romane „Eine lange Nacht“, „Die Türkin“ und „Das Beben“, werden zwar ausführlich behandelt, doch setzt Köhler die Kenntnis des Inhalts bereits als bekannt voraus. Seine Beschreibungen sind für den Nichtwissenden wenig hilfreich, so beispielsweise, wenn es über Mosebachs „Nebelfürst“ nur heißt: „Hier werden wirklich komplexe Handlungsfäden gesponnen, die Handlung verwickelt sich, Personen und Motive bauen eine echte Wechselseitigkeit auf. Auch wenn

der Schluss nicht übermäßig überzeugt, so wird doch eine Welt für sich am Leben gehalten.“ Das ist bestenfalls Gymnasialniveau.

Zentral ist für Steffen Köhler die Opfertheologie der heiligen Messe. Diese versucht er in sämtlichen Romanen Mosebachs nachzuweisen und spricht ständig von „Bezügen“, obwohl nie recht klar wird, wie diese genau geartet sind. Besonders abstrus wird Köhler aber da, wo er Mosebach gegen Mosebach selbst ausspielt. Obwohl sich dieser gerade nicht als „katholischer Schriftsteller“ verstanden wissen will, meint Köhler, daß er nur so verstanden werden könne und empfiehlt in seinem Schlusswort den germanistischen Fakultäten, ein Messbuch von 1962 neben die Bücher Mosebachs zu stellen. „Mosebachs Romane sind vom Missale durchwirkt.“ Vom überlieferten Messritus behauptet Köhler: „Er ist ganz und gar Absonderung, um so den Gläubigen zugeordnet zu sein. Die Härte der Grenze ermöglicht eine tätige Teilnahme.“ Auch für diese widersprüchliche Behauptung bleibt der Autor die letzte Erklärung schuldig.

Nicht ernst genommen werden auch Mosebachs positive Worte zum Zweiten Vatikanischen Konzil sowie dessen Distanzierung von einer allzu engen Scholastik und einem rubrizistischen Messverständnis. Vielmehr schreibt Köhler. „Mosebach ist bekennender Rubrizist.“ Hier scheint der Schriftsteller vom lefebvristischen Theologen doch ganz klar in ein Prokrustes-Bett gezwängt zu werden. Für die geistige Weite und die diffizile Sicht des Romanciers fehlt dem Traditionalisten jegliches Gespür. Übrigens ist eine solche Weite gerade auch in der von Köhler so geschätzten Benediktinerabtei Fontgombault zu spüren, in der Mosebach oft zu Gast war und die er auch in seiner „Häresie der Formlosigkeit“ beschreibt. Dort wird nämlich auch der Novus Ordo immer wieder zelebriert. An diesem aber läßt Köhler kein gutes Haar und kritisiert „die Veränderung des Ritus durch die römische Zentralbehörde“.

Ebenso hart ist auch Köhlers Kritik an der Theologie des Papstes, die er schon in seinem Buch „Joseph Ratzinger – Die neue Tradition“ breit dargelegt hat. Im Schlusskapitel seines Mosebach-Buches hebt er hervor, die Kritik Ratzingers und Mosebachs an einer selbst „gestalteten“ Liturgie sei sich nur

¹ Steffen Köhler: Martin Mosebach – Die Schönheit des Opfers, Röhl Verlag, Dettelbach 2007, 177 Seiten, gebunden, ISBN 978-3-89754-275-4, EURO 39,80.

auf den ersten Blick ähnlich, bei genauerer Betrachtung zeige sich jedoch, daß Joseph Ratzinger zu viele Kompromisse einging. Eine gedankliche Verwandtschaft Mosebachs stellt der Autor jedoch heraus zwischen Thomas von Aquin und Nicolás Gómez Dávila. Dies ist sicherlich richtig; doch erfährt der Leser auch hier zu wenig über die angeführten Denker. Vielmehr nützt Steffen Köhler jedes Kapitel seines Buches, um seine eigenen, theologisch doch sehr einseitigen Gedanken darzulegen und mit der „katholischen Kirche nach dem Konzilsrausch“ abzurechnen.

Von Gómez Dávila stammt auch der Satz: „Statt den Autor selbst liest man heutzutage lieber das idiotische Buch, das über ihn geschrieben wurde.“ Vorliegendes Buch ist nicht einmal ein Buch über Martin Mosebach, sondern eher ein Buch über Steffen Köhlers eigene Gedanken. Wer Mosebach kennen lernen möchte, sollte zu Mosebach selbst greifen.

*Pfr. Georg Alois Oblinger
Heinrich-Sintz-Str. 6
89335 Ichenhausen*

GEORG ALOIS OBLINGER

Der Antichrist in der Literatur

Jede Zeit hat ihre Tabus. Die heutige Gegenwart hat viele Tabus früherer Zeiten aufgehoben, so zum Beispiel den gesamten Bereich der Sexualität, über den heute oft sogar zu sehr in aller Öffentlichkeit gesprochen wird. Dennoch gibt es auch heute Themen, an die niemand rühren darf. Und es gibt eine „politische Korrektheit“ und in der Kirche eine „klerikale Korrektheit“, die darüber wacht, daß diese Sprechverbote eingehalten werden. Zu den Themen, die innerkirchlich in den letzten Jahren in so gut wie keiner Predigt und keinem theologischen Traktat angesprochen wurden, gehören das Jüngste Gericht, die Hölle und erst recht der Antichrist. Da hat es schon für mediale Aufmerksamkeit gesorgt, als Kardinal Giacomo Biffi von Bologna bei den diesjährigen Fastenexerzitien des Papstes und der Römischen Kurie in einer Betrachtung sich auch der Person des Antichrist zuwandte. Hierbei zitierte er mehrfach aus dem Werk des russischen Schriftstellers Wladimir Solowjew. Selbst im kürzlich erschienenen Buch Benedikts XVI. „Jesus von Nazareth“ bringt dieser ein Zitat Solowjews über den Antichrist.

Die im Jahr 1900 wenige Monate vor Solowjews Tod erschienene „Kurze Erzählung vom Antichrist“ ist der Schlussteil des größeren Werkes „Drei Gespräche“ und gehört zu den literarischen Klassikern. Sie hält sich eng an den biblischen Text in der Offenbarung des Johannes sowie an die Schriften des heiligen Irenäus von Lyon. Der Antichrist tritt auf im Jahr 2077 und hat in Tübingen den Ehrendoktor der Theologie erworben. Er will den Menschen Glück und Wohlergehen schenken. Aber er liebt nur sich allein und will von den Menschen als Weltenherrscher verehrt werden. Da er als großer Friedensstifter auftritt, fliegen ihm rasch große Sympathien zu. Selbst viele Christen laufen zu ihm über. Erst langsam regt sich ein Widerstand in glaubenstreuen Kreisen. Christen unterschiedlicher Konfessionen schließen sich zusammen und bald schließen sich ihnen auch die Juden an. So trifft der wiederkommende Christus seine Herde an.

Die schwedische Schriftstellerin Selma Lagerlöf, die als erste Frau den Nobelpreis für Literatur erhalten hat, schrieb 1897 einen Roman mit dem Titel „Die Wunder des Antichrist“. Hier deutet Lagerlöf – und dies geschichtlich schon sehr früh – den Sozialismus als Herrschaft des Antichrist. Die Menschen in Sizilien im 19. Jahrhundert verehren ein wundertätiges hölzernes Jesuskind bis sie dort die Inschrift entdecken: „Mein Reich ist nur von dieser Welt“. Da diese Verehrung jedoch unwissend geschieht, kann nicht von einem Glaubensabfall gesprochen wer-

den, und hierin liegt die Schwäche dieses Romans. Die Protestantin Lagerlöf wollte hier auch Kritik am Katholizismus üben, doch zeigt dieser Roman eher, daß es ihr nie gelungen ist, wirklich in die katholische Gedankenwelt einzudringen.

Die Ausbreitung humanistischer Gedanken im 20. Jahrhundert war ein wichtiger Grund dafür, daß Schriftsteller an die biblische Gestalt des Antichrist erinnerten, der vortäuscht, der Christus zu sein und der den Menschen ein irdisches Paradies verspricht. In diesem Jahrhundert entstanden auch die großen Ideologien wie Kommunismus und Kapitalismus, die trotz ihres geradezu gegensätzlichen Menschen- und Geschichtsbildes eines gemeinsam haben: das Versprechen, hier auf Erden das letzte Glück des Menschen schaffen zu können. Glück wird demzufolge rein sinnhaft verstanden.

Karl Wagenfeld hat im Jahr 1916 ein Versepos mit dem Titel „Der Antichrist“ geschaffen, in dem dieser Aspekt deutlich herausgestellt wird. Hier ist der Antichrist der Sohn einer Hure, der die Menschen bezirzt, indem er an ihre Sinnenlust appelliert. Als er mit Teufelskräften versucht, eine Himmelfahrt zu vollbringen, stürzt ihn ein Blitz in die Hölle. Schließlich tritt der Erzengel Michael auf und ruft zum Gericht.

Der englische Priester Robert Hugh Benson, der 1903 von der anglikanischen zur römisch-katholischen Kirche konvertierte, verarbeitete die Antichrist-Thematik in seinem Roman „Der Herr der Welt“. Kurz nachdem Papst Pius X. in seiner Enzyklika „Pascendi“ den Modernismus verurteilte, unterstreicht auch Benson den übernatürlichen Charakter der Offenbarung und wendet sich scharf gegen einen Humanismus ohne Gott. Ganz London hat sich einem Mann namens Julian Felsenburgh unterworfen. Er präsentiert sich als großer Friedensbringer, der mit seiner Autorität die Kriegsgefahr in allen Ländern nachdrücklich beseitigt. Er predigt humanistische Ideale wie Freundlichkeit und Zufriedenheit. Überkommene moralische Gesetze werden über Bord geworfen. Alle Länder Europas unterwerfen sich ihm nach und nach und erkennen ihn an als „Herr der Welt“. Sein einziger Gegner bleibt die katholische Kirche. Doch diese ist inzwischen zu einem kleinen Häuflein zusammengeschrumpft, da viele Gläubigen zum Antichristen übergelaufen sind. Im letzten Kampf greift Gott selbst ein und führt das Ende der Welt herbei. Oftmals musste sich Benson anhören, er hätte ein allzu negatives Szenario gezeichnet. Doch andere erkannten in diesem Roman eine treffende Parabel auf seine Zeit.

Das bekannteste literarische Werk mit dem Titel „Der Antichrist“ ist sicherlich Friedrich Nietzsches Polemik gegen das Christentum, die im Jahr 1888 erschienen ist. Diese hat allerdings mit dem biblischen Stoff rein gar nichts gemein, sondern muß als Kampfansage an das Christentum verstanden werden.

Nicht viel anders verhält es sich mit einem anderen Werk der Literatur. Der bulgarische Autor Emilijan Stanev hat 1970 einen Roman mit dem Titel „Der Antichrist“ geschrieben. Doch ist damit ein Mann gemeint, in den sich „Satanas eingenistet hat.“ Teofil, ein ehemaliger Mönch und Sohn eines Ikonenmalers, der zum Ketzer und Mörder wird. Stanev verwendet einen historischen Stoff aus dem 14. Jahrhundert, doch läßt er Teofil selbst in Ich-Form auf sein Leben zurück blicken, was der Romanhandlung besondere Eindringlichkeit verleiht.

Ein interessanter und leider kaum bekannter Text über den Antichrist stammt aus der Feder des Schriftstellers und Organisten Reinhard Raffalt, der für den Bayerischen Rundfunk als Rom-Korrespondent tätig war und sowohl mehrere Rom-Führer als auch Biographien von Komponisten und römischen Kaisern verfasste. Der 1976 verstorbene Raffalt hat 1966 eine Stu-

die über den Antichrist erstellt, in der er biblisches Zeugnis, historische Fakten und persönliche Beobachtungen miteinander verbunden hat. Allerdings wurde diese Schrift erst 1990 erstmals veröffentlicht. Doch scheinen Raffalts Analysen fast prophetisch. Die Propaganda des Antichristen beinhaltet bei ihm die Rede vom „autonomen Menschen“, vom „Weltfrieden“ und vom „weltumspannenden Staat“. Daher wird auch eine Welt-einheitsreligion angestrebt. Die Wahrheit wird „durch die Toleranz in viele Teilwahrheiten zerlegt“. Raffalts Studie zeigt wie der Antichrist das Christentum uminterpretiert und letztlich für seine Ziele vereinnahmt.

Literarische Werke über den Antichrist sollten die Warnung der Bibel in die heutige Zeit übersetzen. Vom heiligen Cyrill stammen die Worte: „Bereite dich deshalb vor, o Mensch. Du hörst von den Zeichen des Antichrist – erinnere dich nicht bloß an sie, sondern teile sie frei deiner Umgebung mit ... Aber Gott verhüte, daß es erfüllt werde schon in unseren Tagen. Indessen, wir wollen vorbereitet sein.“

Pf: Georg Alois Oblinger

WALTER HOERES

Die Anbetung der Kunst

Eine kleine Apologie für Joachim Kardinal Meisner

*Sicut scientia se habet ad bonum semper, ita et ars.
Wie die Wissenschaft, so zielt auch die Kunst immer auf etwas Gutes ab.*

THOMAS VON AQUIN S.th. I, II 57, 3 ad 1

Parklandschaften sind etwas Schönes, ja ein wahres Gottesgeschenk. Weite Durchblicke wechseln mit scheinbar insularen Baumgruppen. Die schattigen Wege laden zum kontemplativen „Lustwandeln“ ein und die Stille, die über dem Ganzen liegt, fördert noch mehr diese meditative Tendenz. Nicht umsonst hat man sich das Paradies, das wir durch die Urstünde verloren haben, immer wieder als einen solchen Park und damit als Ort ungetrübten Friedens vorgestellt. Hier ist die Versöhnung von Geist und Natur vollkommen gelungen. Der Mensch hat sich, seine Ideen und seine Formgewalt ganz und gar in die Natur eingearbeitet und ihr dennoch sehr viel von ihrer Ursprünglichkeit belassen.

Doch als wir diesmal in jenem schönen Kurpark am Taunusrand spazierengingen, der dem letzten deutschen Kaiser Wilhelm II. so viel und vor allem seine grandiose Erweiterung verdankt, fühlten wir uns von allen guten Geistern verlassen! Erratische Steinklötze wechselten mit Metallkugeln und Metallstücken, die mit ihren bizarren Formen rings über den Rasen verstreut waren. Der Eindruck war der, als hätte eine Eisengießerei den schönen Park vorübergehend als Abraumhalde benutzt. Auf unsere empörte Frage, was das solle, wurde uns mit vielsagendem Lächeln die nichtssagende Antwort zuteil, das sei Kunst und man habe den Kurpark zu Kunstzwecken geöffnet!

Wenn man heute „Kunst“ sagt, dann wird allein schon durch dieses Zauberwort das Produkt, das mit diesem Namen belegt

wird, in eine höhere auratische, ja sakrale Ebene versetzt und so sakrosankt, daß man kaum mehr fragen darf, was es uns sagen will, was es bedeutet und ob es überhaupt und wirklich ein Kunstwerk sei. Längst ist die Verehrung der Kunst zur Ersatzreligion geworden, in deren Namen und um derentwillen alle wirkliche Religion nahezu ungestraft gelästert, beschimpft und ebenso wie die unantastbare Würde des Menschen, von der unser Grundgesetz spricht, verhöhnt werden kann. Während sie überall und selbst im Bereich der Theologie nur noch das gelten lassen, was gesellschaftlich relevant ist, ist die Kunst der einzige Bereich, der dieser zugegebenermaßen widerwärtigen Penetranz des Sozialen entzogen wird. Die Kunst um der Kunst willen: das ist nunmehr der heilige Hain, in dem die neuen Götter, Literaturpäpste und Aktionskünstler mit kultischer Verehrung bedacht werden: umgeben von unzähligen Feuilletonisten und Gardisten der neuen und neuesten Kulturkritik, die sich gegenseitig die Bälle zuwerfen und bei allem internen und ihre Seiten füllenden Dauerstreit, wer Zutritt zu den heiligen Hallen hat, sich doch letztlich darin einig sind, jeden „Frevler“, der an den neuen und neuesten Kunstprodukten zweifelt, mit dem Anathema des Reaktionärs zu belegen.

Daß einer ein Banause ist und nicht mitreden kann und will, wenn es um neue Formen der Rockmusik oder Romane geht, bei denen man nicht weiß, ob sie ein Gynäkolge oder Fachmann für Darmkrankheiten geschrieben hat, wird einem nicht übelgenommen. Banausen, die lieber ins Wirtshaus statt ins Opernhaus gehen, hat es schließlich schon immer gegeben. Wohl aber erregt es die einhellige Empörung jener Wortführer der veröffentlichten Meinung, die Arnold Gehlen einmal als „Mundwerksburschen“ bezeichnet hat, wenn jemand es wagt,

solche kreativen Äußerungen moderner Kunst als peinlich, entwürdigend, als obszön oder gar als geschmacklos zu bezeichnen. Dabei liegt die Ironie der Geschichte darin, daß keiner weiß oder heute sagen kann, was „Kunst“ eigentlich ist. Die Unzahl der Suhrkamp-Bändchen, die sich seit Adornos Versuch über Ästhetik damit beschäftigen, beweist nur die Verlegenheit.¹ Gerade deshalb ist es auch so seltsam, daß bei der Diskussion über das, was man legitimerweise und heute noch als Kunst hingehen lassen kann, immer wieder auf die Fachleute verwiesen wird, die es seit der Freigabe der Kunst für alle Formen wildwuchernder Kreativität gar nicht mehr geben kann. Wer heute schon im Rufe steht, Künstler zu sein, kann sich getrost ein Drahtgeflecht hernehmen, es nach seinem Gusto drehen, wenden und „gestalten“ und sich damit zur „Dokumenta“ nach Kassel begeben. Der Beifall der Betrachter wird ihm paradoxerweise umso sicherer sein, je weniger sie sich einen Versuch dar- auf machen können.

Soviel steht jedenfalls fest, daß sich die Kunst wie übrigens die ganze heutige Gesellschaft weitgehend von der Schönheit abgekoppelt haben. Wer heute die Heerscharen blauer Ameisen sieht, in die sich unsere Zeitgenossen sonntags und werktags mit den immer gleichen Jeans angetan verwandelt haben, wird unserem Urteil zustimmen müssen. Sie wollen „sportlich“ gekleidet sein und betonen damit doch nur allzu oft ihre äußerst unsportliche Figur oder machen allererst auf ihr vorgeschrittenes Alter aufmerksam! Sie versichern, so sei es am praktischsten und wissen doch keine Antwort auf die Frage „wozu“ solches allein aufs Praktische ausgerichtete Gehabe etwa an Feiertagen und Festen dienlich sein soll. Nun ist es allerdings nur schwer möglich, in diesem Rahmen allgemeiner über „Schönheit“ zu sprechen. Weitgehend ist uns hier der Zugang über die Sprache, der sonst die Tore zur Philosophie zu öffnen vermag, verschlossen, denn das Wort ist zu abgenutzt. „Schön“ ist es, wenn wir die letzte Straßenbahn noch erreichen und „schön“ ist es auch, wenn mir jemand aus meiner Verlegenheit hilft, wobei dieses letzte Beispiel schon auf die Verbindung des Schönen mit dem Guten hinweist, die ihrerseits zu hinterfragen wäre.

Dennoch lohnt es sich, das Problem der Kunst von der Schönheit her anzugehen, denn wenn wir die Geschichte der Kunst und der Ästhetik betrachten, sind Schönheit und Kunst wie zwei Schwestern gewesen, die sich immer wieder getroffen, aber auch gestritten haben. Nach dem hl. Thomas ist das schön, was in der Anschauung gefällt: „pulchra enim dicuntur quae visa placent“.² Schon damit wird deutlich, daß die Schönheit etwas ist, was mir unmittelbar gegenwärtig ist und offenbar wird. Wenn man erst lange überlegen muß, ob der Gegenstand, der da vor mir steht, schön ist, dann ist es um seine Schönheit schlecht bestellt. Nun kann man hier gleich sagen, daß sich der Geschmack als Sinn für die Schönheit im Laufe der Zeit gewandelt hat und es sich schon deshalb um eine Leerformel handelt, die je nach Epoche anders auszufüllen sei. Aber das muß nicht so sein und es ist erstaunlich, daß sich die Ästhetik der Neuzeit zumindest an ihrem Beginn ganz deutlich gegen einen

solchen „ästhetischen Relativismus“ ausspricht.³ Nach Immanuel Kant, der auch in diesem Bereich der neueren Philosophie eine Vorreiterrolle innehat, sind unsere Urteile über das, was schön ist und was nicht, sogar jedermann „zumutbar“ und besitzen somit ihre eigene spezifische Allgemeingültigkeit. Denn die Gegenstände werden von uns als „schön“ empfunden, die all unsere Erkenntniskräfte, Sinne, Einbildungskraft und Verstand in harmonische Schwingungen versetzen und zum reibungslosen Zusammenspiel anregen. Und da die Erkenntnisfähigkeiten sich nicht ändern, bleiben auch die Urteile über Schönheit von zeitloser Gültigkeit!

Zwei Schwächen kennzeichnen diese Ästhetik, die auch Kants Auffassung der Kunst beeinträchtigen. Zunächst gibt es keine klare Antwort auf die berühmte Frage, die sich allerdings auch keinesfalls so leicht und ohne weiteres entscheiden läßt: „sind die Dinge schön, weil wir sie als schön empfinden oder empfinden wir sie als schön, weil sie dies wirklich sind?“ Die Frage läßt sich bei Kant deshalb nicht eindeutig beantworten, weil die Schönheit gerade in der Eignung der Dinge besteht, meine geistigen Kräfte harmonisch anzuregen und das ohne Rücksicht darauf, was sie sind und bedeuten. Und deshalb bleibt das Schönheitsideal Kants rein formal. Arabesken können, wie Kant immer wieder betont, den gleichen Eindruck der Schönheit erzeugen wie sonst irgend welche beliebigen Ornamente, wenn sie nur so strukturiert sind, daß sie mir gefallen.

Leider würde es heute weitgehend auf Unverständnis stoßen, wenn wir demgegenüber an den abendländischen Schönheitsbegriff erinnern, wie ihn etwa der hl. Thomas als selbstverständlich voraussetzt. Danach ist das schön, was – wie etwa ein edles Pferd oder ein gut gewachsener Baum – seiner inneren Wesensordnung oder der Idee, wie es sein soll, entspricht, wobei die Schönheit der sinnfällige Glanz dieser integralen Vollkommenheit ist, wie sie unmittelbar ins Auge fällt. Absichtlich greifen wir hier nicht das Beispiel vom Menschen auf, um den Unterschied des Schönen vom Sittlich Guten im Auge zu behalten!

Aber auch dann, wenn wir das für uns nach wie vor verpflichtende Bild der geschaffenen und in den göttlichen Ideen vorgebildeten Seins- und Wesensordnung der Dinge, deren Treuhänder der Mensch ist, heute nicht mehr allgemein voraussetzen können, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die Phänomene der Schönheit und Kunst das Ungenügen der kantischen Lösung. Gibt es doch auch die fade Schönheit, auf die Kants Definition zwar zutreffen mag, die uns aber dennoch „nichts sagt“! Und das gilt vor allem von der Kunst. Sie wird erst groß durch ihre Aussage, durch das, was sie zum Ausdruck bringen will. Das geschieht zwar nicht in der abstrakten Form einer nüchternen Mitteilung, weshalb große Denker in den allerseltensten Fällen auch große Künstler sind! Vielmehr muß uns diese Aussage aus der Anschauung des Kunstwerkes selbst entgegenleuchten und nichts anderes bringt das wunderbare Wort Hegels vom Schönen und dem Kunstwerk als dem „sinnlichen Scheinen der Idee“ zum Ausdruck. Der Stoff und damit das Material, aus dem das Kunstwerk besteht, müssen so eng mit der Form und damit seiner Aussage verschmolzen sein, daß diese wie von selbst und ganz unabsichtlich hervortritt, sodaß der

¹ Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie (stw 2). Frankfurt/M. 4. Aufl. 1980.

² S.th. I q.5, 4 ad 1. Vgl. Francis J. Kovach: Die Ästhetik des Thomas v. Aquin (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 3) Berlin 1961; Winfried Czapiewski: Das Schöne bei Thomas von Aquin. Freiburg-Basel-Wien 1964; Gustav Pöltner: Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin. Freiburg-Basel-Wien 1978.

³ Zu dieser Geschichte die lesenswerte Darstellung von Walter Schulz: Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Pfuldingen 1985.

Vergleich mit dem Organismus naheliegt, der deshalb auch immer wieder angestellt wurde. Das aber will auch heißen, daß die Aussage selber „unsagbar“ bleibt und sich nur dem Akt des verstehenden Anschauens erschließt, der das Ganze im Blick behält. Aus diesem Grunde sollte sich der Dichter, der Schriftsteller, der bildender Künstler immer an das Sprichwort halten: „man merkt die Absicht und ist verstimmt!“. Moralinsauere Erzählungen und Romane, wie wir sie in der Vergangenheit leider allzu oft auch in kirchennahen Zeitschriften fanden, bei denen am Ende immer das Gute und der Gute siegen, mögen daher gut gemeint sein, doch künstlerischen Anspruch können sie nicht erheben!

Diese Einheit von Form und Inhalt, diese Unabsichtlichkeit des Ganzen, die, wie schon Friedrich Schiller wußte, das Kunstwerk zu einer Art zweiter, spontan gewachsener Natur – eben zum Organismus – macht⁴, ist genau das, was Martin Mosebach in seiner Studie „Häresie der Formlosigkeit“ im Blick auf die zahlreichen Fehlformen moderner Liturgie moniert. Sie wollen kreativ sein und damit künstlerische Momente und Formen in die neue Messe hereinbringen und dennoch schaut die Absicht, sie zur Gemeinschaftsfeier, ja zum gemeinsamen religiösen Selbstfindungserlebnis zu machen, immer wieder faustdick aus allen diesen nicht künstlerischen, sondern künstlichen Inszenierungen hervor.

Die Aussage des Kunstwerkes kann selber wiederum vielschichtig sein. Man denke nur an Kafkas Werke, die sowohl eine religiöse, eine soziologische oder auch biographisch psychologische Deutung zulassen: Interpretationen, die sich keineswegs gegenseitig behindern, sondern durchaus ergänzen. Aber die Aussagen müssen im Kunstwerk selbst begründet sein und auf ihre ergreifende Präsentation kommt alles an: so sehr, daß die Wucht der Aussage oft alle anderen ästhetischen Kriterien und vor allem die Frage nach so etwas wie der „klassischen Schönheit“ verdeckt. Deshalb zeigt sich hier wieder die Vieldeutigkeit des Schönheitsbegriffes. Ein altes, verrunzeltes Gesicht kann schön sein, weil es mir seine ganze, unendliche Lebensgeschichte erzählt, obwohl diese Schönheit nichts mit jenen illustriertenschönheiten zu tun hat, die uns überall aufgedrängt werden. Und das gilt nicht nur von den Gegenständen, sondern auch von ihrer Präsentation. Ein großer Roman wird von uns „schön“ genannt, weil er wie eine antike Tragödie die Höhen und Tiefen des menschlichen Daseins mit all seinen Schrecknissen und Hoffnungen vor uns erstehen läßt.

Nun ist es aber einfach Tatsache, daß wir in vielen Kreationen moderner Kunst vergeblich nach solchen Aussagen suchen! Vor kurzem wurden wir mit einem Bild konfrontiert, das nach Aussage des Malers einen „Engel in der Wüste“ darstellen sollte. Zu sehen war ein gelber Untergrund und darauf erhob sich ein roter Strich, der für den unbefangenen Betrachter wie ein aus dem Gleichgewicht geratener und seltsamerweise rot angestrichener Stützbalken wirkte. Die Erklärung, was das Ganze solle, muß folglich bei solchen Kreationen mitgeliefert werden und *das* widerspricht deutlich dem, was die Geschichte der Ästhetik immer über die Unmittelbarkeit der künstlerischen Anschauung und des Kunstgenusses gesagt hat. Möglicherweise sind wir tatsächlich Banausen, weil wir mit solchen abstrakten Erzeugnissen so wenig anfangen können. Aber wir tei-

len dann diese Eigenschaft mit dem israelischen Schriftsteller Ephraim Kishon, der vor längerer Zeit mit erfrischender Deutlichkeit in der FAZ geschrieben hat, *er* sei Israeli und stehe folglich nicht im Verdacht, Faschist zu sein und könne daher offen sagen, was er von solchen Kreationen halte, nämlich nichts!

Auf derlei Eingeständnisse unserer Ratlosigkeit und unserer vergeblichen Suche nach der Aussage so vieler Dokumente moderner Kunst, pflegt man uns drei Forderungen oder Argumente entgegenzuhalten:

Erstens heißt es, wir müßten uns nur ernsthaft und anhaltend genug mit ihnen auseinandersetzen. Dann gehe uns ihr „Sinn“ schon auf und zumindest könne man nicht bestreiten, daß gerade solche Produkte, die scheinbar nichts bedeuten, außerordentlich anregend auf uns und unsere Einbildungskraft wirkten. Einerseits wird mit diesem Argument der anhaltenden Betrachtung und ihrer Intensität eine geradezu schöpferische Rolle zugewiesen. Sie soll etwas in den Gegenstand hineinlesen, was die erste, ganz unmittelbare Anschauung in ihm nicht entdecken konnte und es ist schwer zu sagen, wie dieses Procedere mit Hegels berühmter und treffender Definition vom „sinlichen Scheinen der Idee“, der als solcher doch ein hohes Maß an Unmittelbarkeit eignen sollte, vereinbar ist. Und andererseits kommen wir wiederum nicht über Kants Formalismus hinaus, wenn das Kunstwerk nur dazu dienen soll, unsere Einbildungskraft anzuregen, weil es von sich her keinerlei eigene Bedeutung besitzt oder wiederum nur die, die wir von uns aus in es hineinlesen. Die Frage erhebt sich, worin dann noch der Unterschied zur Dekoration oder beliebigen Arabesken bestehen soll!

Eng verwandt mit dem ersten ist das zweite Argument. Das Werk sei ganz einfach Zeugnis der Kreativität des Künstlers selber und seiner Betrachter. Aber es fragt sich dann immer und gerade im Blick auf so viele moderne hochgepriesene Romane und abstrakten Konfigurationen aller Art, welchen Erkenntniswert ein Blick in die seelischen Tiefen- und Abgründe des Autors haben soll, der über die psychologische Kenntnisnahme der Phantasie und der assoziativen Verflechtungen hinausgeht, die sich ihm und damit uns aufdrängen. Wer die unsäglichen Geschmacklosigkeiten, Peinlichkeiten, ja den Schmutz betrachtet, der uns heute unter dem Stichwort künstlerischer Freiheit feilgeboten wird, der wird unschwer erkennen, wie armselig der Mensch wirkt, wenn er sich als Affe Gottes um „Kreativität pur“ bemüht!

Drittens wird uns immer versichert, die moderne Kunst müsse ein Spiegel unserer widersprüchlichen, aus den Fugen geratenen Zeit sein, sodaß der scheinbaren oder offensichtlichen Absurdität und dem Mißton ihrer Produkte insofern doch ein tiefer Wahrheitsgehalt innewohne. Allgemeiner ausgedrückt läuft das auf die Forderung hinaus, die Kunst solle die Wirklichkeit darstellen und kein Ideal! Das sagen dieselben Leute, die heute jeden „Naturalismus“ etwa in der Malerei verwerfen, sodaß es schon als anrühlich, ja reaktionär empfunden wird, eine Landschaft so wiederzugeben, wie sie ist. Doch bekanntlich ist es durchaus möglich, in dieser getreulichen Wiedergabe die ganze metaphysische Hintergründigkeit der Landschaft etwa in ihren Stimmungen aufscheinen zu lassen, wie das die Bilder von Caspar David Friedrich zu Genüge zeigen, die sich insofern himmelweit von bloßen fotografischen Kopien unterscheiden! Verflossene und als solche antiquierte Romantik, die nur noch geschichtlich zu verstehen sei und damit der Domäne der Kunsthistoriker und ihren endlosen, aber stets historisierenden und relativierenden Deutungsversuchen zu überlassen sei? Aber wir können uns nicht helfen. Uns sagen die geheimnisvoll

⁴ Vgl. E.M. Wilkinson, L.A. Willoughby: Schillers ästhetische Erziehung des Menschen. München 1979.

ins Transzendente verweisenden Darstellungen von Caspar David Friedrich immer noch unendlich viel: auch wenn wir deshalb von allen avantgardistischen Kulturkritikern als ewige Fußkranke des Fortschritts bezeichnet werden.

Darüber hinaus aber ist natürlich auch diese Versicherung, die Kunst solle heute die Wirklichkeit porträtieren, eine Leerformel und damit wieder ein Freibrief, *das* Bild der Wirklichkeit zugrunde zu legen, das heute in einer gottlosen Welt, die mit steigender Tendenz nur noch die immer weitere Emanzipation von allen bisherigen Bindungen und folglich eine sich im „laissez faire“ erschöpfende Toleranz als höchste Werte kennt, als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Und wie wir schon angedeutet haben, wird der Mensch in diesem angeblich realistischen Konterfei der Wirklichkeit vorwiegend vom Unterleib her konstruiert. Die geballte Häufung von Peinlichkeiten und Widerwärtigkeiten wird in Kauf genommen, weil das angeblich alles realistisch ist. Von der Größe des Menschen, seinem tapferen und schicksalhaften Kampf um seine Existenz und Familie, seiner Demut und Frömmigkeit, kurzum von seiner Würde ist kaum mehr die Rede, ja wer diese Dinge zu sehr in den Vordergrund stellt, läuft heute schon Gefahr, als profaschistischer Autor abgestempelt zu werden.

Häufig spiegelt sich auch im modernen Roman jene psychologische Wende wider, die wir in diesen Spalten schon oft beschrieben haben. Sie besteht darin, daß nunmehr das „subjektive“ Gefühl als die dritte und entscheidende Kraft ins Seelenleben eingeführt wird. In seiner Extremform sagt dieser Psychologismus, daß es nicht auf die innere Güte, Schönheit und somit auf den objektiven Wert der Dinge ankommt, sondern auf den erfreulichen oder negativen Gefühlszustand, den sie in mir erregen. Darin sei ihr wahrer Wert zu suchen. Diese Wende hat erst jene moderne Romanform möglich gemacht, die mit großem künstlerischen Einfühlungsvermögen das emotionale Leben und somit die jeweilige psychische Befindlichkeit ihrer fiktiven Subjekte minutiös über 600 oder 700 Seiten hinweg darstellt: plätschernd und ermüdend, aber offensichtlich große und zeitgenössische Kunst!

Gerade im Hinblick auf diese tatsächlich aus den Fugen geratene künstlerische Kreativität stellt sich erneut die Frage, ob nicht die Kunst gerade heute eine große Aufgabe hat. Die Frage ist nicht neu. Ganz im Gegenteil wurde sie gerade von den großen Denkern der Neuzeit immer wieder gestellt und das ist kein Zufall! Im gleichen Maße wie die klassischen Metaphysik verblaßte und sich der Agnostizismus breit machte, der es für unmöglich hält, daß wir in den letzten Fragen zu sicheren Erkenntnissen kommen können, richtete sich das Augenmerk der Philosophen auf die Bereiche der Ethik und Ästhetik in der Hoffnung, auf dem Umwege über die innere Überzeugungskraft und besondere Evidenz des sittlich Guten und des Schönen wieder die verlorene Orientierung über Sein und Wesen des Menschen und seine Stellung in der Welt wiederzufinden. In diesem Sinne bemühte sich schon Kant, der Begründer des neu-

zeitlichen Agnostizismus, die Schönheit als Symbol des sittlich Guten zu begreifen und wenn diesem Versuch auch dank seines formalistischen Schönheitsbegriffes kein Erfolg beschieden war, so wies er doch anderen großen Vertretern des deutschen Idealismus und vor allem Schiller den Weg zu all den großen Versuchen, die metaphysische, die ethische Aussagekraft der Schönheit zu ergründen.⁵ Umso bedauerlicher ist es, daß sich die Kunst heute entschlossen von der Pflege der Schönheit abgekoppelt und damit auch diese philosophisch so fruchtbare Diskussion hinter sich gelassen hat!

Vor uns liegt ein Leserbrief, in dem Dr. Dietmar Spengler in der FAZ vom 24.9.2007 gegen die Äußerungen von Kardinal Meisner über die Kunst in einer orientierungslos gottfernen Zeit Stellung nimmt. In der Darstellung Spenglers hat die Kunst jahrhundertlang in der Knechtschaft der Kirche gestanden. „Erst das achtzehnte Jahrhundert bringt der Kunst die Befreiung vom Frondienst der Kirche“. Daß dieser angebliche Frondienst und die zugrundeliegende religiöse Begeisterung unermeßliche künstlerische Potentialitäten freigesetzt hat, bleibt ebenso unerwähnt wie die Tatsache, daß das achtzehnte Jahrhundert der Aufklärung an seinem Ende und Scheitelpunkt in der Säkularisation bedenkenlos die herrlichsten Kunstwerke zerstört und dem Steinbruch überantwortet hat: gewiß nicht aus Liebe zur Kunst, sondern aus Haß gegen die Kirche und ihr Ideal eines kontemplativen Lebens, das schon in diesem Leben inchoatio vitae aeternae, Morgendämmern des ewigen Lebens sein kann. Wichtiger ist, daß auch dieser Leserbrief wiederum getreulich die ganze Widersprüchlichkeit der heutigen Diskussion über den Sinn und Stellenwert der Kunst reflektiert.

Auf der einen Seite – wir sagten es schon! – reden alle von der gesellschaftlichen Funktion, die die Dinge insgesamt heute haben sollen, auf der anderen Seite soll die Kunst als „art pour l’art“ hier einen Ausnahmestatus genießen. Auf der einen Seite feiert Dr. Spengler die Emanzipation der Kunst von Religion und Kult, um ihr auf der anderen Seite nunmehr selbst sakrosankten Kultstatus zuzubilligen. Dahinter steckt der nur teilweise richtige Gedanke von der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Lebensbereiche und Disziplinen, der heute auch von vielen Theologen, die sich dafür auf das Konzil berufen, grenzenlos übertrieben wird. Denn so richtig es ist, daß die Physik, die Chemie, die Biologie und eben auch die Kunst diese ihre Eigenständigkeit besitzen, so müssen sie doch schlußendlich auch wieder zusammenschaut werden: so schwierig diese metaphysische Übersicht und die Frage nach den letzten Gründen, in denen alles zusammenkommt, auch heute im Zeichen der überbordenden Spezialisierung und des „Fachidiotentums“ auch sein mag. In diesem Sinne könnte die Rat- und Orientierungslosigkeit, in der wir Kinder der skeptischen Generation uns heute überwiegend befinden, eine ungeheure Chance und Herausforderung für die Kunst sein, uns etwa auf die geheimnisvolle und über sich hinausweisende Dimension der Natur hinzuweisen, die sich eben nicht in Zahl, Maß, Gewicht und in dem erschöpft, was seitens der Naturwissenschaften an ihr „feststellbar“ ist. Sie könnte uns, wie wir das in unserem Werk über den „Weg der Anschauung“ zu zeigen versuchten, etwa in der Heiterkeit, der Melancholie, der Einsamkeit, der Stille und der über sich hinausweisenden Ferne der Landschaft von neuem Zugänge zur Erfahrung des Geheimnisses der Wirklichkeit eröffnen, die nunmehr schon so lange verschüttet sind.⁶

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

⁵ Vgl. vor allem Friedrich Schiller: *Kallias oder über die Schönheit*. Über Anmut und Würde (RUB 9307/08) Stuttgart und Helmut Bachmaier, Thomas Rentsch (Hrsg.): *Poetische Autonomie. Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*. Stuttgart 1987.

⁶ Vgl. dazu Walter Hoeres: *Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik* (Die Graue Edition). Reutlingen -Kusterdingen 2004.

Rückkehr zu St. Ignatius?

Der General und seine Truppe

Quisquis plus iusto non sapit, ille sapit.
Der ist klug, der nicht allzu klug ist.

MARTIAL, EPIGRAMME 14, 210,2

In einer für die Gesellschaft Jesu ganz ungewöhnlichen Weise hat ihr Generaloberer Peter-Hans Kolvenbach seinen Rücktritt erklärt, obwohl die Statuten vorsehen, daß der General bis zum Lebensende amtiert. Die Begründung für den ungewöhnlichen Schritt vermag ganz und gar nicht zu überzeugen. Heute, so Kolvenbach, würden die Leute viel älter und so könne es auch zu ungewein langen Amtszeiten kommen: eine Entwicklung, die man zu Zeiten des hl. Ignatius noch nicht voraussehen konnte. Dazu läßt sich freilich sagen, daß gerade die lange Regierungszeit Weisheit, Autorität, Erfahrung und Personalkennntnis und somit genau *die* Eigenschaften stärken könnte, die zur kraftvollen und legitimen Ausübung jeglicher Herrschaft notwendig sind. Tatsächlich aber pfeifen es die Spatzen von den Dächern, daß der General schon lange amtsmüde gewesen ist. Zweifellos ist diese Resignation auch darauf zurückzuführen, daß es P. Kolvenbach trotz der Machtfülle seines Amtes, das er seit 1983 bekleidete, offensichtlich nicht gelungen ist, mit der permanenten Krise seines Ordens fertig zu werden, der einst in den stolzen Jahren vor dem Konzil 36.000, heute aber nur noch knapp 20.000 Mitglieder zählt.

Nummehr ist schon wieder eine Generalkongregation notwendig geworden, um einen neuen General zu wählen und zum wiederholten Mal die Identitätskrise zu bereden, in der sich die Gesellschaft befindet. Die Wahl des im 72. Lebensjahr befindlichen Spaniers Adolfo Nicolas zum neuen Generalsuperior wurde von den kirchlichen Berufsoptimisten enthusiastisch als Zeichen neuer Hoffnung begrüßt. Tatsächlich aber kann man natürlich angesichts des Alters des Erwählten und des desolaten Zustandes des Ordens die Befürchtung haben, daß es sich nur um eine Übergangs- und Kompromißlösung handelt. Inzwischen gilt längst die Regel: immer dann, wenn ein neuer Amtsinhaber gewählt oder ernannt wird, brechen die professionellen Mutmacher in der Kirche, die eisern auf der falschen Gleichung zwischen der göttlichen Tugend der Hoffnung und dem frisch fröhlichen Optimismus in der Beurteilung kirchlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen bestehen, in Jubelrufe aus. Dafür ist wohl auch die erstaunliche Tatsache verantwortlich, daß der Personenkult im gleichen Maße zunimmt, in dem das erhabene Amt selber „in die Diskussion“ gerät und „hinterfragt“ wird!

Immerhin hat selbst der vatikanische Hofberichterstatte der FAZ, Heinz-Joachim Fischer, der es ansonsten seit Jahren versteht, alle umwälzenden römischen Ereignisse wie etwa die Assisi-Treffen in den rosaroten Nebel betulicher Harmlosigkeit zu rücken, konstatiert, daß es so mit den Jesuiten nicht weitergehen könne. Hier kann ihm der Verfasser dieser Zeilen, der in der einst blühenden Jesuitenpfarre St. Ignatius in Frankfurt aufgewachsen ist und jedenfalls bis zur nachkonziliaren Trendwende aufs engste mit der Gesellschaft Jesu verbunden war, nur aus eigener bitterer Erfahrung und vollstem Herzen zustimmen. Die Pfarrei, in der einst bis zu zehn Patres segensreich wirkten, ist längst in einer der Mammutpfarreien aufgegangen, die der Priestermangel heute erzwingt. Und in ihr wirkt noch ein einziger Jesuit. Später haben wir unsere spirituelle und geistige Formung in der von Je-

suiten getragenen Hochschule St. Georgen erfahren, der wir auch nachher noch als Gast treu geblieben sind und in deren Bibliothek wir nicht wenige unserer Arbeiten vorbereitet haben. So ist wohl nach allen Regeln wissenschaftlicher Induktion (Verallgemeinerung) ein einigermaßen fundiertes Urteil darüber möglich, was die Jesuiten einst groß und zu *der acies bene ordinata* der Kirche gemacht hat und was nach dem Konzil immer mehr verunstet ist.

Die zahlreichen „Väter“, die wir hier erlebten, verkörperten allesamt und doch auf ihre je verschiedene Weise eine einzigartige faszinierende Mischung von unpathetischer, selbstverständlicher Ganzhingabe an Gott, Weltklugheit, Bescheidenheit und Disziplin und waren so ein lebendiger Gegenbeweis gegen die Modernisten und unzähligen Erbauungsredner von heute, für die Religion zunächst einmal in einer ganz spezifischen Stimmigkeit und Gefühllichkeit besteht und sich angeblich nur dadurch halten kann, daß sie immer wieder aus dieser emotionalen Erlebniswelt schöpft. Es gab unter unseren Lehrern sehr trockene, ja stöcknüchterne Leute wie beispielsweise Oswald von Nell-Breuning und doch waren sie alle von glühender Frömmigkeit, die sich aus einer tiefen Verehrung des Sanctissimum und intensiver Herz-Jesu-Frömmigkeit speiste. Hinzu kam ein erstaunlicher Korpsgeist, der einer der hervorstechendsten „militärischen“ Züge der Gesellschaft war. Vielleicht ist einigen der älteren Leser noch unsere scharfe Kontroverse mit Nell-Breuning in Erinnerung, dem wir damals u.a. in der „Tagespost“ vorwarfen, daß er die Einheitsgewerkschaft zu Lasten der Christlichen Gewerkschaften in unguter Weise unterstütze und im übrigen einen subkutanen Sozialismus pflege, der wirtschaftlich kaum zu vertreten sei. Damit brach eine wahre, wenngleich nur kurze Eiszeit im Verhältnis zu der so geschätzten Gesellschaft an und das Gefühl war ähnlich, als habe man plötzlich seine Heimat verloren. Doch am Ende siegte wie bei einem Familienkrach die alte Bindung und wohl auch der sardonische Humor, der bei so vielen „Vätern“ Hand in Hand ging mit jener wunderbaren Unbeschwertheit, die nur der aufbringen kann, der sich Gott ganz hingegeben hat.

Oft genug ist auch die in der Tat einzigartige Mischung von unbedingter Treue zur Tradition, zum kirchlichen Lehramt und von individueller Eigenständigkeit und Entfaltungsmöglichkeit der einzelnen Jesuiten hervorgehoben worden. Gerade sie hat die Gesellschaft Jesu zu einer derart schlagkräftigen Truppe im Dienst des hl. Stuhles und der Ausbreitung des Glaubens gemacht. Man denke nur an den enormen Anteil, den hervorragende Jesuiten wie die Patres Liberatore oder Kleutgen an der Wiederbelebung der scholastischen Studien und an der Verteidigung der Rechte des Papstes beim I. Vatikanum hatten! Auch hier sticht der Vergleich mit dem Militär! Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß ausgerechnet beim so viel verlästerten preußischen Militär und hier vor allem in der Generalstabsausbildung allerhöchster Wert auf Eigeninitiative und Selbständigkeit gelegt wurde. Hier wie dort genau das Gegenteil von dem Kadavergehorsam, den man sowohl den Jesuiten wie auch den Preußen immer nachgesagt hat!

Umso schockierender war es – und das nicht nur für uns – daß nicht nur die Kirche, sondern auch und gerade die Jesuiten zu taumeln anfangen und in Lehre, Lebensstil, Erscheinungsbild und

Programmatik sozusagen über Nacht eine radikale Wandlung durchmachten, die selbst der wohlwollendste Beobachter nicht mehr als kontinuierliche Weiterentwicklung einstufen konnte. Das war freilich auch bei anderen Orden der Fall, die ebenso plötzlich ihr Habit ablegten und sich „aufs Soziale“ und die „Sache Jesu“, d.h. die gerechte Gesellschaft der „Zukunft“ verlegten. Aber bei den Jesuiten war der Wechsel doppelt schockierend, weil *sie* sich ja zu besonderer Treue gegenüber dem Statthalter Christi verpflichtet hatten. Doch wir brauchen und wollen uns an dieser Stelle nicht wiederholen. Wer „Theologisches“ nur einigermaßen bewußt verfolgt hat, wird zugeben müssen, daß hier in ununterbrochener Folge die von den nachkonziliaren Jesuiten vollzogene „Neuinterpretation“ des Glaubens, die ständigen Angriffe gegen römische Verlautbarungen in den „Stimmen der Zeit“ und vieles andere mehr dokumentiert und so häufig genug in ebenfalls verallgemeinerungsfähiger Weise gezeigt wurde, wie sehr die Jesuiten aus dem Tritt gekommen sind. Hier von fruchtbarer Spannung zwischen der Treue zum Lehramt und den Erfordernissen unserer Zeit zu reden, wie es unlängst noch der Vizeprovinzial der deutschen Provinz sinngemäß getan hat, wird dem zweifellos revolutionären Charakter dieses Wandels nicht gerecht. In erfrischender Direktheit nennt der schon erwähnte Heinz-Joachim Fischer in seinem Artikel über den neuen General die wahren Gründe jenes „Paradigmenwechsels“. Die Ordensführer „suchten der modernen Gesellschaft und den nüchternen Zeitgenossen weiszumachen, daß die Spannungen und Widersprüche zwischen der „Welt“ und dem Christlichen nur ein großes Mißverständnis seien, das man beheben könne: durch den Einsatz für die Armen zum Beispiel und überhaupt durch eine freundliche Miene“. Die Offenheit und Schonungslosigkeit dieser Diagnose ist ein sprechendes Beispiel dafür, daß viele kirchliche Hofberichtersteller seit dem Beginn des neuen Pontifikates sich nunmehr auf den so lange vermißten Realismus umstellen und urplötzlich von Katastrophen sprechen, wo vorher nur immer vom Aufbruch zu neuen Ufern die Rede war.

Die zutreffende Diagnose entbindet uns jedoch nicht von der Aufgabe, nach den wahren und letzten Ursachen des Ausbruches der Krankheit und Krise zu fragen. Merkwürdigerweise geschieht das kaum, obwohl doch die Kirche heute so sehr mit sich selbst beschäftigt ist und die Debatte so sehr um das eigene Wohl und Wehe kreist. Es kann, so lautet unsere Frage, doch nicht bis zum Konzil alles in Ordnung gewesen sein und es kann sich auch nicht nur um einzelne „Mißstände“ gehandelt haben, die es immer und in jeder Gemeinschaft gibt. Wenn die Krise tatsächlich, wie Papst Paul VI. schon 1968 –folgenlos allerdings– konstatieren mußte, bis an die Grenzen der Selbstzerstörung ging und geht, dann liegt es doch ganz einfach nahe, zu fragen, was sie ermöglicht und den offenen Ausbruch der Krankheit vorbereitet hat. Und es ist auf der anderen Seite nur allzu begreiflich, daß gerade die „Konservativen“ dieser Frage ausweichen, weil so der Kontrast zwischen dem „Einst“ und „Jetzt“, unter dem sie leiden, möglicherweise relativiert wird.

Vielleicht liegt einer der Gründe für den massenhaften Exodus aus den Orden nach dem Konzil und die Verleugnung ihrer bisherigen Identität ganz einfach in dem Gesetz, daß der Kessel explodiert, wenn er zu sehr unter Druck gerät. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß gerade die zahlreichen Kongregationen, die im 18. und 19. Jahrhundert wie Pilze aus dem Boden geschossen sind, ihre Mitglieder in allerhöchstem Maße physisch und psychisch gefordert haben. Sicher ist das Gebet der Atem und die Erholung der Seele, aber auch hier gilt die Tugend der Klugheit, die allen Dingen ihr Maß gibt und damit ganz einfach der Grundsatz:

„immer, aber nicht ununterbrochen!“ Dem forcierten Rückzug aufs Religiöse entsprach die ebenso forcierte Einübung in die ununterbrochene Mission. Oft genug wurde übersehen, daß der hl. Pfarrer von Ars zwar unser aller Vorbild ist, aber *dies* durch die singuläre Gnade Gottes, die nicht allen in gleichem Maße zuteil wird und werden soll. Ebenso ist es auch richtig, daß der jeweilige Obere der Vertreter Christi ist, aber es dürfte wohl kaum eine andere Wahrheit in der Kirche geben, mit der soviel Mißbrauch getrieben worden ist wie mit dieser und das nach der falschen Devise: „Demut kommt von Demütigen“. Mit einem geradezu genialen Einfühlungsvermögen schildert der schottische Konvertit und berühmte Autor A.J. Cronin in seinem Roman „Lucy Moore“ den Werdegang einer Schwester, die unter den Anforderungen des klassischen Klosterlebens langsam, aber sicher zerbricht. Gewiß sollte man sich gerade hier und im Blick auf die unzähligen Beispiele heiligmäßigen, ehrfurchtgebietenden Lebens in den Orden und Klöstern vor allen Verallgemeinerungen und monokausalen Erklärungen hüten! Aber es geht ja gerade darum, das Dampfkegel-Syndrom zu beschreiben, das nach dem Konzil zu solchen unerwarteten und katastrophalen Eruptionen geführt hat.

Hinzu kam der Umstand, daß die nahezu vollständige Abschottung, die nicht nur für die eigentlichen Klöster, sondern auch für die Priesterbildung in den meisten Orden und Kongregationen typisch war, die Kandidaten nicht selten unfähig gemacht hat, den Versuchungen und geistigen Herausforderungen zu begegnen, die von einer Welt ausgehen, die schon so lange vom Geist der Aufklärung beherrscht wird. Daher ist der Vorwurf der Progressisten, die traditionellen Seminaristen seien weltfremd erzogen worden, nicht ganz von der Hand zu weisen, aber er trifft in einem gänzlich anderen Sinne zu als sie ihn verstehen! Übergangslos ging nur allzu oft die Weltfremdheit in jene naive Weltfreudigkeit und Umarmung der Welt von heute über, die die Signatur der nachkonziliaren Epoche ist.

Im Falle der Jesuiten ist die Ausgangslage ungleich komplizierter. Hier wäre vor allem die eigentümliche Einheit von Theologie, Rationalität und Psychologie zu bedenken, die ihre Ausbildung kennzeichnete. Dabei ist Psychologie nicht im modernistischen Sinne zu verstehen als Rückgriff auf die eigenen Gefühle als Erfahrungs- und Erlebnisquelle für die Offenbarung. Ganz im Gegenteil ging es darum, das ganze Seelenleben sozusagen als Verfügungsmasse zu behandeln, um es systematisch und gezielt immer wieder auf die Betrachtung der göttlichen Geheimnisse auszurichten und so bei Bedarf auch die richtigen Leidenschaften abzurufen. Die systematische Planung aller Dinge, die für die Neuzeit typisch ist, wurde somit auch auf das Seelenleben ausgedehnt, sodaß es diszipliniert und nach festem Reglement immer wieder das betrachtet, hofft und ersehnt, was jetzt und in diesem Stadium der Besinnung logischerweise zu erhoffen und zu ersehnen ist. Diesem geistigen Exerzierreglement hat die sorgfältige, klassisch jesuitische Gliederung der Betrachtung in die berühmten drei Punkte zu dienen, die gerade infolge dieser Ordnung sich nachhaltig einprägen, aber auch die Forderung der völligen Offenlegung des eigenen inneren Lebens, damit die Seelenführer und Oberen bei dieser Indienstnahme aller Gedanken und Affekte erfahrene Hilfestellung leisten.

Nun wäre es gänzlich verfehlt, diesen nur kurzen Hinweis auf das jesuitische Bildungsideal als pure Kritik aufzufassen. Auf der einen Seite läßt sich nicht leugnen, daß diese systematische Ingriffnahme der Spontaneität, die alles seelisches Leben kennzeichnen sollte, keineswegs zum Schaden gereicht. Oben haben wir schon von dem hohen Maß an Spontaneität, Individualität und Selbstverantwortlichkeit gesprochen, das die Jesuiten von je

her ausgezeichnet hat. Wollte man ein Wort Hegels gebrauchen, dann könnte man hier von „vermittelter Unmittelbarkeit“ sprechen. Auch die Liebe zu Christus kann sich spontan und frei entfalten, wenn die Betrachtung von vorneherein von der Absicht gelenkt wird, dieses Ziel zu erreichen und sich deshalb methodisch bewußt und mit gesammelter Kraft in sein heiliges Leiden und Sterben versenkt. Und doch ist an dieser methodischen und rationalen Zergliederung und Beherrschung des Seelenlebens etwas, was möglicherweise auf die nachkonziliare Kehrtwendung hinweisen kann: das Bewußte, Absichtsvolle, nichts außer Acht Lassende, alles in Dienst Stellende und der eigenen Zweck-Mittel-Betrachtung Unterwerfende, das den zupackenden Stil der Jesuiten von der kontemplativen Gelassenheit der alten Orden unterscheidet und schon in der Gegenüberstellung des alten benediktinischen „ut in omnibus Deus glorificetur“ mit dem jesuitischen „omnia ad maiorem Dei gloriam“ zum Ausdruck kommt.

Max Horkheimer beschreibt in seiner „Kritik der instrumentellen Vernunft“ die Denkform der Aufklärung und Moderne, die darin besteht, daß „Sinn“ mit „Nützlichkeit“ gleichgesetzt und so alles der Frage unterworfen wird, „wozu“ es gut sei, sodaß schließlich nur noch das akzeptiert wird, was Mittel für einen Zweck ist und damit das Reich der Mittel immer größer und das der Zwecke oder letzten menschlichen Erfüllungen immer kleiner wird. *Diese* Form des Rationalismus kann man den Jesuiten sicher nicht vorwerfen, da für sie das Reich der Zwecke oder Erfüllungen naturgemäß feststeht. Doch zweifellos ist ihre spezifische Form der Spiritualität und Lebenshaltung nicht zuletzt auch von jener Rationalität geprägt, die für die Neuzeit insgesamt so prägend ist. Auch das ist kein Vorwurf, denn ohne diesen neuzeitlichen Geist der Rationalität würde es weder Naturwissenschaften noch Technik geben und mithin wäre es auch unmöglich jene ungeheuren Menschenmassen zu ernähren, die heute nur mit Hilfe der Technologie überleben können.

Auf der anderen Seite aber ist es mehr als wahrscheinlich, daß gerade diese methodisch rationale Zweck-Mittel-Einstellung und Indienstnahme aller Dinge für das gewünschte Ziel die Jesuiten schließlich dazu veranlaßt hat, ganz neue Wege zu gehen und die Säkularisierung mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Wenn die Eroberung der Welt für Christus in der herkömmlichen Weise nicht mehr möglich ist, dann müssen Taktik und Strategie radikal geändert und und dann muß die neue Zeit in einer Art Ummarmungsstrategie gewonnen werden. Auffallend ist jedenfalls, daß es schon lange vor dem Konzil fast ausnahmslos Jesuiten waren, die nunmehr wie auf Knopfdruck unisono die Segnungen der kantischen Philosophie entdeckten und den Alleszertümmerer aus Königsberg und nicht nur ihn, sondern auch Martin Heidegger mit dem hl. Thomas zu amalgamieren suchten: Joseph Marechal, Karl Rahner, Walter Brugger, Emerich Coreth, Joh. B. Lotz, Otto Muck und andere. Und so sagte man sich auch, daß es nunmehr darauf ankomme, sich zuerst für einen neuen Humanismus zu öffnen, den Rahner schon bei Roger Garaudy und anderen Edelkommunisten suchte und so eine bessere Welt zu schaffen, um sie auf diesem Umweg dann auch für Christus zu gewinnen. Daß Christus kein Sozialapostel ist, der schon weiß, wo den armen Mann der Schuh drückt und daß es in erster Linie die Aufgabe des Priesters ist, die frohe Botschaft zu verkünden, blieb auf diese Weise ebenso auf der Strecke wie das weise Wort von Wilhelm II: „Christlich sozial ist Unsinn. Christlich ist schon sozial“. Vor allem verlor die Botschaft so ihren unvergleichlichen Charakter, auch die Armen, die Kranken und Zu-Kurz-Gekommenen zu trösten. *Das* geht eben nicht, wenn ich einem Sterbenden mit der gerechten Gesellschaft komme. Trösten muß ich die Men-

schen mit dem Wort der Hl. Schrift: „was sind die Leiden dieser Welt verglichen mit der künftigen Herrlichkeit!“ Und auf dieser Fähigkeit zu trösten beruht nicht zuletzt die Überzeugungskraft des Christentums, ja jeder Religion.

Um der Welt entgegenzukommen und der Offenbarung ihren Stachel zu nehmen, hat man sich ferner fleißig in den hohen Künsten der Entmythologisierung und Entsakralisierung geübt. Oft genug haben wir hier darüber berichtet, was von den Wundern des Neuen Testaments bei Prof. Peter Knauer SJ bleibt, der Generationen von Priestern in die Fundamentaltheologie eingeführt hat: wenig bis nichts! Und trotz der häufigen Ermahnungen schon Papst Johannes Pauls II. kommen die Jesuiten heute bis auf wenige Ausnahmen zivil daher: so wie Du und ich. Wie sollte man auch anders die Welt gewinnen, wenn man schon im Outfit nicht auf sie eingeht!

Doch nicht nur die spezifische Rationalität scheint es zu sein, die die Jesuiten indirekt in ihre Krise hinein schlittern ließ. Paradoxerweise ist es auch ihr besonderer Gehorsam, der höchstwahrscheinlich hier ebenfalls eine große Rolle gespielt hat. Insofern ist es wahr und unwahr zugleich, wenn man ihnen immer wieder Ungehorsam vorgeworfen hat. Betrachtet man die Welteuphorie, die seit dem Konzil in der Kirche herrschte und noch herrscht und für die „Gaudium et Spes“ ein besonders sprechendes Beispiel ist, dann kann man mit Recht auch die Meinung vertreten, daß die Jesuiten hier in der ihnen eigenen unbedingten Loyalität zur Kirche die Vorreiterrolle einnahmen, die sie schon immer für sich in Anspruch genommen haben. Gehorsam und Ungehorsam zugleich: welch ein Spiegel der Verwirrung, die die ganze Kirche ergriffen hatte und immer noch nicht von ihr gewichen ist!

Rebus sic stantibus kann man nur hoffen, daß der neue General energisch und unnachsichtlich von seiner vollen Amtsgewalt Gebrauch macht! Genau das ist unter dem alten Generalsuperior Kolvenbach *nicht* geschehen, der immer wieder den Provinzialoberen Entscheidungen überlassen hat, die *er* hätte unbedingt selber treffen müssen. Wir erinnern uns, daß wir seinerzeit vergeblich für unseren verstorbenen Freund und Förderer Arnold Guillet, den Verleger des Christiana-Verlages, für die Neuauflage eines der Standardwerke von P. Adolf Rodewyk SJ gekämpft haben, der bekanntlich der in der katholischen Welt hochangesehene Fachmann für die Phänomene der Dämonologie und Besessenheit gewesen ist. Offensichtlich war den Jesuiten aber aus Zeitgeistgründen an einer Neuauflage nicht gelegen. Als darauf hin eine Kollegin Pater Kolvenbach besuchte und um sein Eingreifen bat, beteuerte dieser, wie sehr er Pater Rodewyk schätze und verehere. Doch die Entscheidung wolle er dem Provinzial überlassen!

Dennoch haben wir allen Grund, auf die Erneuerung der Gesellschaft Jesu zu hoffen. Dieser Grund beruht jedoch nicht auf dem Optimismus und jenem angesichts der kirchlichen Lage befremdlichen „Frohsinn“, der sich durch nichts, aber auch gar nichts die gute Laune trüben läßt, weil er sie irrtümlicherweise für ein übernatürliches Gnadengeschenk hält. Unsere Hoffnung nährt sich vom Blick auf die unzähligen Heiligen und Blutzegen, die der Orden in seiner glorreichen Geschichte hervorgebracht hat und vor allem von der Hoffnung auf die Fürsprache des hl. Petrus Canisius, des zweiten Apostels Deutschlands und damit des Retters unseres Vaterlandes vor dem Versinken in den Protestantismus, aber auch vor dem Geist dieser Welt. Auf ihn sollen auch die Freunde unter den Jesuiten schauen, die immer noch wegen ihrer angeblich einseitig „konservativen“ Haltung, die in Wahrheit urkatholisch ist, im Orden selbst einen schweren Stand haben.

Walter Hoeres

Küng spricht Bände, Lütz beschreibt Gott

Bestseller. Drei neue Bücher: Der Papst schreibt über Jesus. Manfred Lütz sagt: „Gott gibt es“. Aber Hans Küng ergänzt: „Ich bin, der ich bin.“ Das Jahr 2007 war offenbar reich an Offenbarungen. Soll man Lütz mit Küng vergleichen? Mal sehen.

Immer fabulierlustig, benötigt Küng fast 720 Seiten, um seine privaten Gefühle zu dokumentieren (überdies Vorgeschichte und Nachbereitung), angesichts der ihm widerfahrenen Menschheitskatastrophe, die sich zu Tübingen kurz vor Weihnachten 1979 ereignete: Als der Aufrührer die Quittung dafür bekam, kein katholischer Weisheitslehrer zu sein. Aber das Buch ist erst der zweite Band der geplanten autobiographischen Trilogie. Quo vadis: „Freiheit, Wahrheit, Weltethos?“ Dann aber eine Bitte an ihn: Im dritten Band nicht unter 1.000 Seiten bleiben! Mein Titelvorschlag: „Welt im Glück. Die Rettung naht!“

Küng existiert. Ich bin ihm begegnet; irgendwann in Jena im Jahr 2000. Aber man vergisst seine Ausführungen schnell. So was kann da nicht passieren, wo Gott spricht. Das bringt Dr. Manfred Lütz, medizinisch und theologisch profiliert, heiter bis wolkig zum Ausdruck, aber gar nicht trocken. Fast bietet der Laientheologe eine späte Replik an, auf die Anfrage „Existiert Gott?“ (1978) des namhaften Großschriftstellers.

Man sieht daran einmal mehr, dass das Zeugnis des Laien heute mehr Autorität hat denn je, wie schon Papst Paul VI. zu Jean Guittou sagte. Beim Weltbürger aus Sursee hat Gott nichts zu melden. Da gibt es nur Kirchenpolitik und Kulturkampf, Anekdoten und Absonderlichkeiten.

Ganz im Ausklang seines Werks liefert uns der „Hans im Glück“ noch den Schlüssel (auf S. 635). Der spätere Kardinal Yves Congar habe überliefert, was der Papst schon 1965 empfand. Bei Küng sei wohl „zu wenig Liebe“. Volltreffer. Lütz hingegen schreibt unentwegt Liebesbriefe, über Gott und die Menschen. Sind das ebenbürtige *profils parallèles*? Eine anständige Rezension müsste zweifeln, zumal das Profil des alternden Tübingers so fahl, das junge *Profil Gottes* aber so prägnant ausfällt. Hans, ein Abgang? Manfred, eine Overture? Längst werden uns die Wege zu Gott ja wieder geöffnet, gerade seitens der Wissenschaft.

Schon im Dezember 1900 trat Max Planck in Berlin auf, unwiderruflich; also schon Jahre bevor (!) Alfred Loisy, der Modernist, in Paris meinte, gekränkt durch die *exégèse allemande*, die katholische Doktrin abreißen zu müssen, um „die Kirche“ eigenhändig wieder aufbauen zu können.

So giftig kann also eine schon unhaltbare Verirrung noch ein ganzes Jahrhundert belasten; nur weil Theologen sich bisweilen

zu spät danach erkundigen, was es Neues an der Front der Wissenschaft gibt. Nicht so Lütz, der auch Dr. Freud „schöne Grüße“ vom Gottvater ausrichten lässt.

Aus Küng'schem Munde weht uns das 19. Jahrhundert an, zwar gefiltert, im Jargon des modernen Journalismus. Der Autobiograph fasst damit aber eine völlig antiquierte Tendenz in Worte. Sie geistert fraglos noch unter den lebenden Theologen. Auf dem Grabstein des Verfassers werden wir dann vielleicht lesen: *Eritis mihi testes!* (Zum Glück können die Tübinger Studenten heute zu wenig Latein, um in Versuchung zu fallen.)

Gott hat Freude am Dasein. Er sprach zu Abraham. Damit beginnt eine anschauliche Geschichte, die Lütz kapitelweise nacherzählt. Er räumt jede Menge an Feuilleton-Gerümpel ab, reinigt die Luft. Leider gelingt es ihm nicht ganz, da wo er auf Trinität und Christologie zu sprechen kommt, die Tonart zu wechseln. „*The pillar of the cloud*“ (vgl. S. 238), Gottes Weisung durch die Wüste, kann wohl nicht mehr locker für das alte Mütterchen erzählt werden. Da hätte es heißen müssen: „Pause, Exkurs.“ Denn ganz so anstrengungslos ist der Begriff Gottes nicht mehr zu fassen, außerhalb der Geschichte, weder mit Rahner noch gegen ihn.

Vergleichen wir also lieber nicht. Jedem das Seine! Für zukünftige Kirchenhistoriker sind die voluminösen Tübinger Erinnerungen des „universalen Denkers“ (so die Reklame) eine Fundgrube, um zu belegen, wie dumm die Sache mit Gott nach 1968 wohl zwischenzeitlich dastand. Für die Zukunft der Menschheit leistet hingegen der rheinische Chefarzt und „Gottesreporter“ einen kleinen Beitrag, aber immerhin.

Wie tragfähig sind die jüngeren Anregungen zugunsten der Religion? Man darf die Schattenseiten des kirchlichen Interieurs nicht zu kurzschlüssig zu überspringen versuchen, wenn diese Besinnung kräftiger werden soll. So kann man das „Küngsein“ als Warnung lesen. Das *ancien régime* kehrt nämlich nicht zurück, auch nicht das geistliche. Aber gerade deshalb bekommt das neue Pfingsten eine Chance, genau dort, wo Gottesgeburt für uns ist, am Gnadenort.

MANFRED LÜTZ, Gott. Eine kleine Geschichte des Größten, München (Pattloch) 2007.

HANS KÜNG, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München (Piper) 2007.

Dr. Franz Norbert Otterbeck,
Thusneldastraße 38
50679 Köln-Deutz

Neue Bücher unserer Autoren

JOHANNES STÖHR:

Er hat sich für uns hingegeben (Tit. 2, 14).

Die Erlösungstat Christi und seine Kirche.

Hamburg, Verlag BOD 2007, 176 Seiten, 12,- Euro.

GEORG MAY

Drei Priestererzieher aus Schlesien: Paul Ramatschi,

Erich Puzik, Erich Kleineidam (Distinguo 8),

Siegburg, Schmitt-Verlag 2007, 196 Seiten, 12,- Euro.

GEORG MUSCHALEK / ROBERT SPAEMANN

Der Widerstand gegen die Alte Messe;

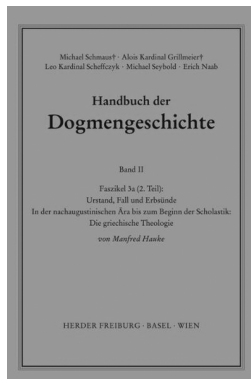
P.v. Seth-Verlag 2007, 10,80 Euro.

UWE MICHAEL LANG (HRSG)

Die Anaphora von Addai und Mari

Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten

Bonn, nova & vetera 2007, 210 S., 29,- EUR



MANFRED HAUKE

Urstand, Fall und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik. Die griechische Theologie

in: M. Schmaus / A. Kard. Grillmeier / u.a.: Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Fasz. 3a (2. Teil), Herder 2007, 174 S., Preis: 30,- EUR ISBN-13: 978-3-451-000752-1

Die Studien von Kardinal *Leo Scheffczyk* zum Thema Urstand und Erbsünde nehmen bekanntlich im Werk dieses so einzigartigen Theologen einen hervorragenden Platz ein; sein Schüler konnte in vieler Hinsicht daran und an eigene frühere Arbeiten¹ anknüpfen. Die vorliegende Untersuchung geht bis zum Ende der Väterzeit und bezieht auch die Theologie des Photios mit ein; berücksichtigt sind für grundlegende Weichenstellungen exemplarische Texte und besonders wichtige Autoren der griechischen Kirche, gelegentlich auch der syrische Bereich, beginnend mit dem 5. Jahrhundert.

Der Autor hat die einschlägigen international bedeutsamen Monographien, auch zu exegetischen Fragen und zur Erbsündenlehre des Tridentinums fachgerecht verarbeitet und kommt zu ausgewogenen Urteilen. Das ist heutzutage keineswegs selbstverständlich, da sich ja manche Theologen der deutschen staatlichen Fakultäten fast nur auf Autoren ihrer eigenen Ideologie und ihres Sprachraumes stützen.

In den dogmengeschichtlichen Abhandlungen zur Erbsündenlehre wird die griechische Kirche gewöhnlich nur bis Augustinus berücksichtigt, nicht jedoch die bedeutsame Verurteilung des *Messalianismus* auf dem Konzil zu *Ephesus* (431). Der Autor jedoch behandelt im ersten Kapitel die Weichenstellungen im 5. Jahrhundert, mit der Zurückweisung des Pelagianismus und Messalianismus (z. B. das syrische „*Stufenbuch*“, die Schriften des *Ps.-Makarius* und die antimessalianische Tauflehre des *Markus Eremita*). Das zweite Kapitel berücksichtigt die Zeit bis zum *Zweiten Trullanum* (691) (u. a. *Theodoret von Cyrus*, *Hesychius von Jerusalem*, den Streit um die „Unverderblichkeit“ Christi zwischen *Julian von Halikarnassus* und *Severus von Antiochien*, die Schriftauslegung bei *Anastasius Sinaita* und die anthropologische Synthese des *Maximus Confessor*). Das dritte Kapitel studiert die theologische Bestandsaufnahme am Ende der griechischen Väterzeit im Übergang zum byzantinischen Mittelalter (*Johannes von Damaskus*, Zeugnisse über die makellose Empfängnis Marias und *Photius*). Die Arbeit schließt mit einem kurzen Ausblick auf die weitere Entwicklung der griechischen Erbsündenlehre bis zur Gegenwart.

Die Untersuchung beschränkt sich nicht auf die Frage nach der Verwendung des Sündenbegriffs, sondern umfasst das ganze Spektrum des Unheils, das die Ursünde nach den griechischen Theologen für die Menschen bewirkt hat. Der bei ihnen häufige Begriff *Erbtod* meint nicht nur das leibliche Sterben, sondern in der Auslegung von Gen 2, 17 den „*Tod der Seele*“ und deckt sich daher mit der augustinischen Wesensbeschreibung der Erbsünde (S. 11). Vor der Auseinandersetzung mit dem Messalianismus gab es noch keine klare Unterscheidung zwischen Sünde und Leidenschaften. Das Erbunheil wird nicht ohne Bezug zum Sündenbegriff verstanden, auch wenn die systematische Reflexion

darüber vor dem Pelagianismusstreit nur andeutungsweise gegeben ist. Es gibt aber auch schon Beschreibungen einer Solidarität mit Adam in der „Sünde“, die gleichsam als personale Macht erscheint, die in ihm wohnt.

Aus der Fülle des Materials noch einige Hinweise für verschiedene Ansätze bei der Erklärung dessen, was wir als Ursünde, Erbsünde und ihre Folgen bezeichnen:

Das *Fehlen der Scham* bei den Stammeltern vor der Sünde erinnert *Chrysostomus* an die Engel²; *Theodoret* verglich es mit Kindlichkeit³. *Irenäus* hielt die Stammeltern für kindlich und daher für leichter verführbar⁴. Vereinzelt wurde die Ursünde wohl als geschlechtliche Sünde verstanden (vgl. *Clemens von Alexandrien*⁵: als unrechtmäßig antizipierte Ehe); *Zeno von Verona*⁶). Nach *Theophilus* war der Mensch im Paradies Kind⁷, aber schon verantwortlich für seine Akte. *Clemens von Alexandrien* spricht vom status innocentiae et simplicitatis⁸. Es ist interessant zu wissen, inwieweit solche Überlegungen in der späteren Patristik weiterwirkten. Doch lässt sich gewiss kein patristisches Argument für eine „Kindlichkeit“ vor dem Sündenfall führen. Schließlich wäre dann auch kaum eine eigentlich schwere Sünde denkbar gewesen. *Maximus Confessor* meint, in der Ursünde verbanden sich Unwissenheit und ungeordnete Selbstliebe (S. 165). *Johannes von Damaskus* betrachtet ein vorzeitiges Streben nach Vergöttlichung als Motiv der ersten Sünde (ebd.); obwohl schon im Urstand das göttliche Leben „über die Natur hinaus“ ging (S. 164).

Allerdings nehmen eigenartigerweise sogar einige modernere Autoren noch an, das Fehlen der Scham bedeute nicht etwa ein Zeichen sittlichen Hochstandes, sondern der Unwissenheit – ganz allgemein und nicht nur im geschlechtlichen Bereich⁹.

Theodoret interpretierte die Rede von der *Wissenschaft von gut und böse*¹⁰ mit der Annahme einer gewissen Ironie bei Gottes Ankündigung. Nicht so jedoch *Johannes Chrysostomos*¹¹. Dieser sieht in der gewonnenen Erkenntnis des Guten und Bösen auch keineswegs eine beginnende sexuelle Erkenntnis¹². Der Autor legt dar, wie die Erklärung des Paradieses bei *Johannes von Damaskus* sowohl wörtliche wie allegorische Deutungen zusammenfasst (S. 122-127).

Der theologische Streit um die „Unverderblichkeit“ Christi im 6. Jahrhundert mag einigen ebenso subtil wie unnützlich erscheinen. Zumal er unter Autoren geschah, die noch die ganze Klarheit der chalzedonensischen Terminologie vermissen lassen. Doch die Ausläufer des heftig geführten „Aphthardoketenstreites“ berühren auch das heutige ökumenische Gespräch mit der Orthodoxie. Insbesondere hängt das Verständnis der Unbefleckten Empfängnis davon ab, wie man das „peccatum naturae“, im Westen Erbsünde genannt, begrifflich zu erfassen versucht hat. *Severus von Antiochien* wird eher als Wortführer der großen Tradition des *Athanasius* gesehen, *Julian von Halikarnass* steht augustinischen Strömungen näher. Letzterer untercheidet die von Adam übermittelte „Sünde“ von dem Erbe der Verderbnis und des Todes; *Severus* und *Photius* polemisierten gegen ein „*Natursünde*“.

Der Erbsündenkanon der *Synode von Karthago* (418) ist in der griechischen Kirche am Ausgang des Altertums offiziell rezipiert worden; er wird vom *Zweiten Trullanum*, *Photius* und *Ps.-Athanasius Sinaita* zitiert. Eindeutig stellen sie fest, dass die Taufe die „stammelterliche Sünde“ in den Neugeborenen tilgt (S. 166).

Einzelpersönlichkeiten des christlichen Altertums richtig zu beurteilen ist meist recht schwierig wegen des fremden Kulturkreises und der Spärlichkeit der oft nur indirekten Quellen. Weit schwieriger aber ist dann ein Urteil über die Frage, inwieweit

diese Personen exemplarische Bedeutung haben und als Vertreter einer geisteswissenschaftlichen Strömung gelten können. Allzu leicht wird hier die Komplexität der theologischen Situation übersehen oder der Versuch gemacht, gewisse angenommene Tendenzen des Geistes im hegelschen Sinne zu personalisieren, wobei dann die konkreten Personen hinter dem zunehmenden „Bewusstwerden der Geistesbewegungen“ ganz zu verschwinden drohen. Der Verfasser wahrt hier dankenswerterweise die angemessene Zurückhaltung.

Die vorliegende Studie ist nicht nur dogmengeschichtlich-patristisch bedeutsam, sondern bringt auch Ausblicke und zusammenfassende Übersichten der Entwicklung der griechischen Erbsündenlehre bis zur Gegenwart (S. 166-174). Denn es gibt keine anderen Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte über die spätere Zeit, die auf den christlichen Osten eingehen.

Für den *ökumenischen Dialog* wichtig ist besonders die oft vergessene Tatsache der Übernahme des entscheidenden Lehrkanns des Konzils von Kathago 418 zur Erbsündenlehre auf dem *Zweiten Trullanum* (690-691). Die griechische Übersetzung bezüglich der Übermittlung der Erbsünde ist hier noch deutlicher als der lateinische Originaltext (S. 163). Die Erbsündenlehre der katholischen und orthodoxen Theologen bildet heute „keinen eigentlichen Gegensatz, sondern eher eine unterschiedliche Akzentuierung und ein je anders gelagertes Reflexionsniveau“ (S. 174).

Der Autor musste sich leider an einige auch in den früheren Faszikeln des Handbuchs festgelegte wenig glückliche formale Vorgaben des Verlages halten, die den Gebrauchswert wohl etwas mindern: Der Haupttext ist durchgehend in denselben Typen gedruckt – ohne Hervorhebung von Namen oder Zitaten etwa durch Kursivschreibung. Nur gelegentlich erscheinen anscheinend kaum motiviert etwas verkleinerte Typen im selben Dispositionsschema (S. 60-61). Der Einzug der Absätze fällt manchmal weg. In den Anmerkungen werden nicht wie allgemein üblich die Titel kursiv und die Eigennamen in Kapitälchen verdeutlicht. Die vorgegebenen Abkürzungen für Titel oder Ortsnamen scheinen oft recht kleinlich festgelegt – wohl um ein wenig Drucker-schwärze zu sparen; auch Fachleute müssen allzu oft nachschlagen. Die Zugabe einiger Buchstaben würde demgegenüber das Verständnis erleichtern (z. B. statt *ETL*: „EphTheolLov“; statt *RET*: „RevEspTeol“). „a.a.o.“ ist eine unschöne Abkürzung und heute kaum noch üblich; Verweise auf weiter oben stehende Angaben sollten etwas ausführlicher sein (z.B. mit Nennung der Bezugsnummer der Anmerkung). Da wissenschaftliche Werke besonders auch zum Nachschlagen dienen, wäre auch ein Namens- und Stichwortindex nicht unwichtig gewesen.

Zu dem sehr sorgfältig erarbeiteten Literaturverzeichnis könnte man evtl. noch hinzufügen:

ASENSIO, F., *De persona Adae et de peccato originali originante sec. Genesium*, Greg. 29 (1948) 464-526; MARZIN, ELISÉE, *Une controverse sur le péché d'origine en Orient au VI siècle* (Severos von Antiochia, Julianus von Halikarnassus), *Proche-Orient chrétien* 55 (2005, 1 / 2), S. 6-23; CALVO, JUAN JOSÉ AYÁN, *Aportaciones en estudios recientes de Mariología patristica en España*, *Estudios Marianos* 63 (1997) 91-114; GAMBERO, L., *Antiche riletture patristiche di Lc 1, 39-45*, *Theotokos* 1 (1997) 25-52.

Das vorliegende Werk mit seiner sorgfältigen Einzeldokumentation und dogmenhistorischen Synthese bildet zweifellos einen neuen Maßstab für die theologiegeschichtliche Arbeit im Bereich der griechischen Schöpfungstheologie.

Johannes Stöhr

ATHANASIOS SCHNEIDER

Dominus est

Riflessioni di un vescovo dell'Asia Centrale sulla sacra Comunione

Vatikanstadt, Libreria Editrice Vaticana 2008

67 S., Paperback, Preis: 8,- EUR, ISBN-13: 978-88-209-8001-6

Der bescheidene Eindruck, den das schmale Bändchen auf den ersten Blick vermittelt, täuscht gewaltig: Bereits im Vorwort (3-9), das aus der Feder von Erzbischof Malcolm Ranjith Patabendige Don, dem Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst und der Sakramentenordnung stammt, wird dem Verfasser zu Recht „lobenswerter Mut“ (9) bescheinigt. Schließlich hat er es gewagt, sich einer Thematik anzunehmen, deren Bedeutung und Brisanz kaum unterschätzt werden kann: der Frage nach der angemessenen Form des Kommunionempfangs. Insofern „der Glaube an die reale Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten von jeher zur Essenz des Glaubens der katholischen Kirche gehört und einen unabdingbaren Bestandteil der katholischen Identität bildet“ (4), können die äußeren Haltungen und Gesten, in denen sich dieser Glaube manifestiert, nicht im Mindesten als nebensächlich abgetan werden. Im Gegenteil: Sie verleihen der inneren Haltung Ausdruck und wirken auf sie zurück; sie sind Bekenntnis und Schule des Glaubens zugleich.

Wenn sich mit einem Mal niemand Geringerer als der Sekretär der Gottesdienstkongregation dieser Problematik annimmt und mit unverblümter Offenheit zugibt, dass die heute in vielen Ländern übliche Praxis der Hand- und Stehkommunion einst „missbräuchlich und in Eile“ (6) eingeführt wurde, Sakrilegien von der „Mitnahme der heiligen Gestalten als Souvenir“ bis hin zu deren „Profanierung mittels satanischer Riten“ (7) provoziert und in Anbetracht dessen dringend „überdacht“ bzw. „korrigiert“ werden sollte (8), kann man dem Verfasser für die Breche, die er mit seiner Publikation in eine der (zumindest hierzulande) stärksten Bastionen unter den zeitgenössischen Denk-, Rede- und Schreibverboten geschlagen hat, gar nicht dankbar genug sein. Schließlich musste sich in der Vergangenheit schon so mancher, der – selbst ohne die Rechtmäßigkeit der Hand- und Stehkommunion infrage zu stellen – auf die alternativen Möglichkeiten der Mundkommunion bzw. des knienden Kommunionempfangs auch nur hinzuweisen gewagt hat, nicht nur

¹ Vgl. M. Hauke, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993.

² Quasi angeli, non a concupiscentia inflammati, non ab aliis affectionibus infestati ... (PG 53, 123).

³ Nec pueri veste nuati erubescere natura solent ... statim enim ut formati sunt, velut infantes et recens nati et immaculati a peccato, non afficiebantur vercundia sine amictu degentes (PG 80, 124).

⁴ PO 12, 668, 762.

⁵ PG 8, 228, 1194, 1206.

⁶ PG 11, 348.

⁷ PG 6, 1092 s.

⁸ PG 8, 228.

⁹ So z. B. bei Gunkel, usw. (vgl. F. Ascensio, Greg 29 (1948) 496).

¹⁰ PG 80, 141.

¹¹ PG 53, 150 s.

¹² PG 53, 131-133, 135.

als altmodisch und borniert, sondern oftmals auch als überspannt und skrupulös diffamieren lassen.

Der Verfasser ist seit 2006 Weihbischof der Diözese Karaganda im zentralasiatischen Kasachstan. Geboren wurde er 1961 im benachbarten Kirgisistan, wohin seine deutschstämmigen Eltern nach dem Zweiten Weltkrieg deportiert worden waren. Im erste Teil seiner Publikation berichtet er unter dem Titel „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat“ (11-21) vom Wirken so genannter „eucharistischer“ Frauen – darunter seiner eigenen Mutter Maria Schneider –, die in der Zeit der kommunistischen Kirchenverfolgung die heiligste Eucharistie unter großer Gefahr und nicht minder großer Ehrfurcht in ihren Häusern aufbewahrten und zu jenen Gläubigen brachten, zu denen kein Priester (mehr) gelangen konnte. Angesichts der derzeitigen Lage hierzulande liest man nicht ohne Beschämung, dass die Kirche in jener Zeit, „obwohl sie jeglicher sichtbaren Strukturen entbehrte, [...] überaus lebendig war, weil ihr – ungeachtet der seltenen Möglichkeit des Kommunionempfangs durch die Gläubigen – die Eucharistie zumindest nicht zur Gänze genommen war und es ihr nicht an Seelen mangelte, die fest im Glauben an das eucharistische Geheimnis standen“ (12).

Die profunden patrologischen, liturgiegeschichtlichen und hagiographischen Kenntnisse des Verfassers, der 1997 am renommierten Augustinianum in Rom promovierte, kommen im zweiten Teil seiner Publikation unter dem Titel „Cum amore ac timore“ (23-61) zum Tragen. Ausgehend von den einschlägigen Darlegungen großer Kirchenväter versucht er aufzuzeigen, dass die Kirche „im Bewusstsein der Erhabenheit und Bedeutung des Moments der heiligen Kommunion in ihrer zweitausendjährigen Tradition danach gestrebt hat, eine rituelle Ausdrucksform zu finden, die ihrem Glauben, ihrer Liebe und Ihrer Ehrfurcht [gegenüber der heiligsten Eucharistie] so gut wie nur irgend möglich Ausdruck verleiht“ (24). Dabei lasse sich eine geradlinige und ungebrochene Entwicklung hin zur Mundkommunion bzw. zum knienden Kommunionempfang ausmachen. Selbst die frühen lutherischen Gemeinden hätten, da Luther die Gegenwart Christi im Moment des Kommunionempfangs nicht in Abrede stellte, an den traditionellen Formen festgehalten. Erst „Zwingli, Calvin und ihre Nachfolger haben, da sie die Realpräsenz leugneten, noch im 16. Jahrhundert die Hand- und Stehkommunion eingeführt“ (57).

In einer „Konklusion“ (63-66) bringt der Verfasser seine Erkenntnisse, die von wissenschaftlicher Lauterkeit ebenso zeugen wie von tiefer geistlicher Erfahrung und pastoraler Sorge, noch einmal auf den Punkt. Darüber hinaus verweist er auf das (auch in der ordentlichen Form des Römischen Ritus!) vorgeschriebene Knie während der Konsekration (vgl. Grundordnung des Römischen Messbuchs, Nr. 43) und die (ebenfalls in beiden Formen des Römischen Ritus!) vorgeschriebene Verwendung der Kommunionpatene (vgl. Instruktion „Redemptio Sacramentum, Nr. 93). Angesichts dessen könne es wohl kaum als angemessen gelten, im Moment des Kommunionempfangs zu stehen und den Leib des Herrn selbst von der Hand in den Mund zu führen. Eventuellen Einwänden begegnet der Verfasser unter anderem mit dem Hinweis auf ein überaus treffendes Wort Papst Johannes Pauls II.: „In der Sorge um dieses Geheimnis kann man nicht übertreiben“ (Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“, Nr. 61). Es bleibt zu hoffen, dass das Büchlein bald auch in deutscher Sprache erhältlich sein wird.

*Dr. Wolfgang F. Rothe
Wenzel-Kaska-Str. 9
3100 St. Pölten, Österreich*

WALTRAUD MARIA NEUMANN

Philosophie und Trinität

Erörterungen II

Reihe: Philosophische Texte und Studien, Band 88

Olms Verlag 2007, 332 S., Leinen, 54,80 EUR

ISBN-13: 978-3-487-13333-1

„Trinität“ – was bedeutet nun dieses Wort in einem christlichen Zusammenhang? Und was bedeutet das Wort „Jesus“ in einem christlichen Zusammenhang? Ist es möglich eine Antwort auf diese Fragen zu geben, ohne dass man sozusagen inmitten einer Tradition steht, wo diese Wörter als alles tragende Wirklichkeiten beheimatet sind? Wohl kaum. Aber warum „wohl kaum“? Weil es nach dem Bekenntnis der Träger dieser Tradition für einen „Aussenstehenden“ nicht möglich ist, zur Mitte der Bedeutung der beiden Wörter „Trinität“ und „Jesus“ ohne die Hilfe jener Wirklichkeiten vorzudringen. Ein seltsamer *circulus vitiosus*, könnte es scheinen. Aber wir haben es hier mit der Mitte christlichen Glaubens zu tun. Aus der Bibel könnte man etwa auf 1 Kor 2 hinweisen.

Um in das Geheimnis „Jesus von Nazareth“ vorzudringen, war man in der Kirche der Überzeugung, der Hilfe der beiden Wirklichkeiten des Vaters und des Heiligen Geistes zu bedürfen. Sie bilden zusammen mit „Jesus“ die göttliche Trinität, den einen Gott. Während jedoch der Vater und der Heilige Geist unsichtbare, nicht empirische Wirklichkeiten sind, ist Jesus hingegen als geschichtliche Gestalt sichtbar. Ausserhalb des Neuen Testaments finden wir nur sehr wenige Berichte über ihn. Zunächst muss das Neue Testament – und indirekt das Alte Testament – als Quelle dienen. Somit ist also Jesus von Nazareth zeit seines Erdenlebens und seines Todes bis zum heutigen Tag beliebigen Deutungen ausgeliefert. Das Buch von W.M. Neumann will diese Frage beantworten, und ihr vornehmes Mittel dazu ist der hl. Kirchenvater Augustin (354-430). Kann Augustin ihr helfen, und wenn ja, auf welche Weise? W.M. Neumann nimmt besonders in *De Trinitate, libri quindecim* eine Analyse von Augustins Denken über Jesus vor, und kommt zu folgendem Ergebnis: Wenn je eine Klarheit über die Frage, wer Jesus sei, zu erhalten ist, dann nur indem man Jesus so beschreibt und versteht, wie es das *Symbolum Quicumque* tut. W.M. Neumann weist nun nach, dass dieses Bekenntnis vom hl. Augustinus selbst stammt. Es wurde von ihm selbst während seiner Arbeit an *De Trinitate* zusammengestellt als verbindliche Ausdrücke für das Geheimnis Jesus und damit auch für das Geheimnis Gott. Diesem Bekenntnis ist das wahre Verständnis Jesu und die wahre Feier seiner Erinnerung verpflichtet. Nur mit diesem Bekenntnis, welches Augustins philosophisches, theologisches und christologisches Denken zusammenfasst, ist wahrhafte Gotteserkenntnis möglich, sei es für den einzelnen Menschen, sei es für die gesamte Kirche. *Quicumque* gehört also, nach W.M. Neumann, zur kirchlichen Liturgie, und es bedeutete eine Katastrophe, als es Anfang der 1950er Jahre aus der heiligen Messe entfernt wurde. Denn damit öffnete man in der Kirche durch den Druck seitens der neuzeitlichen Philosophie und Theologie die Tür für Jesus-Interpretationen, die nicht länger Jesus als den wahren Gott und den wahren Menschen mit der Klarheit des hl. Augustin erkennen, glauben und lehren, einen Jesus, der vollkommen eins mit dem Vater und dem Heiligen Geist der eine, wahre Gott ist. Die folgenden über 50 Jahre haben Beweise in Fülle ergeben. Nur mit äußerstem Wohlwollen kann man sagen, dass das christliche „Gottesbild“ der normativen Eucharistie sich nun-

mehr vom Monotheismus des Islams unterscheidet: 'Es gibt nur einen Gott, und „der Vater“ ist sein Name.' Der zwar mit altertümlichen, überlieferten Bekenntniselementen gepriesene „Jesus“ steht kultisch in Gefahr, in den Arianismus einzumünden. Gegen diese substantiell drohende Möglichkeit hat der hl. Augustin mit seinem Nachdenken über die hl. Trinität, mit *Quicumque* als Zusammenfassung, gekämpft, damit die Wahrheit in der Kirche bestehe: Die Botschaft von dem einen, trinitarischen Gott. – Die Kunstanalysen der Verfasserin tragen noch dazu bei, uns das Geheimnis der hl. Trinität vor die geistigen Augen zu führen.

Erik M. Mørstad



CHRISTOPH HUTTER

Psychodrama als experimentelle Theologie

Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive (Reihe: Theologie und Praxis)

Münster, LIT 2000

416 S., Paperback, Preis: 30,90 EUR
ISBN-13: 978-3-8258-4666-4

ZWEITER UND SCHLUSSTEIL

Im gruppenpsychotherapeutischen Prozeß (3) ist der Analysant nicht eine einzelne Person, sondern eine Gruppe, ein Team oder eine Gemeinschaft. Therapiert/verändert wird die Oberflächen- und Tiefenstruktur des Kollektivs mit gruppenspezifischen Methoden (Soziodrama, Rollen-Spiel, Encounter). (333) Das Stegreiftheater bringt Moreno um 1922 ins Spiel: es gibt keine festgelegten Rollen, kein Thema, die Bühne ersetzt die Couch. Der Regisseur stellt den Kontakt zwischen Bühne und Publikum her, und er greift selbst in die Handlung ein, wie auch die Zuschauer jederzeit in das Geschehen auf der Bühne eingreifen dürfen. Inhaltlich geht es weniger um die Bearbeitung psychischer Probleme als „aktueller politischer Situationen“, die z.B. in Sketchen komischen, ernsten oder schockierenden Inhalts dargestellt werden, um die freie Gestaltung durch Protagonisten-Rollenspieler herauszufordern.

Morenos Stegreiftheater bildet eine Alternative zur Couch und „einen Gegenpol zur klassischen Schauspielbühne.“ Was sein politischer Mitstreiter K. Marx der Religion vorwirft, kritisiert er verschärft am Schauspiel: es sei „Opium für das Volk“ (254).

Die Stegreifbühne ist dagegen „Praxisort seiner (Morenos R.W.) gesellschaftlichen Utopie“ (253), sie ist „Abbild und Avantgarde der Gesellschaft,“ also Grundschule zur Übung des neuen Bewußtseins, Verhaltens, Wertsystems, der neuen Regeln des Zusammenlebens in der therapeutischen Gruppe, Gesellschaft, Weltordnung.

„Zentrale Aufgabe des Stegreiftheaters ist es, „Ort des gesellschaftlichen Konflikts und der Kritik zu sein.“ Als Stätte institutionalisierter Gesellschaftskritik wird es zum „Rückzugsort für revolutionäres Potential,“ zum „Sammelplatz von Unzufriedenen und psychologischen Rebellen“ des sog. soziometrischen Proletariats und zur „Wiege einer kreativen (neuschaffenden) Revolution“ (255). Moreno schafft es, mit religiösen Formeln

(mit semantischer Strategie), an die tiefenpsychologische Lunte der Freudianer den revolutionären Funken der Marxisten anzubringen.

Gruppenpsychotherapie (3)

Den Begriff führt Moreno 1932 in die Fachdiskussion ein (171). Mit Gruppen-psychotherapie ist zunächst die „Gruppe als Handlungsort,“ später als „Ort der Heilung“ angesprochen. „Heilung“ steht bei ihm für Ermöglichung von Begegnung (= Heilung des Sozialatoms), für Erwerb eines angemessenen Rollenverhaltens = Heilung des kulturellen Atoms) und für Einübung in spontanes und kreatives Handeln (=Heilung des kreativen Zirkels).

Die Heilung sozialer Systeme hat bei ihm immer Vorrang vor der Analyse sozialer Gesetzmäßigkeiten (269), d.h. sein gesellschaftsveränderndes Interesse rangiert vor dem gesellschaftsanalytischen.

Durch die Gruppenpsychotherapie, die sich verschiedener Psychotechniken als Instrumente bedient, wird im Rahmen der „geheilten“ Gruppe „ein Mitglied zum therapeutischen Helfer des anderen und, analog in der Gesellschaft, eine Gruppe für die andere“ zum therapeutischen Helfer. Wenn Moreno von „Gruppe“ spricht, meint er immer sowohl den „Zusammenschluß soziokultureller Atome – Mikroperspektive – als auch einen Ausschnitt aus einem psychosozialen Netzwerk – Makroperspektive – (193).

Ihn interessieren nur Handlungen und Beziehungen zwischen Sozialatomen, nicht dagegen Fragen nach dem Wesen des Menschen, diese weist er als „Scheinfragen“ zurück (47). Gruppenpsychotherapie versteht er als Therapie *in* der Gruppe, *durch* die Gruppe, *für* die Gruppe und als Therapie *der* Gruppe. Der therapeutische Philosoph hat immer das „Heil des einzelnen, der Gruppe und der Gesellschaft in ihren je eigenen Bezügen und Beziehungen“ als zentrales Anliegen seiner Theorie und Praxis im Visier (191).

Der Dritte Weg:

Die „therapeutische Gesellschaft/Weltordnung“

Moreno macht sich über die Zukunft der Gesellschaft und der Welt Gedanken: Die westlichen Gesellschaften leiden seiner Auffassung nach nicht nur an einer Selbstverwirklichungsschwäche des einzelnen, sondern an Interaktionsstörungen:

Mit den Säkularisierungsprozessen: „Gott ist tot“ ist es zum allgemeinen Verlust einheitlicher Weltdeutung“, zur „Verkümmerung von Spontaneität und Kreativität“ sowie zum „Kohäsionsmangel in der Gesellschaft“ gekommen (334). Das Gefahrenpotenzial, das von „Kranken“ und „Abnormalen“ ausgeht, läßt sich durch die professionelle Psychotherapie sowie durch „Wegschließen in Gefängnisse, Krankenhäuser, Psychatrien, Asyle“ beherrschen. Es ist für die Gesellschaft deshalb „verhältnismäßig harmlos“ (335).

Gefährlich für die Gesellschaft ist dagegen die Ignoranz gegenüber der „Pathologie der Gesunden.“ Nach Moreno sind „Kriege und Revolutionen Produkte normaler Durchschnittsgruppen.“

Hier setzt Moreno sein gesellschaftsveränderndes/-therapeutisches Konzept an, hier beginnt der Übergang von der nichttherapeutischen zur therapeutischen Gesellschaft. Dieser Praxisentwurf entspricht seiner therapeutischen Philosophie/ Theorie und ist eng verbunden mit seinem Heilungs-/Katharsis-Verständnis

„Ein wirklich therapeutisches Verfahren darf nichts weniger

zum Objekt haben als die *gesamte* Menschheit“ und weiter, „der therapeutische Imperativ des 20. Jahrhunderts“ lautet: Überwindung der „individualistisch verengten Pathologiekonzeption,“ d.h. bei Moreno Verzicht auf Behandlung konkreter Gruppen, Verfassungen, Gesetze, moralischer Regeln.

Als heilendes Potenzial, als Garanten einer neuen globalen Gesellschaftsordnung stehen Religion, Wissenschaft und Politik nicht mehr zur Verfügung.

Der Niedergang der Religionen ist als Tatsache anzuerkennen, die Wissenschaft hat es nicht geschafft, „Sinnggebung und Weltdeutung“ zu entwickeln und Verantwortung für das gesellschaftliche Leben zu übernehmen. Die Politik schließlich hat nur zwei pathologische/pathogene Systeme anzubieten.

Zusammen mit seinem Gesinnungsgenossen K. Marx brandmarkt Moreno den ausbeuterischen Kapitalismus als pathologisches System, das verschwinden muß.

Überraschender Weise erklärt er auch das sozialistisch-kommunistische System für „gleichmaßen pathologisch“, weil dieses die „individuelle Initiative auf ein Minimum reduziert,“ den soziometrischen Bedürfnissen der Gesellschaft nicht entspricht und das „soziometrische Proletariat nicht zu retten“ vermag (337).

Moreno stellt seine „therapeutische Gesellschaft“ und zukünftige Weltordnung als „Synthese“ zwischen die „These“ Kapitalismus und die „Antithese“ Kommunismus, in Kontrast zur religiösen Weltordnung der Vergangenheit und der politischen Weltordnung der Gegenwart.

„Das endgültige Ziel (der gruppenpsychotherapeutischen Bewegung R.W.) ist es, eine therapeutische Gesellschaft in einer Welt zu schaffen, in der es sie früher nicht gab. In einer solchen Gesellschaft wird das Leben selber therapeutisch sein (...) Es ist die bescheidene Meinung des Autors (Moreno R.W.), daß sich die Geschichte unwiderruflich auf dem Weg zu einer therapeutischen Gesellschaft befindet“ (339).

In dieser Gesellschaft *analysiert* jeder jeden, *therapiert* jeder jeden und *sanktioniert* (strafft, belohnt) jeder jeden permanent.

Dieser langfristige revolutionäre Wandlungsprozeß, der *tiefgreifende*, radikale Veränderungen in der bestehenden sozialen Ordnung ansteuert, nicht nur „kurzfristige Systembekämpfung“ oder Errichtung von Provisorien bedeutet, muß sich als Totalveränderung auf alle Sektoren der Gesellschaft, auf Ökonomie, Wertesystem, Kultur und auf psychosoziale Faktoren beziehen.

Moreno beschreibt die Psycho-Revolution durchgehend in Kategorien der Marx'schen Theorie: Subjekt der Revolution ist das soziometrische Proletariat, er proklamiert die „Revolution aller Klassen“ (340) und nimmt für sich in Anspruch, „Protagonist einer dritten, psychiatrischen Revolution“ zu sein.

Die Hoffnung auf eine lebenswürdige Gesellschaft gründet in der tiefgehenden Wirkung, die von Lernprozessen kleiner Gruppen ausgeht.

Die Veränderung der Gesellschaft muß ! in Millionen dieser Mikro-Revolutionen fundiert sein, wenn sie nicht wie die hoffnungslosen „großen“ Revolutionen der letzten drei Jahrhunderte immer wieder scheitern soll.

Moreno stellt seine Psycho-Revolution tatsächlich auf die gleiche Stufe wie die großen politischen Erschütterungen 1789 mit Robespierre, 1917 mit Lenin/Stalin, 1949 Mao/Pol Pot, und er bilanziert seine Anstrengungen mit der ‚Siegesmeldung‘: „Ich habe die Menschen gelehrt, Gott zu spielen“ und „Ich habe versucht, die Saat der schöpferischen Revolution zu säen. Es gibt nur *einen* Weg, das Gottessyndrom auszumerzen, (nämlich) das Rollen-Spiel in der Gruppe.“ (J. Steinbacher)

Seinen Anhängern stellt er sich als „Prophet“, als „Gott“, als Schöpfer einer „Religion neuer Art mit veränderten göttlichen Eingebungen und Techniken“ vor, er nennt seine Schöpfung „Religion der Begegnung,“ in der „auf keinen Fall die durch Marxismus und Freudianismus hervorgebrachten Einsichten“ fehlen dürfen.

Man darf ihn als den Schöpfer der freudomarxisrischen therapeutischen „Religion“ bezeichnen, die keinen Gott kennt, die nur dem „Gott Moreno“ huldigt.

Dieses Konzept einer psychiatrischen Weltrevolution, das in einen schrankenlosen Totalitarismus mündet, kommt nicht erst mit der Studie Hutterers an die Öffentlichkeit:

In den USA ist es seit 1947 („Soziometrie und Marxismus“), in Deutschland schon seit den frühen 1960er Jahren bekannt: Bemerkenswert ist, daß der Theologe Hutter die massive Kritik: „Gewisses Frösteln“ gegenüber der globalen Psychotherapie, die Warnung vor einer Vision, „die wie jeder religiöse Fanatismus ungeheure Vernichtungspotentiale legitimiert,“ vor einer gesellschaftlichen Umwälzung nach dem Motto: „Wer nicht therapeutisch denkt, geht *freiwillig ins Irrenhaus*“ kurzerhand mit dem Hinweis auf Morenos guten Absichten zurückweist (346).

Ließe Hutter das Totalitarismus-Argument gelten, könnte er schwerlich seine „experimentelle Theologie“ und seine „Solidarität“ mit der therapeutischen Philosophie (21) begründen und rechtfertigen.

Experimentelle Theologie in Skizzen

Auf den letzten 19 (von 374) Seiten legt der Autor seine Skizzen zu einer experimentellen Theologie auf der Grundlage der therapeutischen Philosophie Morenos vor.

Diese Philosophie setzt bei Fr. Nietzsche, „dem letzten modernen Apostel der Gottlosigkeit,“ an und übernimmt dessen Formel: „Gott ist tot und Gott bleibt tot“ (307), es verbleibt nur der „Geruch göttlicher Verwesung und in letzter Konsequenz die „Heraufkunft des Nihilismus.“ Psychotherapeutisch gesehen, steht der Menschheit bevor, daß „Gott, der große Therapeut“ allmählich durch Millionen kleiner Therapeuten, die die Bedürfnisse der Menschen befriedigen, überall ersetzt wird. (310)

Der Gedanke „Gott ist tot“ führt Moreno zu der Forderung der *spielerischen* Belebung des Gottesgedankens (311), weil Gott nicht real existiert, muß er auf der psycho-/bibliodramatischen Bühne *gespielt* werden, um Schein und Sein zu versöhnen (159).

In einem Anflug von Anmaßung und Größenwahn stellt Moreno sich selbst als „Gott“, als „Mythos allen Daseins“ sowie als „zum Therapeuten der Weltbevölkerung Berufener,“ als „Gott-Spieler“ vor (314,324-332).

Gänzlich zu Recht hat H. Ried diese Selbstdarstellung als „wahnhaft“ bezeichnet. In der Tat ließ sich Moreno von seinen Anhängern als Gott-König feiern.

Hutter definiert: Praktische Theologie ist *parteiliche* politische Theologie mit der befreiungstheologischen „Option für die Armen,“ und Praktische Theologie ist, weil Moreno es so bestimmt, „experimentelle Theologie“ mit herrschaftskritischem und emanzipatorischem Potenzial (367). „Praktische Theologie (wird) nur dort ihrer Aufgabe, christliche Praxis zu orientieren, gerecht, wo sie real gesellschaftsverändernd wirkt“ (369).

Der Theologe Hutter muß eingestehen, daß Moreno nicht „solidarischer Weggefährte“ der (kath.) Praktischen Theologie

sein kann, weil fundamentale Divergenzen zwischen beiden Denksystemen nicht zu übersehen sind (353). Denn in der therapeutischen Philosophie ist Gott der „große Therapeut“, der „kreative Funke“, gegenwärtig in jedem spontan-kreativen Akt des Individuums (Sozialatoms, Rollenträgers, Hilfs-Ichs).

Moreno hält die Begegnung mit Gott im Rollentausch für möglich, er verabschiedet sich vom personalen Gott der jüdisch-christlichen Tradition, und er überschreitet die unüberwindbare Grenze zwischen Mensch und Gott in seiner „gänzlichen Andersheit“ (353), überdies überschreitet Moreno eine von einer christlichen Theologie tolerierbare Rede von Gott. Schließlich setze er seine Philosophie und Praxis (Soziometrie, Psychodrama, Gruppenpsychotherapie) *erklärtermaßen* in „Konkurrenz“, in Negation zur jüdisch-christlichen Tradition.

Hutter vermeidet Begriffe wie „katholische“ Theologie oder „röm.-kath.“ Lehre.

Moreno und die gruppenpsychotherapeutische Bewegung in Kirche und Gesellschaft sozialisieren, vergesellschaften Gott.

Mit den aufgezeigten Divergenzen ist der Praktischen Theologie Hutters das metaphysische Fundament entzogen, wird Theologie zur Soziologie, zur „Theorie Kommunikativen Handelns“ (J. Habermas) oder „Handlungstheorie“ (J. L. Moreno), werden alle Bezüge des Menschen horizontalisiert, alle vertikalen ignoriert und ausgeblendet.

Die noch verbleibenden „weitgehenden Gemeinsamkeiten“ zwischen Philosophie Morenos und der Praktischen Theologie (353) sieht Hutter (1) in der „Heilung der Situation“, (2) in den „konkreten Erfahrungen konkreter Menschen“ und (3) in der therapeutischen „Gruppe als Handlungsraum.“ (354).

Seine Theologie zielt auf die Verwirklichung der therapeutischen Ideen in kirchlichen Gruppen, Gemeinden, Institutionen.

(1) „Heilung der Situation“

Morenos Denken kreist um die Frage, wie „Heilung einer Situation“ möglich ist, und er sieht die Heilung im Instrument des psychodramatischen Handelns mit dem Ziel der „Katharsis“ (Heilung, Integration): Psychodramatisches Handeln *heilt*, indem es das Stellen der Sinnfrage ermöglicht, ja einfordert“ (363).

In der Praktischen Theologie der jüdisch-christlichen Tradition geht es allerdings weniger um Heilung von Situationen oder gesellschaftlichen Zuständen als um Heiligung von Menschen, um Heilung der Beziehungen bzw. des Verhältnisses zwischen konkreten Menschen und Gott, um das (ewige) Heil der Seele(n).

Die Divergenz zwischen den „Möglichkeiten heilen und geglühten Lebens“ (355) der Philosophie Morenos und der (nichttherapeutischen) Praktischen Theologie erscheint unüberwindlich.

(2) Konkrete Erfahrungen konkreter Menschen durch Begegnung

Diese Erfahrungen „müssen Ausgangs- und Bezugspunkt praktisch-theologischen Handelns“ sein. Begegnung ist „meeting“ und „encounter“ (100), ein Interaktionsgeschehen innerhalb einer dialogischen Struktur, ist ein mehrdimensionales Geschehen, das zumindest die physische, psychische, emotionale, soziale und kosmische Dimension des Lebens umgreift.

Begegnung ist, so gesehen, konsequent *horizontal* gedacht, Begegnung zwischen konkreten Menschen (82).

Zugleich ist sie eine „religiöse Kategorie“, sie zielt immer auf die „Begegnung zwischen dem Menschen und der Gottheit“ ab (41,82). Begegnung ist (theologisch interpretiert), der Versuch des Menschen, „die Einheit mit dem Universum wiederzugewinnen“, das Psychodrama ist die Essenz der Begegnung (82,87).

Nach der Lehre der Kath. Kirche läßt sich die „Begegnung“ (sinnliche Erfahrung) mit der Gottheit der Katholiken, mit der Trinität aus Vater, Sohn und Hl. Geist, weder bewirken noch durch Psychotechniken unterstützen: „Gottes Geist weht, wo er will.“

Von Gemeinsamkeit kann hier nicht die Rede sein, speziell die „Katharsis“ Morenos (als das nicht abschließbare Heilwerden des Protagonisten, der Gruppe, der Gesellschaft und des Kosmos hat nichts Gemeinsames mit Bekenntnis der Schuld, mit „Absolution“ oder mit Seelenheil des sündigen Menschen durch praktische Theologie.

(3) Therapeutische Gruppe

Die „Gruppe“ ist bei Moreno wie Hutter „Ort“ für alles: Ort des Gruppenprozesses (des Rollentauschs, des Spiegelns, der Wandlung), Ort der Heilung, der „heilsamen Ressourcen“, der heilenden und selbstheilenden Kräfte (177).

Gruppe ist Ort der Auseinandersetzung mit „Erfahrungen von Unheil“ und „Sehnsucht nach Heil“, sie ist „Schutzraum“ und „Fluchtpunkt vor ungewählter Herrschaft“ (240). Ort der wohl radikalsten Form kommunikativer Praxis und Beschädigung des Protagonisten.

Gruppe ist „Ort der Koinonia-Erfahrung“ (371, 373). Eine ähnliche Struktur wie die Gruppe hat das „Gott-Volk“, paraphrasiert unter Verwendung des Gruppenbegriffs: „wenn Gott wieder auf die Welt käme, würde er nicht als Individuum inkarniert, sondern als Gruppe, als Kollektiv“ (175).

Moreno und die Gruppen-Bewegungen vergöttlichen (divinisieren die Gruppe, das Kollektiv, die Gesellschaft, das Universum mit einem Übermaß an „Unschärfen in den Formulierungen“ und „nicht trennscharfen Begriffen.“

Gegenüber einer Theologie, die die „therapeutische Gruppe“ als *Ziel* und Mittel der Heilung der Gesellschaft und der Weltgesellschaft im Auge hat, die aber gegenüber der starken Tendenz zum Totalitarismus die Augen verschließt, sollte jede christliche, katholische, nichttherapeutische Theologie die kirchliche Gruppe (etwa die Ministranten- oder Pfadfinder-Gruppe, die Kolping-Familie oder den Kirchenchor) als letzten Schutzraum oder Fluchtpunkt vor ungewählter (totalitärer, therapeutischer) Herrschaft, als letzte Insel der Freiheit, des Rechts und der Humanität im Ozean der Barbarei und Rechtlosigkeit verteidigen und zu retten versuchen.

Der katholische Pastoraltheologe H. Steinkamp hält diese „waghalsige“ Studie für eine „außergewöhnliche Bereicherung“ der Praktischen Theologie, für einen „gelungenen Versuch“, J.L. Moreno als relevanten Gesprächspartner für die Theologie als Ganze erwiesen und die „heilende Kraft der Gruppe“ (wieder-)entdeckt zu haben.

Insgesamt – Ertrag der Studie – können die Überlegungen Hutters zur „Gruppe als Koinonia-Erfahrung“ aktuelle pastoraltheologische Diskurse (Kooperative Seelsorge) um „wichtige Aspekte“ bereichern, meint H. Steinkamp (375-377).

Rudolf Willeke
Flasckuhl 30
48167 Münster

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

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

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

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

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslammes

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vaterunser

und Gegrübet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen

Religionen · Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

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

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

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

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

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

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-

tus den höchsten Platz einnimmt und

doch uns besonders nahe ist (Anspra-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reforma-

tion? · Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

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

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

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

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

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

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Proisinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine 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