

# THEOLOGISCHES

## Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 42, Nr. 11/12

November/Dezember 2012

### INHALT

<b>Manfred Hauke</b> – Editorial	491
† <b>Erzbischof Johannes Dyba</b> Glauben erneuern, Treue bekennen, Gottes Segen empfangen	493
<b>Uwe Christian Lay</b> – „Tochter, dein Glaube hat dich heil gemacht“ (Mt 5, 34). Erwägungen zum Jahr des Glaubens	495
<b>Lothar Groppe</b> – Wider die Tabubrecher – Stoppt Blasphemie!	499
<b>Lothar Groppe</b> – Ein großartiges Mädchen	501
<b>Walter Hoeres</b> – Katholizismus und Repräsentation. Priester in der egalitären Gesellschaft	503
<b>Franz Norbert Otterbeck</b> – Das Konzil im Urteil von Hans Barion. Absichten und Einsichten eines Kritikers	509
<b>Johannes Stöhr</b> – Richtlinien zur formalen Gestaltung von Aufsätzen	523

### BUCHVORSTELLUNGEN

<b>Franz Prossinger</b> – Ein neuer Kommentar zur alten Herder-Bibel (IV, Schluss), (Die Bibel, Herder-Übersetzung mit Kommentar und Erläuterungen)	527
<b>Manfred Hauke</b> – Die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens in der Botschaft von Fatima (Gérard R. Mura – Martin A. Huber, Fatima – Rom – Moskau. Durch die Weihe Russlands zum Triumph Mariens)	547
<b>Inge M. Thürkauf</b> – Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit. Eine scharfsinnige Analyse von Gabriele Kuby über die globale sexuelle Revolution als Wegbereiter der Neuen Weltordnung (Gabriele Kuby, Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit)	555

<b>Markus Christoph</b> – (Arthur F. Utz, Der Weg des Menschen zu dauerhaftem Glück und innerem Frieden)	558
<b>Jonas Weller</b> – (Paul Bernhard Wodrazka [Hrsg.], Philipp Neri und das Oratorium – Die Attraktivität seiner Botschaft)	561
<b>Johannes Stöhr</b> – Theologische Überlegungen zur Heiligkeit der Kirche (Miguel de Salis, Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa)	563

### In eigener Sache: Dringender Spendenaufruf!

THEOLOGISCHES lebt von Ihrer Spende!

Das gilt seit 1970 und daher liegt diesem letzten Heft des Jahres 2012 wieder ein Überweisungsträger bei. In den vergangenen Jahren war damit eine höfliche Bitte um Ihre Spende verbunden. In diesem Jahr müssen wir jedoch einen dringenden Spendenappell an Sie richten.

THEOLOGISCHES lebt als gemeinnütziges Projekt nur von den freiwilligen Zuwendungen. Obgleich die Mitglieder der Fördergemeinschaft und die Autoren ehrenamtlich tätig sind und kein Entgelt für ihren teils zeitaufwendigen Einsatz erhalten, haben die eingehenden Spenden die praktisch gleichbleibenden Kosten für die Produktion und den Versand unserer Zeitschrift nicht mehr decken können. So werden wir unsere Arbeit nicht mehr lange aufrecht erhalten können.

Daher bitten wir Sie um eine großzügige Spende! Kein Bezieher soll über Gebühr strapaziert werden, und THEOLOGISCHES soll auch weiterhin wo immer notwendig kostenlos an Missionare und Ordensangehörige abgegeben werden. Jedoch zeigt die Statistik, dass zuletzt einige gar nicht mehr gespendet haben. Und so möchten wir besonders Sie bitten, Ihr Spendenverhalten zu überprüfen. Wenn jemand auffällt, ein Jahr oder sogar länger nicht gespendet zu haben, kann man durch einen entsprechenden größeren Betrag jederzeit für Ausgleich sorgen, die Fördergemeinschaft dankt es Ihnen. Wenn jeder Bezieher uns jährlich zumindest 20 € überweist, dürften wir auch in Zukunft gut über die Runden kommen. Aufgrund der Gemeinnützigkeit unserer Tätigkeit können Sie Ihre Spenden steuerlich geltend machen. Für alle Spenden, die 100,- € überschreiten, senden wir Ihnen automatisch eine Spendenquittung zu.

Ihnen und Ihren Angehörigen wünschen wir bereits an dieser Stelle eine besinnliche Adventszeit, ein gnadenreiches Weihnachtsfest und ein gesegnetes Neues Jahr 2013.

*Ihre Fördergemeinschaft der Zeitschrift THEOLOGISCHES*

Postfach 10 15 15, 53117 Bonn, Deutschland, G6892

Adressänderungen, Neu- und Abbestellungen bitte an:  
verlag nova & vetera e.K., Estermannstr. 71, 53117 Bonn (i.A. des Hrsg.)

**Editorial**

Wie schon das vorausgehende Heft widmet sich auch die „Weihnachtsnummer“ von THEOLOGISCHES in besonderer Weise den Anliegen, die mit dem „Jahr des Glaubens“ verbunden sind. Den Auftakt bildet eine Ansprache des im Jahre 2000 verstorbenen Fuldaer Erzbischofs *Johannes Dyba* anlässlich des Bonifatiusfestes im Jubiläumsjahr der Menschwerdung Gottes: „Glauben erneuern, Treue bekennen, Gottes Segen empfangen“. Das Beispiel und die Fürbitte der Heiligen, wie die des hl. *Bonifatius*, geben uns Kraft und Zuversicht, den Glauben in unseren Landen auch in die Zukunft hineinzutragen.

Auf den hl. *Philipp Neri* hingegen, den Gründer des Oratoriums, nimmt die Rezension eines wichtigen Sammelwerkes mit Quellen und Aufsätzen Bezug. In seiner Jugend lebte Philipp Neri in einem dekadenten Rom; als er starb, hatte die Stadt mit den Gräbern der Apostelfürsten auch dank seines Wirkens einen geistlichen Neuaufbruch erlebt. Sein heiliges Leben ermuntert uns, auch in Zeiten des Niedergangs das Licht des Glaubens apostolisch leuchten zu lassen.

Trostreich ist hierbei die Erkenntnis, dass die Kirche *als* Kirche makellos heilig ist, nach dem Bild der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau Maria, auch wenn sie Sünder zu ihren Gliedern zählt und in diesem Sinne stets der Reinigung bedürftig ist. Über die Heiligkeit der Kirche äußert sich ausführlich die umfangreiche Rezension von *Johannes Stöhr* über ein neues italienischsprachiges Standardwerk zur Heiligkeit der Kirche.

Zur Heiligkeit der Kirche gehört zunächst die göttliche Tugend des Glaubens; sie ist „göttlich“, weil sie von Gott eingege-

ben wird und sich auf ihn bezieht, der sich uns offenbart. Der Glaube enthält eine persönliche Beziehung zu Gott, ist aber auch stets inhaltlich geprägt. Dieser Gesichtspunkt wird zur Geltung gebracht, anhand eines biblischen Beispiels, von *Uwe C. Lay*.

Dabei gilt es, den Mund aufzumachen und die modernen Medien zu nutzen, um die Angriffe auf den Glauben zu bekämpfen. Dies zeigt der Beitrag von *P. Lothar Groppe SJ*: „Wider die Tabubrecher – Stoppt Blasphemie!“ Der gleiche Autor unserer Zeitschrift macht auf ein wunderbares Beispiel aufmerksam, das gerade im Glaubensjahr Kreise ziehen sollte („Ein großartiges Mädchen“). Die entsprechende Standfestigkeit brauchen in besonderer Weise die Priester, zumal in einer „egalitären Gesellschaft“, wie der Essay von *Walter Hoeres* zeigt.

Zum 50jährigen Jubiläum des Zweiten Vatikanums passt die Studie des Juristen und Kirchenrechtlers *Franz Norbert Otterbeck*, der sich mit der Konzilsrezeption von *Hans Barion* befasst. Die Lebensgeschichte von Barion ist nicht frei von dunklen Stellen, aber seine Überlegungen bieten durchaus interessanten Stoff zum Nachdenken über die Bedeutung des 21. Ökumenischen Konzils.

Für die Autoren unserer Zeitschrift bestimmt sind die von *Johannes Stöhr* verfassten „Richtlinien zur formalen Gestaltung von Aufsätzen“. Sie sollen eine Hilfe geben, die den Mitarbeitern von „Theologisches“ Zeit spart und auch unseren Lesern zugute kommt.

Die Buchbesprechungen beginnen mit dem vierten und abschließenden Teil der Rezension *Franz Prosiners* zur neuen „Herderbibel“. Diesmal geht es um das Neue Testament, wobei in kritischer Stellungnahme hilfreiche Akzente gesetzt werden.

Danach wird ein umfangreiches Werk über die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens im Sinne der Botschaft von Fatima vorgestellt. Nach der von Sr. Lucia verlautbarten Verheißung wird sich Russland bekehren und die Welt eine Zeit des Friedens erfahren, wenn der Papst in Verbindung mit allen katholischen Bischöfen die entsprechende Weihe vornimmt. Die Verfasser vertreten dabei die These, dass diese Weihe in ihrer Vollgestalt noch aussteht und das sich Russland deshalb noch nicht bekehrt hat. Zweifellos wird der katholische Glaube dann Fortschritte machen und Bekehrungen hervorbringen, wenn wir uns durch Maria, die erste Glaubende des Neuen Bundes, zu Christus und zur Kirche führen lassen.

Eine ausdrückliche Erwähnung verdient auch das aufrüttelnde Werk von *Gabriele Kuby*, „Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit“. Die Autorin, die das darin beschriebene Milieu aus eigener Anschauung kennt und in reifen Jahren zur Kirche gefunden hat, bietet in ihrer Studie wichtiges Material für die aktuelle geistige Auseinandersetzung. Sie hilft damit der Kirche im deutschsprachigen Raum, gegen den Strom des Zeitgeistes zu schwimmen und offensiv die Werte vorzustellen, die wahre Liebe und eine Förderung der Familien ermöglichen. Ein lebendiger Glaube kann wie Sauerteig wirken und auch ein korruptes Milieu verwandeln. Deutlich wird dann das in der abschließenden Rezension angesprochene Ziel des menschlichen Lebens, das der berühmte christliche Sozialethiker *Arthur F. Utz* als „Weg des Menschen zu dauerhaftem Glück und innerem Frieden“ beschreibt. Den inneren und äußeren Frieden wünscht Ihnen allen von Herzen zum kommenden Weihnachtsfest die Redaktion von THEOLOGISCHES.

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

## IMPRESSUM

**Verleger:**

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

**Herausgeber:**

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

E-mail: manfredhauke@bluewin.ch

**Redakteur im Sinne des Pressegesetzes von Nordrhein-Westfalen:**

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Humboldtstr. 44, D-50676 Köln

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

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

**Internetseite:** www.theologisches.net

**Produktion:**

verlag nova &amp; vetera e.K., Estermannstr. 71, 53117 Bonn,

Telefon 0228 – 9675676, Telefax: 0228 – 676209

Email: theologisches@novaetvetera.de

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):****Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)****Für Auslandsüberweisungen:**

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

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

ISSN 1612-6165

## Glauben erneuern, Treue bekennen, Gottes Segen empfangen

*Am Fest des hl. Bonifatius, dem 4. Juni 2000, hielt Erzbischof Johannes Dyba eine bewegende und aufrüttelnde Predigt. Dies war wenige Wochen vor seinem plötzlichen Tod (23. Juli 2000). Die Ansprache ruft sein geistiges Vermächtnis in Erinnerung und mag uns am Beginn des von Papst Benedikt XVI. ausgerufenen „Jahr des Glaubens“ helfen, nach dem Beispiel und auf die Fürbitte der Heiligen dem katholischen Glauben treu zu sein. Der Text ist dem empfehlenswerten Sammelband entnommen: Erzbischof Johannes Dyba, „Unverschämt katholisch“. Bearbeitet von Gotthard Klein und Monika Sinderhauf (Quaestiones non disputatae, 6), Verlag Franz Schmitt, Siegburg<sup>3</sup>2002, 538-541 (M.H.).*

Heute am Bonifatiusfest 2000 wollen wir im christlichen Herzen Deutschlands, am Grab des Heiligen Bonifatius, unseren Glauben erneuern, unsere Treue bekennen und auf die Fürsprache des Apostels der Deutschen den Segen des Allerhöchsten empfangen.

Glauben im Jahre 2000: In 2000 Jahren hat sich der christliche Glaube aus dem kleinen Samenkorn zu dem gewaltigen Baum entwickelt, den Jesus von Nazareth den Seinen vorausgesagt hat. Ja, der Glaube an den menschgewordenen Sohn Gottes, der Glaube an den Dreieinigigen Gott – uns von Gott geoffenbart, von den Aposteln und Evangelisten bekannt und in die Welt getragen – die Jahrtausende haben ihn nicht erschüttern können! Wir beten heute dasselbe Credo wie vor tausend Jahren. Und wir beten den gleichen Herrn an, dem sich vor 2000 Jahren die Fischer von Galiläa zu Füßen geworfen haben.

Liebe Brüder und Schwestern! Was wir heute feiern können, ist die Erfüllung des Schriftwortes bei Johannes: „Was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt“ und „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet: unser Glaube!“ (1 Joh 5,4) Wie oft hat man versucht, ihn auszurotten, von den römischen Kaisern über die Potentaten aller Zeiten bis hin zu den Massenmördern des letzten Jahrhunderts. Sie alle konnten den Glauben nicht ausrotten. Nur Ströme von Märtyrerblut konnten sie fließen lassen, die aber dann immer wieder zum Samen für eine neue Blüte des Glaubens geworden sind. Und wie oft hat man versucht, menschliches Wollen und menschliche Weisheit an die Stelle des Glaubens zu setzen. Die großen Ideologien unseres letzten Jahrhunderts, die den Glauben zum Aberglauben, ja zu Märchen, machen wollten, wo sind sie geblieben? Der Glaube aber erstarkt und breitet sich aus über den ganzen Erdkreis. Und wenn immer uns eine sogenannte Aufklärung im Glauben verunsichern und die Göttinnen der Vernunft auf die Altäre heben will, sollten wir uns daran erinnern, dass die erste Aufklärung der Menschen schon von der Schlange im Paradies an Adam und Eva betrieben wurde. Und wir wissen, welche Folgen das hatte.

Vor zwölfenhalb Jahrhunderten ist Bonifatius in unser Land gekommen und hat den Glauben erneuert und auf ein festes, kirchliches Fundament gestellt. Zwölfenhalb Jahrhunderte – das sind über 40 Generationen, die den Glauben hier bekannt und gelebt haben. Über 40 Generationen, ja die feiern heute alle mit! Wie werden sie sich freuen, dass sie zu ihrer Zeit den Glauben bewahrt haben! Wie werden sie sich freuen, dass wir heute hier den Glauben feiern! Wie werden sie für uns bitten, dass auch wir den Glauben bewahren und einmal im Reich Got-

tes alle vereint sein werden!

Liebe Schwestern und Brüder! Wenn ich vom zweitausendjährigen Triumph des Glaubens gesprochen habe, heißt das nicht, dass es nicht immer wieder auch schwere Krisen, ja Glaubensabfälle, gegeben hat, denn den Glauben kann man ja nicht einfach weitergeben von Generation zu Generation so wie ein Haus oder wie den Dom von Fulda. Jede Generation muss ihn aufs Neue in freier Entscheidung annehmen! Und dass wir uns heute in Deutschland in einer Krise des Glaubens befinden, dass viel Glaubenssubstanz verloren gegangen ist, wird wohl niemand bestreiten können. Viele meinen, heute beliebig auswählen zu können, was sie glauben möchten.

Wir hören von Umfragen mit ziemlich bestürzenden Zahlen und Ergebnissen. Ja, der Zeitgeist reibt sich bis zur Empörung an einer ganzen Reihe von Glaubenslehren. Und da, liebe Brüder und Schwestern, sind wir am entscheidenden Punkt. Das ist nichts Neues. Das hat es immer gegeben.

Selbst Jesus hat das erfahren. Nach einer Rede in der Synagoge von Kafarnaum – so berichtet das Johannesevangelium – sagten viele seiner Jünger, die ihm zuhörten: „Was er sagt, ist unerträglich! Wer kann das anhören?“ (Joh 6,60) Und viele zogen sich zurück und folgten ihm nicht mehr. Da fragte Jesus die Zwölf: „Wollt auch Ihr weggehen?“ (Joh 6,67) Simon Petrus aber antwortete ihm: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“ (Joh 6,68).

„Unerträglich! Wer kann das noch anhören?“ Wie oft hören wir das heute. Sind wir da nicht mitten in unserer Zeit? Und so kommt auch auf dich, du gläubiger Christ, der dramatische Augenblick zu, in dem die Geister sich scheiden. Mit den anderen unerträglich finden, was einem nicht passt? Weggehen? „Aber wohin denn?“, sagt Petrus. Was können die aufgeregten Besserwisser von heute denn garantieren? Und wenn sie sich verlaufen haben, dann stehst du mutterseelenallein da und hast den Boden unter den Füßen verloren. Oder: auf den vertrauen, an den glauben, dessen Worte ins ewige Leben führen, selbst wenn ich sie manchmal nicht verstehe. Sogar die Mutter Gottes hat manchmal seine Worte nicht verstanden. Aber sie hat geglaubt, sie ist ihm gefolgt! Und so ist aus dieser kleinen gläubigen Frau die Regina Coeli (Himmelskönigin) geworden.

„Wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.“ In der Antwort des Petrus wird der Glaube zur Treue. Und jeder von uns muss sich entscheiden, ob er den überkommenen Glauben abstreifen oder ihm die Treue halten will. Danach entscheidet sich unser Schicksal.

Und jeder, der heute hier auf den Domplatz gekommen ist, um seinen Glauben zu erneuern, der gibt dem Herrn die Antwort des Petrus, reiht sich da ein und bekennt ihm seine Treue.

Wer aber in allen Versuchungen und Anfechtungen unserer Zeit seinem Glauben treu bleibt, dem gelten auch alle Verheißungen des Herrn an seine Getreuen: „Wer mich vor Menschen bekennt, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel“ (Mt 10,32).

Welche Chance haben wir da, von Gott angenommen und aufgenommen zu werden! „Wer an mich glaubt“, sagt der Herr, „hat das ewige Leben; und den werde ich auferwecken am jüngsten Tage“ (Joh 6,40.47). Ja, wer in diesem Leben durch dick



und dünn treu bleibt, der wird einmal das Wort des Herrn hören: „Komm, du guter und getreuer Knecht. Du bist im Kleinen treu gewesen. Nun will ich dir Großes anvertrauen. Geh ein in die Freude deines Herrn“ (Mt 25,21). Und darum wollen wir treu sein. Nicht wegen der Vergangenheit, sondern wegen unserer Zukunft, wegen der Ewigkeit. Weil wir erkannt haben, die Treuen werden bleiben, wenn die Untreuen in Furcht und Zittern vergehen.

Und deshalb, meine lieben Pilger, lohnt es sich, treu zu sein. Und deshalb dürfen wir in Fulda stolz sein auf unsere lange Tradition der Treue zum Glauben. An unserer Generation liegt es nun, an Euch allen hier, dass die Treue zum Glauben auch weiterhin der Ruhm Fuldas bleibt. Dass wir alle beweisen, dass es auch in unserem Land und auch in unserer Zeit möglich ist, im Glauben zu leben und glücklich zu sein in der Hand des Herrn.

Darum, liebe Brüder und Schwestern, wollen wir unseren Glauben erneuern und ihn in Treue bekennen. Dann werden wir auch den Segen empfangen, den der Herr seinen Treuen schon auf Erden zuteil werden lässt in ungeahnter Großzügigkeit. Den Segen der Befreiung von Sünde und Schuld, den Segen eines immer wieder neuen Anfangs in seiner Gnade, den Segen seiner

Gegenwart, den Segen seines Geistes, der uns – deren Leben doch so oft flach am Boden verläuft –, immer wieder zum Schöneren, zum Größeren, zum Höheren empor reißt.

Ja, Herr, segne uns, damit wir dir nie untreu werden, bis wir jubelnd in dein Reich einziehen. Segne unsere Familien, segne unsere Mütter und werdenden Mütter und die Frucht ihres Leibes. Segne unsere Häuser, segne unsere Städte und Dörfer, unsere Schulen und Arbeitsstätten.

Segne alle, die Verantwortung tragen in unserem Lande, dass sie sich ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen immer bewusst bleiben. Segne unsere Kranken und Leidenden, die Verzweifelten und Hoffnungslosen.

Ja, liebe Brüder und Schwestern, so wollen wir heute hier ein Zeichen setzen, unseren Glauben erneuern, unsere Treue bekennen und Gottes Segen empfangen! Ja, mehr noch: Als aufrichtige Gläubige selbst zum Segen werden für alle Wankenden und Schwankenden und Kleingläubigen unserer Zeit. Das ist der Sieg, der die Welt überwindet: unser Glaube! Das Bekenntnis dieses Glaubens wollen wir jetzt vom Domplatz zu Fulda empor schallen lassen, dass man es hört, im Himmel und auf Erden: Credo! Credo! Credo! Amen.

UWE CHRISTIAN LAY

### **„Tochter, dein Glaube hat dich heil gemacht“ (Mt 5, 34). Erwägungen zum Jahr des Glaubens**

Ein Jahr des Glaubens, ausgerufen vom hl. Vater Benedikt, ist Grund genug, sich mit dem Vorstellungskomplex zu beschäftigen. *In medias res*. Vom heilmachenden Glauben soll hier nun geschrieben werden, denn was könnte, wenn überhaupt noch den (post)modernen Menschen am Glauben ansprechen, wenn nicht seine heilmachende Kraft?

„Dein Glaube hat dich heil gemacht“, das sagt der Heiland zur blutflüssigen Frau (Mt 9, 20-22, Mk 5, 25-34, Lk 8,43-48). Wer glaubt, der glaubt etwas, und dies etwas ist aussagbar in einem Satz: ich glaube, dass ... Die blutflüssige Frau glaubte etwas: „Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich heil werden“ (Mt 9, 21). Nicht allein dieser Glaube, sondern ihr Wagemut, nun auch wirklich das Gewand des Heilandes anzufassen, machte sie heil. „Und sogleich erkannte Jesus an sich selbst die Kraft, die von ihm ausgegangen war (Mk 5, 20), und diese Kraft heilte. Eine komplexe Struktur manifestiert sich hier: die vom heiligen und somit auch heilmachenden Jesus Christus, die Ausstrahlung dieser Heilskraft auf sein Gewand, das die Frau im Glauben, dass sie die Berührung des Gewandes des Heilandes heil mache, anfasst und dass die heilende Kraft (vermittels der Berührung vom Glauben der Frau aufgenommen) ihren Körper heil macht. Hätte nicht der Glaube: ich vertraue auf dich,

mein Heiland, allein gereicht? Warum musste sie dann noch das Gewand berühren – etwa, weil sonst die heilmachende Kraft nicht zu ihr gekommen wäre? Wäre diese Kraft nicht zu ihr gekommen, wenn sie das Gewand Jesu angefasst hätte, aber ohne Glauben?

Eine sehr komplexe Struktur, die ihre Entsprechung findet in der Lehre von den Sakramenten und den Sakramentalien: Über den rechten heilsamen Empfang derselben.

Aber moderne Theologen sehen da ein ganz anderes Problem: Dieser Glaube der Frau sei eine naiv-volkstümlich magische Vorstellung, zitiert der Fundamentaltheologe H. Verweyen zustimmend J. Schmid. Verweyen muss konzedieren, dass der Spruch Jesu: „Dein Glaube hat dich gerettet!“ geradezu wie eine direkte Anerkennung dieses Mirakelglaubens erscheinen muss<sup>1</sup>. Aber das darf nicht sein, und so muss hier historisch-kri-

<sup>1</sup> Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, Regensburg 42002, S. 324.

tisch gearbeitet werden, um zu dem erwünschten Resultat zu kommen, dass die eigentliche Aussage dieser Wundergeschichte die sei, dass der Vertrauensglaube sie rettete und nicht dieser naiv-magische Wunderglaube.

Der Fiduzialglaube reduziert das Glaubensbekenntnis auf: „Ich vertraue dir“; ein Vertrauen, das sich in der personalen Begegnung zwischen dem Heiland und dem Menschen ereignet. Es gehört dann zum guten Ton, dem vorkonziliaren Instruktionsoffenbarungsverständnis das postkonziliare der Selbstoffenbarung entgegenzusetzen, dem Glauben an offenbarte Sätze mit Wahrheitsanspruch das personale Vertrauensverhältnis zum Heiland. Der Heilige Vater sprach sich gegen eine solche Hermeneutik des Bruches aus, die scharf trennt zwischen vor- und nachkonziliar, wobei dann in schlichtester schwarz-weiß Malerei alle Übel der Welt in der vorkonziliaren Kirche und Theologie verortet werden, um dann die Lichtgestalt der nachkonziliaren Theologie um so mehr leuchten zu lassen. Gleichwohl bestimmt diese Sicht bis heute noch die theologischen Lehrstühle im deutschsprachigen Raum. Und zu dieser Hermeneutik des Bruches gehört nun mal auch die Kritik an einem Glauben, der etwas glaubt.

„Ich vertraue dir“, sagt die Ehefrau zu ihrem Mann und ein paar Stunden später der Büroleiter zu diesem Mann. Zwei mal die gleiche Aussage, aber beinhalten beide das gleiche? Formal gesehen sagt diese Aussage in beiden Fällen: ich weiß es nicht, aber ich gehe davon aus, dass du so bist und dich so verhältst und verhalten wirst, wie es das Ideal eines Ehemannes entspricht, wobei implizite mit gesetzt ist: natürlich nur so weit, wie es uns Menschen möglich ist, einem Ideal zu entsprechen.

Ich vertraue darauf, dass Du ein guter Ehemann bist, und ich vertraue darauf, dass Sie ein guter Mitarbeiter sind. Vertrauen setzt immer ein Defizit von Wissen und Erkenntnis voraus. Für einen Allwissenden wäre die Aussage, dass er jemandem vertraue, eine unmögliche Aussage, denn er wüsste ja, wie er ist und wie er sich verhalten wird.

Das jeweilige Ideal: der gute Ehemann, der gute Angestellte sind einerseits soziale Konstrukte im

Vorstellungsraum der Werte und Normen und könnten andererseits als Partizipation an der jeweiligen ontologischen Wahrheit begriffen werden. Es ist so keine rein persönliche Beziehung, die sich in dieser Aussage manifestiert, sondern eine sozial vermittelte. Sowohl die Ehefrau als auch der Büroleiter kennen die jeweilige normative Vorstellung und urteilen, dass dieser Mann ihr entspricht. Sie vertrauen darauf heißt nun, dass sie nicht wissen, ob er ihr entspricht, dass sie aber darauf hoffen, dass es der Fall sei.

Die Aussage ist so gesehen auch eine Abbeviatur für unendlich viele mögliche Aussagen der Form: ich vertraue darauf, dass er sich so verhält, wie es die Norm des Ehemannes bzw. des guten Angestellten entspricht. Da diese Normen sehr viele sind, ergibt sich ein ganzes Satzuniversum von Aussagen wie: darauf dass du treu bist, dass du ... Eines ist aber klar: Worauf die Ehefrau und der Büroleiter vertrauen, ist formal identisch, inhaltlich aber völlig verschieden. So vertraut die Ehefrau darauf, dass ihr Mann treu ist, aber nicht darauf, dass er jeden Tag pünktlich zur Arbeit kommt, der Büroleiter dagegen, dass er jeden Tag pünktlich ist, nicht aber, dass er ein treuer Ehemann ist.

Der Vertrauensglaube an Jesus Christus ist so der Glaube, der darauf vertraut, dass Jesus der Christus ist, so dass er so ist und sich so verhält und verhalten wird, wie es dem Ideal des Christus entspricht. Und somit ist dieser Glaube immer einer, der das, worauf er vertraut, in Satzaussagen ausdrücken kann. Und dieser Glaube ist immer schon ein kirchlich sozial vermittelter. Er

generiert sich nicht einfach unmittelbar in der persönlichen Begegnung mit Jesu.

So ist der Glaube dieser blutflüssigen Frau kein defizitärer Glaube, sondern ein Glaube, der weiß worauf er hoffen darf, wenn dieser Jesus wirklich der Messias ist; dann gilt: wer sein Gewand anfasst im Glauben an seine Heilkraft, der wird dann auch geheilt. Christlicher Glaube hat so immer einen Inhalt, etwas, das geglaubt wird. Dieser Glaube ist so nicht reduzierbar auf ein persönliches Ich-Du-Verhältnis. Es besteht so die Gefahr, dass in Folge der Perhorreszierung des sogenannten informationstheoretischen Offenbarungsverständnisses, dass der Glaube ein in Satzwahrheiten Explizierbares ist, der Inhalt des Glaubens verdunstet zugunsten eines diffusen Vertrauensgefühles, das nicht mehr sagen kann, worauf es denn vertraut, wenn es vertraut. Das ist so, als wenn eine Frau zu ihrem Mann sagt, ich vertraue dir, und sie nicht wüsste, dass dies Ausgesagte eine Abbeviatur ist für die Aussage, dass er der Vorstellung eines guten Ehemannes entspricht, wobei diese Vorstellung wahr ist, wenn sie der Idee des Ehemannes entspricht als der ontologischen Wahrheit der Vorstellung vom Ehemann.

„Jesus lehrte in den Synagogen“ (Mt 4, 23). Mit diesem Satz eröffnet das Matthäusevangelium den Bericht über Jesu öffentliches Wirken. Er war und ist der Lehrer der Wahrheit, und er sammelt um sich Schüler, die er belehrt. Markus berichtet von der Reaktion der Hörer seiner Lehrvorträge: „Und die Menschen waren sehr betroffen von seiner Lehre“ (Mk 1, 23). Die Vulgata spricht dann angemessen von der *doctrina* Jesu. Und zu dieser Doktrin gehört dann auch der Glaube der blutflüssigen Frau als dem Ausgangspunkt der katholischen Sakramentalien- und Reliquienfrömmigkeit.

Es wäre schon ein großer Gewinn des Jahres des Glaubens, brächte dieses Jahr des Glaubens uns die Erinnerung daran, dass, wenn wir glauben, wir dann immer etwas glauben und dass der Gehalt des Glaubens in Aussagesätzen explizierbar ist, die den Anspruch erheben, wahre Aussagen zu sein. Nicht die Glaubwürdigkeit dessen, der diese Aussagen tätigt, macht sie zu wahren Aussagen, sondern sie sind wahr, weil sie wahr sind.

Die Mutter Gottes gilt uns rechtens als Vorbild des Glaubens. So könnten wir gerade von ihr glauben lernen. Der Engel Gabriel tritt zur Jungfrau Maria und verkündet ihr: „Du wirst ein Kind empfangen, einen Sohn wirst du gebären; dem sollst du den Namen Jesu geben“ (Lk 1, 31). Wie regiert Maria auf diese Ankündigung? Warum antwortet sie nicht, sie sei mit Joseph verlobt, gedenke ihn in Bälde zu heiraten und dann hoffe sie schon auf Nachwuchs und nun freue sie sich, dass es so kommen wird? Stattdessen sagt sie: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (Lk 1, 34) Sie glaubt dem Engel nicht einfach blind - sie will und kann das nur glauben, wenn der Engel ihr begreiflich machen kann, was sie glauben soll! Was ist für sie, die Jungfrau an dieser Engelverkündigung so unglaublich? Warum glaubt sie nicht einfach auf die Autorität des himmlischen Boten hin? Könnten den Gottes Engel Unwahres verkünden?

Die Hl. Schrift bleibt hier unklar – erst ein Blick in die Tradition hilft uns hier weiter: Maria habe ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt und einen Konsens mit Joseph erzielt, dass er ihr Gelübde respektierte und so auf den ehelichen Verkehr verzichtete.

Maria sagt also zum Engel: ob meines Jungfrauengelübdes ist es mir unmöglich, Mutter eines Kindes zu werden. Wie soll dann die englische Verheißung wahr werden, wenn ich ob des Gelübdes auf jeden ehelichen Verkehr verzichte? Erst wenn der Engel ihr die Möglichkeit zeigt, wie ihr Gelübde mit der Verhei-

ßung ihrer Mutterschaft vereinbar ist, kann und will sie dieser himmlischen Verheißung Glauben schenken.

Und der Bote Gottes akzeptiert das. Er kritisiert Maria nicht, weil sie allein aufgrund der Autorität und Glaubwürdigkeit des Engels nicht: „Ja, ich glaube das!“ antwortet. Er überzeugt die Jungfrau, indem er ihr die Möglichkeit der Vereinbarkeit von Jungfräulichkeit und Mutterschaft beweist. Gott ist allmächtig; deshalb kann er eine Jungfrau zur Mutter werden lassen und dabei ihre Jungfräulichkeit erhalten. Das kann nur der allmächtige Gott, aber der kann es, denn sonst wäre er nicht Gott. Und dann zeigt er der Jungfrau, dass das, was unmöglich ist, dass eine unfruchtbare Frau doch noch ein Kind bekommen kann, Gott ermöglichen kann und auch wirklich ermöglicht. Die schon unfruchtbare Elisabeth bekommt ein Kind, und wie Gott dies Un-

mögliche gewirkt hat, so wirkt er auch bei Maria das Unmögliche, dass Gott eine Jungfrau Mutter werden lässt und ihr dabei ihre Jungfräulichkeit bewahrt. Keinen blinden Vertrauensglauben leistet hier Maria, keinen Sprung in einen irrationalen Glauben, sondern der Engel überzeugt sie. Sich überzeugen lassen durch die Kraft der Argumentation des Engels ist hier ihre marianische Tugend. Und darin ist sie für jeden Glaubenden gerade im Jahr des Glaubens das Vorbild christlichen Glaubens, wie auch die blutflüssige Frau, die darauf vertraute, dass Gottes Kraft Heil wirken kann, wenn das Heil durch sichtbare Medien vermittelt glaubend aufgenommen wird.

*Uwe C. Lay*

*Pfudrachöderstraße 16*

*94474 Vilshofen / Niederbayern*

LOTHAR GROPPE

## Wider die Tabubrecher – Stoppt Blasphemie!

Der aus dem Polynesischen stammende Begriff „Tabu“ meint ursprünglich die Unantastbarkeit von Menschen, Wesen und Dingen. Bestimmte Vorschriften sind den Menschen von höheren Wesen gegeben, deren Übertretung einen Frevel darstellt und geahndet werden muss. „Tabu“ heißt „heilig“ und „unberührbar“. Ein Tabu kann eine sittliche Forderung oder auch eine kultische Vorschrift sein. Im Lauf der Zeit machte der Begriff einen wesentlichen Bedeutungswandel durch. Heute bezeichnen wir mit ihm gesellschaftliche „Selbstverständlichkeiten“, etwas, das „man“ nicht tut, worüber „man“ nicht spricht.

Seit Jahrzehnten beobachten wir in unserem Land eine regelrechte Enttabuisierungswelle. Vorrangiges Ziel der „Tabubrecher“ sind die Kirchen und der christliche Glaube. Freilich machen die „Satiriker“ einen feinen Unterschied, wenn sie gegen Tabus angehen. Sie hüten sich sorgfältig, Glaubensüberzeugungen von Juden und Moslems zu verunglimpfen. Im ersten Fall gälten sie als Antisemiten und Faschisten. Vor Satire gegen Moslems warnt das Schicksal Salman Rushdies, auf dessen Kopf die Mullahs die „Abschussprämie“ auf 2, 5 Millionen Dollar erhöht haben.

Bei den Tabubrüchen handelt es sich keineswegs um Einzelfälle. Vielmehr geht es den „Satirikern“ darum, den christlichen Glauben systematisch zu zersetzen. Beschwerden hiergegen beim Presserat zeigen unterschiedliche Ergebnisse. Dass auf dem Titelblatt von „Titanic“ der gekreuzigte Christus als Toilettenpapierhalter abgebildet wurde, schien ihm noch kein Grund für einen Tadel zu sein, wenngleich er einräumte, dass hiermit das religiöse Empfinden der Christen verletzt werde. Dagegen wurde die Überschrift in der „taz“ zum Karlsruher Urteil: „Kruzifix! Bayern ohne Balkensepp“ gerügt.

Nun schrieb *Günther Nonnenmacher*, einer der Herausgeber der FAZ, in seinem Beitrag „Religion und Freiheit“ vom 15.9.12,

*Martin Mosebach* habe „über ein strafbewehrtes Blasphemieverbot räsoniert. Dazu wird es nicht kommen, und das ist gut, aus vielen Gründen“. Doch ganz so einfach ist es wohl nicht. § 166 StGB sagt: „Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.“ Das Beschimpfen muss geeignet sein, den öffentlichen Frieden zu stören, worauf *Herbert Tröndle* in der 46. Auflage von „Strafgesetzbuch“ hinweist. Es müssen also noch keine Molotowcocktails fliegen.

Am 12. Mai 2004 sprach Kardinal Lehmann in Bielefeld vor dem Bund der Unternehmer über „Werte und Wertewandel“. In der Aussprache wies ich darauf hin, dass bei uns jüdische und islamische Werte zu Recht geschützt, christliche aber seit vielen Jahren in den Dreck gezogen würden. Als Rudi Carell in einer Show die Unterwäsche des Ayatollah Khomeini präsentierte, hat sich die Bundesregierung in Teheran offiziell entschuldigt. Aber als auf einem T-Shirt Christus als gekreuzigtes Schwein dargestellt wurde, sollte man dies als humoristischen Gag betrachten. Der Kardinal wandte ein, auf dem Gebiet der Kunst sei es überaus schwierig, gegen solche Entgleisungen etwas zu unternehmen. Da erhebt sich die Frage, warum sich die Bundesregierung für den „Gag“ von Rudi Carell entschuldigt hat. Ist „humoristische Kunst“ nur auf religiösem Gebiet zulässig, nicht aber auf dem der Politik?

Übrigens sah *Bischof Lehmann* dies vor einigen Jahren noch ganz anders. Als 1987 in Mainz die Oper „Jesu Hochzeit – ein Mysterienspiel“ von Gottfried von Einem aufgeführt wurde – eine Karikatur Christi und des christlichen Glaubens – protestierte er auf das schärfste gegen dieses Machwerk. Es verletze be-

sonders unsachlich und rücksichtslos christliche Glaubensüberzeugungen.

Beim diesjährigen „Marsch für das Leben“ am 22. September in Berlin, an dem sich etwa 3 000 Gläubige beteiligten, hatte eine Initiative „Gegen christlichen Fundamentalismus und Abtreibungsverbot“ zu einer Gegendemonstration aufgerufen. Plakate präsentierten den Slogan „Gib Religion keine Chance“ und ein gekreuzigtes Schwein. Ist dies nicht geeignet, den öffentlichen Frieden zu stören?

Der pakistanische Eisenbahnminister hat wegen des islamfeindlichen Films „Die Unschuld der Muslime“ seinen Mordaufruf für die Produzenten bekräftigt: „Mein Glaube ist gewaltlos, doch ich kann diese Beleidigung nicht akzeptieren.“ Dabei ist zu beachten, dass die Moslems Mohammed zwar als den größten Propheten betrachten, ihm aber keine göttlichen Attribute zuerkennen. Für Christen hingegen ist Christus der wesensgleiche Gottessohn, und doch lassen sie ihn als gekreuzigtes Schwein darstellen. Wer nicht die Augen vor der Wirklichkeit verschließt, muss einräumen, dass Moslems dazu neigen, Schmähungen ihres Glaubens mit Gewalt zu rächen. Will man mit Maßnahmen zur Gewährleistung der öffentlichen Sicherheit warten, bis die Zahl der Opfer in die Tausende geht? Die offensichtliche Gleichgültigkeit der Christen gegenüber

Schmähungen ihres Glaubens veranlassen viele Moslems, das einst christliche Abendland als atheistisch zu bezeichnen.

Friedrich der Große erklärte bei seinem Regierungsantritt 1740: „Gazetten dürfen nicht genieret werden.“ Aber am 13. August 1766 schrieb er an Voltaire: „Die Toleranz muss jedem Bürger die Freiheit lassen, zu glauben, was er will. Aber sie darf nicht so weit gehen, dass sie die Frechheit und Zügellosigkeit junger Hitzköpfe gutheißt, die etwas vom Volk Verehrtes dreist beschimpft. Sie deckt sich mit dem, was zur Sicherung der Gedankenfreiheit und der öffentlichen Ordnung nötig ist – und das ist der erste Gesichtspunkt jeder Gesetzgebung.“

Der ehemalige Bundespräsident *Gustav Heinemann* vertrat bei der Auseinandersetzung über die Strafbarkeit von Blasphemie die Meinung, Gott bedürfe keines Schutzes. Aber um ein friedliches Miteinander in der Gesellschaft zu ermöglichen, dürfe die Verächtlichmachung der Religion nicht geduldet werden.

Die völlige Verwilderung der mitmenschlichen Kultur, die sich in der Schmähung des christlichen Glaubens und der überbordenden Sexualisierung der „Spaßgesellschaft“ zeigt, lässt für ein menschenwürdiges Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft nichts Gutes ahnen.

*P. Lothar Groppe SJ*

*Steiluferallee 2 - 4, 23669 Timmendorfer Strand*

LOTHAR GROPPE

## Ein großartiges Mädchen

Wer Gelegenheit hatte, die olympischen Wettkämpfe dieses Jahres am Fernsehschirm zu bewundern, dürfte sich mit der 17jährigen Amerikanerin *Missy Franklin* freuen, die sich im Schwimmsfinale über 100 m Rücken mit 58,33 Sekunden die Goldmedaille geholt hat<sup>1</sup>. Die wenigsten dürften aber das Interview der amerikanischen Journalisten mitbekommen haben, in der die junge Katholikin ohne Scheu von ihrem Gottesglauben und ihrer Frömmigkeit sprach. „Bei meinen Eltern war Religion nie ein Thema, und so wuchs ich fern vom Glauben an Gott auf. Gelegentlich gingen wir schon in die Kirche, aber ich fühlte mich dort unwohl, weil ich die Liturgie nicht kannte und nie wusste, was man wann macht.“ Dies änderte sich, als Missy in die katholische „Regis Jesuit High School“ kam. „Es war eigenartig, aber als ich das erste Mal durch die Eingangstür trat, spürte ich einen unbegreiflichen Frieden. Ich wusste: Hier bin ich richtig.“

Seit diesem Moment war es klar für mich, dass Gott mit mir ist. Und jeden Tag der letzten drei Jahre hat sich mein Glaube vertieft.

Ich liebe es, in die Schulkapelle zu gehen und einfach Zeit mit Gott zu verbringen. Auch die Gespräche mit meinen Mitschülern über Jesus und die Bibel haben mein Leben komplett verändert. Es ist mir sehr wichtig, einen festen Glauben zu haben. Gott ist immer für mich da. Und ich rede mit ihm vor, während und nach meinen Trainingseinheiten und Wettkämpfen. Ich bitte um Führung für mein Leben. Ich danke ihm für das Talent, das er mir gegeben hat. Und ich habe ihm versprochen, dass ich für andere Athleten ein gutes Vorbild sein werde.“

Zur Olympiade erklärte Missy Franklin: „Einmal alle vier Jahre kommen Athleten, Familien, Freunde und Fans aus aller Welt zusammen. Ich weiß, dass auch Gott mittendrin ist und hoffe, dass auch viele andere Menschen seine Gegenwart erkennen können. Er hat uns so unterschiedlich geschaffen und es ist doch ein Wunder, zu sehen, wie viele Begabungen er in die Menschen gelegt hat.“

Für manche werden die Wettkämpfe in London nur Sportevents sein. Aber vielleicht erkennen manche durch die Leistung der Sportler auch, wie groß und herrlich unser Schöpfergott ist.“

Missy erhielt von Gott nicht nur ein sportliches Talent, sondern eine religiöse Begabung, von der wir hoffen können, dass ihre Gedanken nicht nur Sportler, sondern ganz besonders unsere Jugend nachdenklich stimmen.

<sup>1</sup> Über die Biographie und die sportlichen Leistungen von Melissa Jeannette („Missy“) Franklin (geb. 10.5.1995) vgl. [http://en.wikipedia.org/wiki/Missy\\_Franklin](http://en.wikipedia.org/wiki/Missy_Franklin). Die folgenden Zitate über ihr Glaubenszeugnis stammen aus dem Artikel von MIRIAM HINRICHS, *Gott ist immer für mich da*, [http://www.jesus.ch/themen/people/erlebt/220462-gott\\_ist\\_immer\\_fuer\\_mich\\_da.html](http://www.jesus.ch/themen/people/erlebt/220462-gott_ist_immer_fuer_mich_da.html); vgl. CHAD BONHAM, *A conversation with U.S. Olympian Missy Franklin*, <http://blog.beliefnet.com/inspiringathletes/2012/06/a-conversation-with-u-s-olympian-missy-franklin.html> (angeschaut am 16.10.2012).



## Katholizismus und Repräsentation. Priester in der egalitären Gesellschaft

*Sie (die Kirche) repräsentiert die civitas humana, sie stellt in jedem Augenblick den geschichtlichen Zusammenhang mit der Menschwerdung und dem Kreuzesopfer Christi dar; sie repräsentiert Christus selbst, persönlich, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott. Im Repräsentativen liegt ihre Überlegenheit über ein Zeitalter ökonomischen Denkens.*

CARL SCHMITT: *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart 2008 S. 32

Man kann über Carl Schmitt ganz sicher verschiedener Meinung sein, aber die ungeheuer anregende Schrift, die wir hier zitieren, lenkt den Blick auf einen fühlbaren Mangel in der heute in den kirchlichen Medien und der Verkündigung leider üblich gewordenen Auffassung des Priestertums und darüber hinaus der kirchlichen Hierarchie. Die Ämter werden in einer Weise als pure Dienste begriffen, dass man manchmal schon den Eindruck haben könnte, als handele es sich bei der Kirche Gottes um einen puren Dienstleistungsbetrieb neben anderen. Gewiss wird in 1 Kor 12 von den verschiedenen „divisiones ministratum“ gesprochen, die der Herr seinen Dienern verliehen hat, aber der Begriff „ministerium“ ist ebenso vieldeutig und daher auslegungsbedürftig wie der des „Dienstes“, und es ist deshalb kein Zufall, dass die deutsche Übersetzung des NT von Konstantin Rösch ihn deshalb auch mit dem des Amtes übersetzt. In jedem Falle ist die einseitige Betonung der Dienstleistungen, die Bischöfe und Priester zu erbringen haben, auf mehrfache Weise typisch für die Mentalität der Zeit, in der wir leben, und gerade dieser Zusammenhang interessiert uns hier.

### Die Ontologie der Egalität

Es geht zunächst darum, die Einebnung des Priesters in das Volk Gottes, die in der neuen Liturgie und der Neugestaltung der sakralen Räume häufig auch rein optisch zum Ausdruck kommt, als Ausdruck einer immer totaleren Demokratisierung aller Lebensbereiche zu begreifen, in der sich heute die französische Revolution und ihre Forderung der *Égalité* vollenden. Sie meint ja nicht nur, dass wir als Menschen die gleiche Würde und die gleichen Grundrechte haben, sondern dass wir ontologisch und damit in unserem Sein und Wesen gleich sind. Betrachtet man die hektischen und absurden Bestrebungen, alle natürlichen Unterschiede und vor allem den zwischen Mann und Frau immer mehr einzuebnen, alle Autorität als „autoritär“ zu verteufeln, neuerdings möglichst den Kindern schon das Wahlrecht zuzubilligen, dann muss man zwangsläufig zu dem Ergebnis kommen, dass es am Ende die ontologische und keineswegs nur die rechtliche Gleichheit gewesen ist, die in einer immer mehr eskalierenden Spirale von Gleichheitsforderungen seit Rousseau und der französischen Revolution gefordert wird<sup>1</sup>. Nur diese Ausweitung und Radikalisierung der Gleichheitsforderung in den seinsmäßigen Bereich macht es auch erklärlich, dass man im Zeichen der nach dem Konzil einsetzenden Demokratisierungswelle den Versuch gemacht hat, selbst das unauslöschliche Siegel, das der Kandidat im Sakrament der Priesterweihe erhält, in ein bloßes neues Engagement umzudeuten, das, wie wir seinerzeit kritisch dazu bemerkten, auch jeder Beamte bei seiner Bestallung eingeht<sup>2</sup>.

Vielleicht zeigt die unmittelbare, die „phänomenologische“ Beschreibung des Alltags überzeugender als alle Deduktionen die Radikalisierung der Gleichheitsforderungen, die wir heute erleben. Vor nichts haben unsere Politiker und nicht nur sie heute so sehr Angst wie davor, jene Distanz zu zeigen, die der natürliche Ausdruck souveräner Überlegenheit ist und – wie das Beispiel großer Kirchenfürsten immer wieder bewiesen hat – durchaus mit Volksverbundenheit Hand in Hand gehen kann. Der Verlust der Distanz wird nicht als solcher, sondern als Gewinn verbucht. Auch als starker Mann darf man nur mehr der Boss sein und nicht der Herr. Dass sie sind, wie jedermann, wird heute von allzu vielen Geistlichen und Ordensleuten bewusst in Kleidung und Habitus signalisiert. Ihre Erscheinungsweise wird nur noch von den Politikern übertroffen und bis in den Gestus bezeugt: angefangen von der Unerzogenheit, die inzwischen keine mehr ist, dass man bei jedem Interview vor Millionen Fernsehzuschauern die Hände so tief in den Taschen vergräbt, als gelte es, sich vor einer Legion von Taschendieben zu schützen.

So kann man vertrauenerweckend saloppe Alltäglichkeit auch dann demonstrieren, wenn es um weltpolitische Entscheidungen geht. Nicht dass einer ein Sonderling ist, sondern dass er „mehr“ als die anderen darstellt, wird von den Protokollchefs der öffentlichen Meinung übel genommen, die erbarmungslos als selbsternannte Dolmetscher der Massen alles verfolgen, was als Ausdruck elitärer Arroganz erscheinen könnte.

Der Weg, auf dem die Erben der französischen Revolution heute versuchen, die Distanz der Eliten zur Masse zu überwinden, ist klar. Im Zeichen der „Chancengleichheit“ machen sie alle zu Eliten. Hierarchie wird lautlos liquidiert, indem alle zu ihr erhoben werden. Gesamtschulen, an deren hektischer Einrichtung, finanziellem Aufwand und pädagogischer Absurdität unsere sogenannte Bildungspolitik so sehr leidet, Abitur als Zugangsvoraussetzung für immer mehr Berufe, Umwandlung von Fachinstituten zu Universitäten, die als „Gesamthochschulen“ wiederum die Massen bergen: so wird dieser Weg zur akademischen Elite markiert, die eben deswegen keine mehr ist.

Die reale Entwicklung ist nur der Widerschein der geistigen, in der in Philosophie, Anthropologie und Kunst die Kategorie der Erhabenheit, der einst noch Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ so eindringende Untersuchungen widmete, immer mehr zurücktritt. Die Romanliteratur der Gegenwart ist das beste Beispiel für eine Sicht des Menschen, die ohne jeden Sinn für Größe und die gerade in ihr begründete Tragik des Daseins

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Max Schelers* ungemein anregende Schrift über „*das Resentiment im Aufbau der Moralen*“ (Klostermann Texte Philosophie, Frankfurt/M.), in der diese neuzeitliche, sich immer mehr ausweitende und unsere Ethik bestimmende Gleichheitsideologie auf das Resentiment zurückgeführt wird, in dem sich jeder mit jedem vergleichen und messen will.

<sup>2</sup> Vgl. dazu WALTER HOERES: *Funktionales Priestertum ?*. Una Voce Korrespondenz August 1983 S.353 ff.



ihren künstlerischen Ehrgeiz gerade darin erblickt, seine niedrigsten Verrichtungen mit unangenehmer Penetranz zu beschreiben. Man kann über die Liturgiereform endlos diskutieren, aber kein Mensch wird bestreiten können, dass in ihr die Sakralität und das Gespür für das Numinosum, das die religiöse Form der Erhabenheit ist, ausgedünnt und durch plane Durchsichtigkeit ersetzt worden ist.

### *Der Sieg des Pragmatismus*

Die Aufklärung hat uns noch eine zweite giftige Frucht beschert, die ebenfalls erst in unserer Zeit zur vollen Blüte gelangt ist und mehr noch als die Demokratisierung zur Reduzierung der Hierarchie in eine bloße Dienstfunktion beigetragen hat. Wir meinen den Pragmatismus und Utilitarismus der Gegenwart, dessen Abkunft von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts *Max Horkheimer* so eindringlich nachgewiesen und beschrieben hat. Wir haben auf dieses sein Werk: „Eclipse of reason“, das in deutscher Übersetzung 1967 erschien, schon mehrfach hingewiesen und das aus gutem Grund<sup>3</sup>. Denn tatsächlich ist erst heute eine Weltanschauung zum Durchbruch gekommen, die alle Dinge nur noch danach beurteilt, wozu sie dienen, so dass nur noch das als sinn- und wertvoll akzeptiert wird, was seinerseits wiederum als Mittel für einen nützlichen Zweck fungiert. Sinnvoll ist also nur noch das, was Antwort auf die Frage nach dem „wozu“, also seinem Nutzen gibt, und so wird nach der berühmten Formulierung Horkheimers das Reich der Mittel immer größer und das der Zwecke immer kleiner. Auf diesen Pragmatismus geht die schon längst in der westlichen Welt dominierende Ethik des Utilitarismus zurück. Aber er ist mehr als eine bloße Moralphilosophie: besteht doch nach ihm der Zweck des Lebens in der immer größeren und weiteren Steigerung des fühlbaren Wohlbefindens oder, um es noch krasser zu sagen, der „Lust“, so dass man diesen Utilitarismus auch als eine das ganze Leben und seine Sinnstiftung umfassende Form des Hedonismus bezeichnen könnte. Horkheimer hatte als Vertreter der „Frankfurter Schule“ natürlich vor allem den Zusammenhang von Kapitalismus und Pragmatismus im Blick, aber wie dem auch sei, so wird man wohl nicht bestreiten können, dass die immer weitere hektische Steigerung des Sozialproduktes, auf die unsere Wirtschaft ausgerichtet ist, Geist vom Geiste des Pragmatismus ist, für den der Erfolg als Steigerung des Nutzens oberstes Gebot ist.

Bei *William James* (1842-1910) und *Charles Sanders Peirce* (1839-1914) wird der Pragmatismus zur offiziellen philosophischen Doktrin<sup>4</sup>. Als Kriterium der „Wahrheit“ einer Erkenntnis wird hier ganz offen und unverhohlen ihr Erfolg im praktischen Leben und damit das angesehen, was sie uns bringt. Am Anfang steht hier die Tat und nicht mehr das Wort und die moderne Auffassung der Welt als purer Materie, eines Rohstoffes, der erst

durch unsere Aktivität zu einem sinnvollen Gebilde geformt werden soll. In diesem Kontext kommt auch der Religion eine positive Bedeutung zu, weil sie unseren Lebensmut, unseren lebensbejahenden Optimismus und somit wiederum unsere Tatkraft fördert. Vielfach wird auch Nietzsche dem Pragmatismus zugeordnet, weil für ihn nur die Erkenntnis wahr, gültig und sinnvoll ist, die der Steigerung des Lebens und dem Willen zur Macht dient. Auf der anderen Seite ist es gerade Nietzsche, der sich mit aller Schärfe gegen die utilitaristische, vom Geist des Pragmatismus bestimmte, bürgerliche Moral wendet, nach der der Sinn des Lebens und unserer Taten darin besteht, dass sie uns immer mehr Lust, Wohlbehagen, Sicherheit und Zufriedenheit bringen. Auch für Nietzsche hat das Dasein, als gelebtes Leben, seinen Sinn in sich selbst, wenn auch in anderer Weise als dies die abendländische Philosophie und die christliche Theologie verstehen<sup>5</sup>.

### *Die Idee der Darstellung*

Deutlich und klar, ja messerscharf hebt sich von dieser Kontrastfolie des Pragmatismus die christlich-abendländische Auffassung vom Sinn des Daseins ab: ein Grund mehr für die Verwunderung, die uns immer aufs neue ergreift, wenn wir beobachten, mit welcher Beflissenheit sich Theologen und christliche Philosophen heute bemühen, die Aufklärung zu taufen, sie entweder als christliches Erbe auszugeben oder mit der allergrößten Befriedigung darüber, dass wir uns damit vor den Liberalen salvieren, zu verkünden, dass wir doch alle auf ihrem Boden stünden und froh darüber sein können, uns als „aufgeklärte Christen“ zu bezeichnen! Wollen wir zunächst ganz formal und allgemein wissen, was die Tradition unter dem „Sinn des Daseins“ versteht, dann müssen wir Platon fragen, der genau wegen dieser Antwort als „Advent des Christentums“ bezeichnet wird<sup>6</sup>. Seine Ideenlehre gibt uns eine überraschend einfache Antwort auf diese Frage, die sich bei ihm sozusagen von selbst erledigt. Danach haben die Dinge ihren Sinn und ihre Existenzberechtigung schon rein in sich selbst, weil sie in diesem ihrem in sich ruhenden Sein Manifestation und Darstellung einer höheren und eigentlichen Wirklichkeit sind: schattenhaftes Abbild der ureigensten, von Ewigkeit her in sich selbst erstrahlenden göttlichen Wirklichkeit der Ideen.

Der *hl. Augustinus* wird deshalb Vater des Abendlandes genannt, weil er in dieser platonischen Philosophie Spuren der Wahrheit fand, die darin besteht, dass der Sinn der geschaffenen Dinge und des menschlichen Daseins nicht darin besteht, sich zu irgend einem produktiv nützlichen Ziel hin weiter zu entwickeln, sondern in wenn auch noch so gebrochener und endlicher Weise Darstellung der göttlichen Seinsfülle und Herrlichkeit zu sein<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> MAX HORKHEIMER: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main 1967.

<sup>4</sup> WILLIAM JAMES: *Der Pragmatismus* (Philos. Bibl. 297) Hamburg 1977; CHARLES SANDERS PEIRCE: *Wie unsere Ideen zu klären sind*. Ausgew. Schriften Bd. 1. Hamburg 1967. Vgl. dazu unsere Abhandlung: *James oder der Pragmatismus als Weltanschauung*. In: WALTER HOERES: *Heimatlose Vernunft (Quaestiones Non Disputatae XI)*. Siegburg 2005 S. 46 ff.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die sich von den gängigen Nietzsche-Interpretationen radikal unterscheidende Deutung von MARTIN HEIDEGGER: *Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen 1961.

<sup>6</sup> Vgl. FRANZ VON KUTSCHERA: *Platons Philosophie*. Band I, II, III. Paderborn 2002.

<sup>7</sup> Vgl. dazu unseren neuen Versuch, diese „platonische“ Sinndeutung der Wirklichkeit in der scotistisch-suaezianischen Philosophie einzufangen: *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez* (editiones scholasticae 14). Heusenstamm 2012.

In diesem Sinne hat die Gnade zunächst einmal nicht den Sinn, uns zu irgend etwas zu ertüchtigen, sondern uns Gott ähnlich und damit wohlgefällig zu machen, damit in gewisser Weise auch von uns gilt, was er über Christus gesagt hat: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem Ich mein Wohlgefallen habe!“ Und das Opfer am Kreuze hat in erster Linie den Sinn, der göttlichen Gerechtigkeit Genüge zu tun, in unteilbarer Einheit Sühnopfer zu sein und den Vater zu verherrlichen und in Folge davon uns zu erlösen und uns den Himmel zu eröffnen. Und das Gleiche gilt auch *mutantis mutandis* vom hl. Meßopfer, das zunächst einmal ein erhabenes Schauspiel vor dem Angesichte Gottes ist, seiner Ehre und Verherrlichung dient und sich keineswegs darin erschöpfend definiert, Gemeinschaft „zusammen mit Jesus“ zu stiften.

Wie sehr sich diese Sinndeutung der Wirklichkeit vom heutigen Pragmatismus unterscheidet, zeigt sich an der absoluten Verständnislosigkeit für das kontemplative Lebensideal, die wir bei William James und seinen Anhängern finden. Was, so fragt er ironisch, soll es bringen, die Welt in unserem Kopf zu verdoppeln, da sie doch ohnehin schon „da draußen“ vorhanden ist. Diese Kritik ist nur konsequent, wenn man die Welt, wie dies heute geschieht, als nichts denn als puren Rohstoff auffasst, der erst durch unsere gewinnträchtige Arbeit zu einem sinnvollen Gebilde wird. Sie ist aber unsäglich für die christlich abendländische Weltanschauung, für die Wirklichkeit immer schon „Kosmos“ und damit ein inneres und harmonisches Ordnungsgefüge ist<sup>8</sup>, in dem sich Gottes Weisheit und Seinsfülle spiegelt. Abgesehen davon ist es ein fundamentales Missverständnis, Erkenntnis als Anfertigung von Abbildern der Wirklichkeit zu begreifen: so als wäre unser Verstand ein Fotoapparat, der unentwegt Bilder von der Wirklichkeit schießt, um sie dann mit dieser zu vergleichen. Ganz im Gegenteil ist Erkenntnis, wie ebenfalls schon Platon wegweisend für die *philosophia perennis* definierte, un-mittelbare Teilnahme an dem, was sich zu sehen lohnt<sup>9</sup>.

### Die Enthellenisierung des Christentums

Der tiefe Affekt der aufgeklärt bürgerlichen Gesellschaft, in der die Arbeitsamkeit im Dienste immer weiterer Nutzbarmachung der Welt an die Stelle der Kontemplation als höchste Erfüllung des Menschseins tritt, zeigt sich im Klostersturm der Säkularisation, dem die meisten kontemplativen Klöster zum Op-

fer fielen. Er zeigt sich aber eben auch im nachkonziliaren Bemühen der sogenannten „Enthellenisierung des Christentums“, wie dies schon *Hans Pfeil* und *Ferdinand Holböck* in ihrem großen Sammelwerk: „Unwandelbares im Wandel der Zeit“ und wir in unserer kleinen Studie über „den Aufstand gegen die Ewigkeit“ aufgezeigt haben<sup>10</sup>. All diese Genetiv-Theologien der Befreiung, der Zukunft, der gerechten Gesellschaft, die nach dem Konzil aus dem Boden geschossen sind, wollen ja, dass das Christentum endlich mehr für eine bessere Welt bringt und somit „die Sache Jesu“ weitergeht, mit der hier ganz sicher nicht die ewige Seligkeit oder das Wachstum der Missionen gemeint ist. Große Ordensgemeinschaften wie die Jesuiten orientieren sich nun mehr auf das Soziale hin, mit dem bedauerlichen Ergebnis, dass ihr missionarischer Impetus und vor allem ihre Anzahl bedenklich schrumpft. Unmittelbarer Zeitzeuge für diese Entwicklung bin ich selber, der ich in einer großen Jesuitenpfarrei aufgewachsen bin, die für uns neben dem Elternhaus die zweite Heimat war. Später habe ich bei den Jesuiten studiert und bin auch nachher noch bis zu der großen Wende, welche die einstmals so strahlende *Societas Jesu* radikal veränderte, in ihren Häusern ein- und ausgegangen und habe hier meine Studien gemacht. Noch eindringlichere Zeugin dieser Entwicklung „hin zum Sozialen und Praktischen“ ist meine Frau, die beim Sacré Coeur zur Schule gegangen ist und dann den Niedergang dieser einstmals so großartigen Gemeinschaft erleben musste, der zur Aufgabe des großen bis zum Konzil so segensreich wirkenden Internates bei Bonn führte und vor allem auch dazu, dass der von der hl. Mutter Sophie Barat gegründete Orden, das weibliche Pendant zum Jesuitenorden, kaum mehr Nachwuchs hat.

Im Zeitalter falsch verstandenen und hektischen Aggiornamentos braucht man sich wohl kaum darüber zu wundern, wie sehr der Geist des Pragmatismus, der immer schon dieses tiefe Misstrauen gegen die zweckfreie Kontemplation in sich birgt, schon in das kirchliche Leben eingedrungen ist. Aus ihm erklärt sich ganz sicher auch der tiefe und offensichtlich unausrottbare Affekt gegen die alte Messe, die eine ganz andere Auffassung von der *participatio actiosa* hat als jene neue Geschäftigkeit, die den Ehrgeiz hat, möglichst viele pastorale Mitarbeiter und Laien zum aktiven Mitmachen in der Eucharistiefeier zu animieren. Und natürlich ist dieser antiplatonische und antikontemplative Affekt auch verantwortlich für das Zurücktreten der kontemplativen Gebete, des Rosenkranzes, der Sakraments-, der Herz-Jesu-Andachten usw. Wir können uns nicht entsinnen, wann wir zum letzten Male die Lauretanische Litanei in einer der nachkonziliaren Kirchen gehört haben!

Oft wird darüber gerätselt, warum sich so viele Theologen nach dem Konzil – und dies im Widerspruch zur traditionellen Lehre der Kirche – zur Ganztodtheorie bekannt haben und immer noch bekennen: also der Auffassung, dass der ganze Mensch im Tode stirbt und als ganzer entweder sogleich oder am Jüngsten Tag auferweckt wird, während es Lehre der Kirche ist, dass die unzerstörbare Geistseele bleibt und nach ihrer Reinigung dann der Anschauung Gottes teilhaftig wird. Manche Theologen argumentieren, dass sich die Lehre von der *anima separata* nicht in der hl. Schrift finde, sondern durch Platon in die Theologie hineingekommen sei. Doch man muss tiefer graben, um den eigentlichen Grund dieses Affektes gegen die Glaubenslehre vom Weiterleben der *anima separata* zu finden. Es ist ganz sicher auch das pragmatistische Unverständnis für die Kontemplation und damit dafür, dass das Endziel des Menschen, die *beatitudo*, in der Anschauung und Liebe Gottes besteht, die sich selbst genügt<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. CARL FECKES: *Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinstufen*. Paderborn 1937.

<sup>9</sup> Vgl. die schöne und immer noch lesenswerte Darstellung von JOSEF SANTELER SJ: *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin*. Innsbruck / Leipzig 1939.

<sup>10</sup> HANS PFEIL (Hrsg.): *Unwandelbares im Wandel der Zeit*. 2 Bde. Aschaffenburg 1977; WALTER HOERES: *Der Aufstand gegen die Ewigkeit*. 2. Aufl. Stein am Rhein 1987.

<sup>11</sup> Vgl. dazu unseren Aufsatz: *Angepaßte Eschatologie*. In: *Theologische Blütenlese* (Respondeo 12) Siegburg 2001 S. 13 ff., wo wir den exakten Nachweis geführt haben, daß der Frankfurter Dogmatiker Medard Kehl SJ in seinem für Studierende bestimmten Buch „*Eschatologie*“ (Würzburg 1986) genau das tut: die Lehre von der *visio beatifica* als Endziel des Menschen als Ausfluss und Konsequenz der „mittelalterlichen Dominikanertheologie“ zu relativieren, „nach welcher die höchste Seligkeit der begnadeten menschlichen Natur in der Vollendung ihrer intellektuellen Erkenntnisfähigkeit besteht“ (ebd., S. 290).

### **Der Rang: Gabe und Dienst**

Auch das neuzeitliche Staatsdenken ist vom Geiste des Pragmatismus durchtränkt. Für den Begründer der modernen Staatsphilosophie, *Thomas Hobbes* (1588–1679), geht die Entstehung des Staates ganz einfach darauf zurück, dass die Menschen sich im sogenannten „Natur- und Urzustand“ so erbarmungslos bekämpften, dass sie schließlich der allen Handel und Wandel lähmenden Auseinandersetzungen müde wurden und sich zusammensetzten, einen Staatsvertrag gründeten und darin alle Gewalt an eine oberste Autorität delegierten, die für Recht und Ordnung zu sorgen habe. Natürlich will Hobbes damit nicht sagen, dass ein solcher Staatsvertrag als reales historisches Ereignis tatsächlich stattgefunden hat. Gemeint ist vielmehr und - das ist der neue revolutionäre Gedanke - dass sich die staatliche Autorität lediglich dem rationalen Interessenausgleich der Einzelnen verdankt und eben nicht mehr Abglanz der göttlichen Autorität ist! So ist der Inhaber der Staatsgewalt nicht mehr der Repräsentant einer höheren Gewalt und einer zeitübergreifenden Reichsidee, sondern schlicht und einfach nur der sachkundige Administrator der entsprechenden Interessen.

Der Gegensatz zum mittelalterlichen Königtum könnte nicht größer sein. Der Fürst wurde hier in einer ungemein symbolträchtigen Handlung, wie etwa der Krönung der französischen Könige in Reims, mit heiligem Öl gesalbt, um deutlich zu machen, dass er seinen erhabenen Rang der Gnade Gottes verdankt, dessen Repräsentant er jetzt in seinem Bereich ist und zu sein hat und zwar so, dass sich in seinem Rang und Glanz immer schon der Glanz dessen spiegelt, der ihn verliehen hat. Gleiches gilt im geistlichen Bereich für den Priester, der zum Mittler zwischen Gott und den Menschen berufen wird, um damit als der „alter Christus“ diesen zu repräsentieren<sup>12</sup>. Im Fürsten,

im Hierarchen, im Priester begrüßen wir so den Repräsentanten Gottes im jeweiligen Bereich, und das ist weit mehr als einen bloßen Dienstleiter oder Gemeindevorsteher, wobei dieses Wort - auf die Eucharistiefeier angewandt - immer schon den peinlich abwertenden Beigeschmack eines bloßen Moderators hat!

Dieser Rang ist mit Demut durchaus kompatibel, denn er ist ja ein geschenkter. Das betont seine unvergleichliche Würde und entspricht zugleich auch dem Grundsatz: „agere sequitur esse“, der die ganze sakramentale Wirklichkeit der Kirche bestimmt. Damit der Priester handeln kann, bedarf er jener seinsmäßigen Gnadengabe und Erhöhung, die ihm im Sakrament der Weihe geschenkt wird. Damit der Gläubige zu übernatürlich verdienstlichen Handlungen befähigt wird, bedarf er der Sakramente, die ihm die Würde schenken, Kind Gottes zu sein.

So ist also auch der Rang, den wir auf verschiedene Weise durch die Sakramente erlangen, keineswegs nur Mittel zum Zweck und schon gar nicht nur eine neue Beauftragung, wie sie jeder Filialleiter bei der Einstellung empfängt. Handelt es sich um einen geistlichen Rang, so begegnet uns in ihm immer schon die Autorität Christi und das Geheimnis des mystischen Leibes Christi, der aus Haupt und Gliedern besteht. Damit ist aber auch schon gesagt, dass der Rang kein purer Selbstzweck ist. Auch hier zeigen die ewigen Demokratisierer vom Dienst, die die Kirche in einen Dienstleistungsbetrieb verwandeln wollen, in dem optimal und unter kräftiger Mitteilung der Basis für die religiösen Bedürfnisse der Mitglieder gesorgt wird, dass sie die verschiedenen Dinge nicht in einem Bewusstsein zusammen denken können. Der Rang steht durchaus im Dienste eines bestimmten Mandates, eines Amtes, das es in der Kirche auszuführen gilt. Doch geht dieser Dienst seinerseits wiederum nach dem Grundsatz, dass sich alles Tun aus dem Sein ergibt, auf die jeweilige Gnadengabe und den in ihr verliehenen Rang zurück. Das zeigt ganz deutlich das Geheimnis des mystischen Leibes Christi, gegen das man heute so gern das Bild vom pilgernden Volk Gottes ausspielt. Denn im Organismus hat jedes Glied seine spezifische Funktion und auch sie geht auf die Beschaffenheit des Gliedes und seine Stellung in ihm zurück.

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

<sup>12</sup> „Respondeo dicendum est, quod proprie officium sacerdotis est esse mediatorum inter Deum et populum.“ THOMAS VON AQUIN, *Sth.* III q. 22, 1.

FRANZ NORBERT OTTERBECK

### **Das Konzil im Urteil von Hans Barion. Absichten und Einsichten eines Kritikers**

Im Kontext des 50. Jahrestags der Konzilseröffnung, der für die Kirche am 11. Oktober die Tür zum „Jahr des Glaubens“ geöffnet hat, sei es erlaubt, einen Blick auf die Konzilskritik zu werfen, die der „korrekte Kanonist“ Hans Barion (1899-1973) nahezu zeitgleich mit Veröffentlichung der Konzils-Beschlüsse aus der II. bis IV. Session (1963-1965) publiziert hat. Diese Kritik ist „ein Hammer“, wie Werner Böckenförde begleitend zu einer Neuveröffentlichung wichtiger Texte des schwierigen Ge-

lehrten schon 1984 schrieb<sup>1</sup>. Eine kanonistische Würdigung der Konzilstexte findet viel zu wenig statt, wie auch ihre theologi-

<sup>1</sup> HANS BARION, *Kirche und Kirchenrecht* (Hg.: W. Böckenförde), Paderborn 1984. Die Konzilsberichte aus der Zeitschrift „Der Staat“



sche Würdigung in deutschen Breiten. Nicht nur im Urteil von Barion gilt: Die Auswirkung des Konzils auf das kirchliche Verfassungsrecht ist verblüffend gering. Die Flut neuen kirchlichen „Verwaltungsrechts“ lassen wir dabei hier außer Betracht<sup>2</sup>. Das Konzil respektierte aber den „göttlichen Bereich“, ohne Ausnahme. Es hat die Kirche in ihrer vorgegebenen Struktur nicht wesentlich verändert. Nach dem von Hans Barion vertretenen Begriff von Kirchenrecht wäre „Veränderung“ auch gar nicht möglich gewesen. Vielleicht wird ein Konzilsrückblick vom Ende des III. Jahrtausends genau das hervorheben: Das II. Vatikanum hat das Selbstverständnis der Kirche, wie nach innen so auch nach außen, mit sehr großer Vollständigkeit zusammengetragen. Es hat genau darin klarer erkannt, auf welche Weise die Kirche immer dieselbe ist. Das Konzil war zuerst Feier und Affirmation, zumindest *ad extra* auch erfolgreiche Tat<sup>3</sup>. Die Deutung des Konzils *ad intra* als eine Revolution, als Wende, als Neuheit aber verliert seit 1965, spätestens seit 1985, immer mehr an Zuspruch. Das gilt speziell für die junge Generation auf allen fünf Kontinenten, die sowieso nur die „nachkonziliare“ Kirche kennt. Die jungen Christen in der Welt von heute, eine Minderheit, aber keine geringe Größe, haben kein Problem mit dem Papst, mit den Heiligen und Maria als Mutter der Kirche. Wir deutschen Christen fallen dahinter eklatant zurück.

### **Wir sind Kirche: Konzil und Papst**

Ein Beispiel zum Ernst der Lage: „Wir sind Kirche.“ So heißt eine deutschkatholische Medieninitiative, die oft und oft in der Presse zitiert wird. Ihre Positionen verlängern das „Parteiprogramm“ der progressiven Konzilsmehrheit, falls es diese „so“ gab wie in der Presse der 1960-er Jahre dargestellt, in das 21. Jahrhundert hinein. Ohne jede Erfolgsaussicht, wengleich populär. Aber haben „wir“ noch die Kraft zur Verwirklichung des kirchlichen Rechtsgedankens?

Die Brücke von der partiellen Rechtsvergessenheit der Kirche unserer Tage zur Sicht der Dinge, wie Barion sie vorlegte, vermag ein Dokument zu veranschaulichen, das die „Mehrheitler“ für nicht verbindlich erachten. Der Sel. Johannes Paul II. hat zu Pfingsten 1994 in völlig unpathetischer Form, noch nicht einmal mit dem Rang einer Enzyklika ausgestattet, definitiv festgehalten, dass in der wahren Kirche keine Ordination von Frauen möglich ist. Punkt<sup>4</sup>. Seither wird „diskutiert“, ob nicht

irgendwo, irgendwann ein anderer Papst, ein Johannes XXIV. oder Pius XIII., die endgültige Entscheidung widerruft und die Debatte wieder eröffnet. Undenkbar, würde Hans Barion wohl urteilen, *Ordinatio sacerdotalis* gilt. Es gibt in der Kirche, in einem „divin“ bestimmten Umfang, in der Offenbarung verwurzelte und daher irreversible Rechtssätze. Die Überraschung: „Das Konzil“ als Ganzes ist rechtlich reversibel. So urteilte Hans Barion 1965. Ein schlichtes Papstschreiben, vielleicht sogar eine mündliche Äußerung des Petrusnachfolgers, kann eine irreversible Entscheidung für die ganze Kirche enthalten, weil sie einen irreversiblen Rechtssatz vorstellt. Das ganze Vatikanum II hingegen ist – mit all seinen Aussprüchen – der Treue des je mit Jurisdiktionsprimat (göttlichen Rechtes) ausgestatteten Nachfolgers Petri anvertraut. Kein Konzil hat einen Inhalt, der sich gegen den aktuellen Papst aufrufen ließe. Oder wie es Paul VI. am 10. Juni 1969 vor dem Ökumenischen Rat in Genf sinngemäß sagte: „*Je m'apelle Paul, mon nom est Pierre*“<sup>5</sup>. Darin schon spricht sich die richtige, orthodoxe Konzilsdeutung aus.

Papst und Konzil sind eins oder gar nicht. Das II. Vatikanum zementiert genau den Primat, den die Progressiven stürzen wollten<sup>6</sup>. Das von Johannes XXIII. Roncalli einberufene Konzil hat – für immer – Schluss gemacht mit dem Konziliarismus; und genau das wollte der Konzilspapst auch, ein Konzil „feiern“, und so den ersten Johannes XXIII. Cossa (konziliar abgesetzt 1415 zu Konstanz<sup>7</sup>) abermals entthronen, diesmal aus der Per-

<sup>5</sup> Zitiert nach PAUL POUPARD, *Le pape, Saint-Céneré (Tequi)* 2003, S. 7.

<sup>6</sup> Das hat HANS KÜNG im Buch von 1970 (*Unfehlbar?*) im Prinzip richtig erkannt, insb. hierzu S. 54-62. Er zog allerdings den exakt entgegengesetzten Schluss daraus, wohl von Hegel vernebelt statt am Recht geschult. Er muss sich seither auf ein vorsätzlich in den „Geist des Konzils“ hineinversetztes Weltethos stützen, das dem Kirchenrecht fremd ist. Siehe auch das Interview mit Hans Küng im *Kölner Stadtanzeiger* vom 15.10.2012, S. 8: „Ich bin Avantgarde“. Darin fallen befremdliche Sätze wie diese: „Deshalb hätte ich meine Seele verkauft, wenn ich [unter Paul VI.] mitgemacht hätte. Ich wäre ein zweiter Ratzinger geworden – und vielleicht noch schlimmer. (...) Weil ich effizienter bin als er. (Lacht.)“

<sup>7</sup> JOHANNES XXIII. Cossa erhielt Nachricht von seiner „Absetzung“, die das Konstanzer Konzil aussprach, am 31. Mai 1415 im Heidelberger Schloss, wo er interniert war. Er stimmte zu. Sein Papstamt endete streng genommen nicht durch Absetzung, sondern durch Verzicht. Nicht verzichtet hat der 1394 in Avignon gewählte *Pedro de Luna* („Benedikt XIII.“). Während man die Wahl seines Vorgängers „Clemens VII.“ (Robert von Genf) kanonistisch noch legitimieren könnte, da *Urban VI.* 1378 wahrscheinlich unter „*impressio*“ erwählt wurde, ist der fehlende Verzicht des aragonesischen Gegenpapstes aber rechtlich irrelevant. Denn Urban VI. konnte sich *via facti* durchsetzen, was „Clemens VII.“ vergebens versuchte. Dieser Versuch, in Rom als Papst zu amtieren, enthält implizit die Einsicht, dass in diesem historisch einzigartigen Zweifelsfall derjenige „mehr Recht“ hatte, der in Rom das Amt tatsächlich auszuüben vermochte; und das gilt, obwohl die Persönlichkeit des „Römers“ alles andere als überzeugend erscheint. Hierzu: K. A. FINK, *Das große Schisma bis zum Konzil von Pisa*, in: HdbKG III 2, S. 490-516. Das Papstamt beginnt mit der Annahme der Wahl und endet durch Tod oder Verzicht. *Tertium non datur*. In Zweifelsfällen hätte tatsächlich „das Volk“ das letzte Wort. Insofern ist der heute regelmäßige Amtsantritt des Papstes vermittelt durch einen Segen über *urbs* und *orbis* verfassungsrechtlich nicht belanglos. Würde das Volk vor Ort rebellieren, müs-

sind dort S. 513-549 wiedergegeben. Werner Böckenförde nennt den von Barion gewonnenen Maßstab einen „Hammer, der aus einer unverständlichen Zeit stammt“ (ebd., S. 11).

<sup>2</sup> Vom CIC 1983 hätte Barion persönlich Nutzen gehabt. Denn die von ihm 1934 erlittene Suspension „*ex informata conscientia*“ ist so heute nicht mehr rechtlich vorgesehen; zum „Fall Barion“, dessen Außenseiterbiographie hier nicht erörtert werden kann, siehe die Ausführungen von SCHRÖCKER, in: Barion, ebd., S. 25-75.

<sup>3</sup> Vgl. F.N. OTTERBECK, *Bergson, seine Schüler und das Konzil*, in: Festschrift Adriani, Nordhausen 2012, S. 515-537 (525 f.): „Der ideologische Grabenkrieg (...) ist seither zu Ende, für immer.“ Die Kritik aber, die Barion an der Staatslehre und Soziallehre des Konzils übte, bleibt hier unkommentiert. Dazu: WOLFGANG SPINDLER, *Humanistisches Appeasement?*, Berlin 2011.

<sup>4</sup> Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis*, AAS 86 (1994), S. 545-548.

spektive des praktizierenden Kirchenhistorikers. Johannes XXI-II. hat durchaus zupackend „Geschichte gemacht“. Barion nannte das: Konzilspolitik<sup>8</sup>.

### Die Konzilskritik

Hans Barion hat drei Berichte zu den beschlussfassenden Sessionen des Konzils verfasst, die in der juristischen Zeitschrift *Der Staat* zwischen 1964 und 1966 erschienen sind. Deren Grundgedanke soll hier erläutert werden.

Bericht I von 1964 befasst sich u.a. mit den Auswirkungen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* auf das kirchliche Verfassungsrecht<sup>9</sup>. Barion berichtet, die progressive Konzilspartei erstrebe die Verselbstständigung der Bischofskonferenzen neuen Typs gegenüber Rom „im Sinne eines auf der Rechtsfigur eines Bischofskollegiums als des Nachfolgers des Apostelkollegiums aufbauenden polyzentristischen Episkopalismus“<sup>10</sup>. Im Ergebnis werde das kanonische Recht durch die konkrete Neuerung nicht revolutioniert, sondern verbessert. „Einer Revolution hingegen würde es gleichkommen, wenn diese territorialen Bischofskonferenzen von der Römischen Kurie unabhängig würden. Ob der progressistischen Konzilspartei diese Revolution gelingen wird, steht noch dahin; die Konstitution über die Liturgie jedenfalls hält sich strikte an das *Ius divinum* ...“<sup>11</sup>. Er urteilt eindeutig: Die Konstitution bleibe „völlig im Rahmen des überkommenen kanonischen Rechtes“. Den Bischofskonferenzen gewährte Befugnisse sind Teilhabe am Primat des Papstes, von oben nach unten gewährt. Sie sind reversibel. Das Mediendekret des Konzils übrigens sei kirchenrechtlich nur von Interesse, soweit es sich zu den Beziehungen zur politischen Gewalt äußere. Barion moniert allerdings vorsichtig die zwischen dem Natur- und Offenbarungsrecht schwebenden Begründungen<sup>12</sup>.

Bericht II von 1965 enthält den von *W. Böckenförde* so genannten „Hammer“<sup>13</sup>. Barion setzt sich mit *Lumen Gentium* auseinander und kommt gleichfalls zu dem Schluss, es sei sozusagen nichts passiert. *Nihil novi sub sole*. Das ist aber schwieriger zu ermitteln gewesen. Denn der Konzilstext habe rhetorische Zugeständnisse an die progressive Konzilspartei machen müssen, an die berühmte „Konzilsmehrheit“. *Lumen gentium* halte aber daran fest, „dass die Kirche Christi sichtbar und in der katholischen Kirche verkörpert sei“<sup>14</sup>. Die ständische Gliederung der Kirche werde, besonders was die Scheidung von „Klosterleuten und Weltleuten“ betreffe, bisweilen verunklart. Unterm Strich bleibe es aber hier, wie auch bei Klerus und Laien, bei der

überlieferten Dichotomie; „die Kirche bleibt also (...) eine *Societas inaequalis*“<sup>15</sup>. Der korrekte Kanonist, als den Barion sich sah, widmet große Sorgfalt dem „neuen“ Begriff vom Kollegium der Bischöfe. Denn die Scheidung der *Sacra Hierarchia ratione ordinis* und *ratione iurisdictionis* sei das Signum der überkommenen katholischen Lehre. Das Konzil habe durchaus vor der Aufgabe gestanden, Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt einander überzeugender zuzuordnen.<sup>16</sup> Was nun die Bischöfe im Verein betrifft, so findet sich in *Lumen Gentium* an keiner Stelle das Wort „Kollegialität“. Es ist von einem Kollegium, einem Verein also, einem *coetus stabilis* die Rede, nicht aber von einem egalitären oder partizipatorischen Prinzip, das dem Kollegium als Träger der Jurisdiktionsgewalt innewohne. Barion meint, *Lumen Gentium* halte „an der zweifachen Wurzel der bischöflichen Gewalt – Weihe nicht nur, sondern auch hierarchische, das heißt rechtlich geordnete, durch entsprechenden, von der Weihe unterscheidbaren Rechtsakt bewirkte Gemeinschaft fest“<sup>17</sup>. Hans Barion ärgert sich zwar über die rhetorischen Konzessionen an Reformation und Progressismus. Er kommt aber zu dem Ergebnis: Das Kollegium der Bischöfe werde vom Vatikanum II im Kern nicht anders umschrieben als schon bisher. Was das Vatikanum II „neu“ beschreibe, das sei auch, bei richtiger Interpretation, schon aus der Tradition der Kirche herleitbar gewesen<sup>18</sup>. Sehr wichtig ist dem Konzilskritiker die Feststellung, dass der einzelne Bischof einem einzelnen Bischof nachfolge; also die apostolische Sukzession von Person zu Person gewährleistet wird, nicht durch Teilhabe am Kollegium, durch Zutritt zu einer kollektiven Vollmacht. Das ist spitzfindig, aber richtig. Das Kollegium existiert nicht außerhalb der Personen, die Bischöfe sind. Insoweit ist „das Bischofskollegium“ kein Verein, jedenfalls nicht außerhalb der Reichweite des päpstlichen Primats. Der Nachfolger Petri konstituiert die *Communio* der Nachfolger der Apostel. Ohne ihn sind sie zwar Träger eines Weihecharakters, aber legal machtlos. Die Griechen nennen die bewusst gewählte rechtliche „Ohnmacht“ ihrer Ordinarien beschönigend *Autokephalie*.

Zweifelhaft erscheint allerdings, was Barion gegen den Gedanken vorträgt, das Kollegium der Bischöfe setze den Auftrag des Apostelkollegiums fort. Selbstverständlich lebt der Kreis der Zwölf nicht fort in einem „Open-end-Kollegium“<sup>19</sup>. Kein katholischer Bischof nennt sich Apostel. Der Papst heißt ja gerade *Summus Pontifex*, um sich nicht „Petrus“ im eigentlichen Sinn zu nennen. (Benedikt XVI. ist nicht Petrus CCLXVI. Der Bischof von Trier spielt nicht den Apostel Matthias nach.) Aber der Papst übt dieselbe Funktion gegenüber den Bischöfen aus, die Petrus seit Pfingsten im Kollegium der Zwölf wahrgenom-

---

ste das Kardinalskollegium erwägen, ob ein Irrtumsfall vorliegt. Aber das ist Spekulation. Denn solcherlei Grenzfälle werden dank Vatikanum I und II nicht mehr vorkommen.

<sup>8</sup> Bspw. ebd. (Fn. 1), S. 544.

<sup>9</sup> *Der Staat* 3 (1964), S. 221-226.

<sup>10</sup> Ebd., S. 224.

<sup>11</sup> Ebd., S. 225.

<sup>12</sup> Ebd., S. 226. Zu dieser Grenzziehung auch: F.N. Otterbeck, *Wer erkämpft das Menschenrecht?* In: *Die neue Ordnung*, 64 (2010), S. 314-317.

<sup>13</sup> *Der Staat* 4 (1965), S. 341-359.

<sup>14</sup> Ebd., S. 343.

<sup>15</sup> Ebd., S. 344.

<sup>16</sup> Die Aporie im kanonischen Recht sei bei der Redigierung des CIC 1917 unbewältigt geblieben; ebd., S. 346.

<sup>17</sup> Ebd., S. 347.

<sup>18</sup> Mit dem Inhalt der einschlägigen Aussagen des Vatikanum I, die ihrerseits in c. 329 § 1 CIC 1917 eine ausgezeichnete Zusammenfassung gefunden hatten, sei die progressistische Lücken- und *Vicarius-Papae*-Theorie unvereinbar; ebd., S. 349. Wie Barion feststellt, war schon vorkonziliar die Gewalt des Diözesanbischofs göttlichen Rechts und nicht vom Primat des Papstes hergeleitet.

<sup>19</sup> Ebd., S. 352.

men hat<sup>20</sup>. Mit der apostolischen Sukzession dauert auch der apostolische Dienst an, das Apostolat, auch das Laienapostolat. Die Epoche der Offenbarung ging mit dem Tod des Apostels und Evangelisten Johannes, des Sehers von Patmos, zu Ende. Die Epoche der *Ecclesia militans* folgt ihr, in der ihr eigenen Rechtsgeschichte, aber mit derselben Sendung.

Barion würdigt auch kurz die Ostkirchenerklärung<sup>21</sup>. Sie bestätigt abermals, dass es keine kirchliche Formation gibt, die außerhalb des Primatanspruchs Petri steht. Durch die Weihe werden einzelne Priester zu Bischöfen, die auch irgendwie „amtieren“ in Liturgie und Pastoral. Die Vollgestalt des Bischofs bedürfe immer und überall aber der *missio canonica*, der kirchenrechtlichen Sendung also, die von Rom abhängt. Von diesem katholischen Prinzip rücke das Konzil nicht ab. Recht und Sakrament sollen zwar seit dem Konzil mehr in eine gemeinsame Perspektive gerückt sein als zuvor, aber immer noch erhält das Gesamt der ordinierten Bischöfe seine wirksame Struktur durch die rechtliche Vollmacht, die an den einzelnen Bischof ergeht. Das wurde nachkonziliar sogar noch deutlicher, indem Bischöfe und Weihbischöfe regelmäßig vom Amt zurücktreten. Aber selbst dieses Rücktrittsgesuch bedarf normalerweise der päpstlichen Annahme. „Für sich“ irgendwo die Weihe zu ergattern, wie im prominenten Fall des Altanglikaners Williamson, das nützt nichts im Blick auf kirchlich gesegnete Aktivität.

Zum Faktum, dass „die Constitution“ (= *Lumen Gentium*) nichts definiert hat, im strikt dogmatischen Sinn, kommentiert unser Kanonist: „Die lehrpolitische Tragweite dieser Rechtslage lässt sich in dem Satz zusammenfassen, dass die progressistische Krise der katholischen Ekklesiologie durch die Konstitution nicht beendet wird, nicht beendet werden soll und nicht beendet werden kann. Wie sie einmal ausgehen wird, ob mit dem Sieg der progressistischen oder mit dem Sieg der mit ihr unvereinbaren sogenannten ‚kurialen‘ Auffassung, steht völlig dahin. Beim Fortgang der Krise wird eine eigene Rolle die theologische Diskussion spielen. (...); dass bei einer freien wissenschaftlichen Auseinandersetzung die sogenannte ‚kuriale‘ Auffassung sich wenigstens theologisch durchsetzen wird, dafür bietet die (...) Inquadrierung eines ihrer kirchenrechtsgeschichtlichen Probleme, solange sie nicht widerlegt ist, schon jetzt ein Indiz“<sup>22</sup>. Hans Barion ist vorsichtig, aber er ahnt bereits 1965 den „Sieg“, den wir mit dem 2. April 2005 zu identifizieren geneigt sind, als der Sieger von 1989, von seinen Leiden erlöst, das Haus des Vaters betreten durfte. Die genannte „Inquadrierung“ meint, dass Barion die Zustimmung von *Lumen Gentium* zum Dogma vom Jurisdiktionsprimat herausarbeitet. Damit sei, trotz aller Zweideutigkeiten, die bruchlose Treue des Vatikanum

II zum Vatikanum I gezeigt: *Habemus papam*; und dabei bleibt es, gottlob.

Bericht III von 1966 spottet milde über den Papierausstoß des Konzils, greift im Übrigen dann aber das Gesamtproblem wieder auf<sup>23</sup>. Bedeutsam sei nur das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe vom 28. Oktober 1965, *Christus Dominus*. „Die übrigen zehn Konzilstexte tragen für die Lehre von der Kirchenverfassung nichts Wesentliches aus“<sup>24</sup>. Er bezieht aber das Motuproprio *Synodus Episcoporum* (15. September 1965) und dasjenige über die *Commissiones postconciliares* (3. Januar 1966) in die Betrachtung ein. „Beide Dokumente sind (...) auf das deutlichste und unbestreitbar von der konziliaren Willensbildung abgehoben“. Auch das verdeutliche, dass „die progressistische Einschätzung des Vatikanum II als einer Rückkehr zur synodalen Form der gesamtkirchlichen Willensbildung einer wissenschaftlichen Analyse nicht standhält“. Am Beispiel von Bischofssynode, Bischofskonferenzen und der von ihm so genannte „Antikurie“ (damals die postkonziliaren Gremien, heute zumeist: Päpstliche Räte) sinnt Hans Barion abermals darüber nach, ob das Konzil am göttlichen Kirchenrecht etwa „Veränderung“ gewagt habe; und er verneint. „Normativ betrachtet sind alle vier Neuerungen, das Bischofskollegium, die Bischofssynode, die Antikurie, die Bischofskonferenz neuer Art, in den Grenzen des Primatsdogmas geblieben“. Die Bischofssynode sei eine nahezu geniale Antwort auf die konziliare Idee vom Ständigen Bischofsrat gewesen<sup>25</sup>. Denn sie nimmt „nur“ am Primat des Papstes teil und bindet ihn nicht ein. Das Scheitern eines Lieblingsprojektes der Progressiven schreibt Barion aber – anders als ein ungenannter niederländischer Bischof – nicht einer „Hintertreppengeschicklichkeit“ der konservativen Minderheit zu, sondern nüchtern der Sachlage: „Fundament der hierarchischen Stufung und Betätigung ist nicht die *Ratio ordinis*, sondern die *Ratio iurisdictionis*“. Das Konzil konnte den Papst nicht zum „konstitutionellen Monarchen“ wandeln (für Barion ist das anscheinend auch im Politischen eine Unfigur, ein Gauck mit Thronlein und Krönlein sozusagen).

Im Ergebnis: Das Bischofskollegium nimmt Hans Barion als nur theoretische Neuerung wahr. Es „ist nur solange ein Kollegium nur von Bischöfen und aller Bischöfe, als es ruht“; es könne nicht als effektive Erweiterung der kirchlichen Hierarchie gelten; „ein Fehlschlag“<sup>26</sup>. Die Bischofskonferenzen hat derselbe schon in Bericht I im Prinzip als nutzbringende Einrichtung, aber sozusagen als solche des kirchlichen „Verwaltungsrechts“ gebilligt. Er warnt jedoch vor einer je nach Lage der politischen Nationen verfestigten Struktur, die den einzelnen Bischof an der Amtsausübung mehr behindert als ihm hilft. Die Achse der Kirchenregierung sieht Barion sozusagen in der Relation zwischen

<sup>20</sup> Vgl. *Nota explicativa praevia*, AAS 57 (1965), S. 72-75. Die theoretisch „neue“ Erkenntnis von *Lumen gentium* bleibt, dass der Papst das Amt Petri immer frei, aber immer im Kollegium der Bischöfe ausübt. Er lebt und wirkt mit und für die Gesamtheit der Bischöfe. Es hätte Gegenpapst „Benedikt XIII.“ († 23. Mai 1423 in Peñíscola) gar nichts genützt, in Avignon „kanonisch korrekt“ zum Papst gewählt worden zu sein. Isoliert vom Kollegium kann er als Papst zu nichts nützen und geht einsam unter.

<sup>21</sup> Ebd., S. 354 f.

<sup>22</sup> Ebd., S. 357.

<sup>23</sup> *Der Staat* 5 (1966), S. 341-352.

<sup>24</sup> Ebd., S. 342. Barion äußert sich hier auch nicht zu *Dignitatis humanae*. Die Erklärung rechnet er, anders als Marcel Lefebvre, offenbar richtig der konziliaren Staatslehre zu, weder dem Dogma noch dem Kirchenrecht.

<sup>25</sup> Ebd., S. 346: „Jedenfalls gehört die Art und Weise, wie der Hl. Stuhl den Plan der progressistischen Konzilsparterie ausmanövriert hat, zu seinen glänzendsten Schachzügen.“

<sup>26</sup> Ebd., S. 344.



dem Einzelbischof in der Diözese und dem Bischof von Rom<sup>27</sup>, der nicht nur „Patriarch des Abendlandes“ sein dürfe<sup>28</sup>. Benedikt XVI. hat diesen Titel übrigens abgelegt. Das wurde ökumenisch gedeutet. Diese Tat enthält aber eine Absage an den polyzentrischen Episkopalismus, die Barion mit Beifall bedacht hätte, wie man vermuten darf.

### **Würdigung der Kritik**

Die Erkenntnisse von Hans Barion, sensationell zeitnah zum Ereignis gewonnen, sind im Ganzen richtig. Das Konzil hat kein Dogma verkündet. Es hat keinen neuen unfehlbaren Rechtssatz affirmiert. Es war ein Pastoralkonzil. Es hat Wesen, Struktur und Lehre der Kirche zusammengefasst, neu gewichtet, aber nicht „verändert“. Man darf zusammenfassen: Im kanonischen Recht gilt „Verfassungsrecht besteht – Verwaltungsrecht vergeht“. Hierbei sei das Offenbarungsrecht mit dem Verfassungsrecht im Staatsleben gleichgesetzt und das übrige Kirchenrecht mit dem variablen Verwaltungsrecht. Oft wurde ein Satz von *Kardinal Franjo Šeper* zitiert, Nachfolger von Ottaviani als Präfekt der Glaubenskongregation: „Die Krise der Kirche ist eine Krise der Bischöfe“. Hier steckt der Teufel im Detail: Barion hat korrekt ermittelt, dass es die unmittelbare Beziehung zwischen dem Petrusnachfolger und dem Einzelbischof ist, die rechtlichen Charakter hat und so das Kollegium als Ganzes konstituiert. Es gibt in der Kirche keine kollektive Führung, wie in Wahrheit nirgends. Aber anstatt dieses konstitutive „Er und ich“ zu meditieren, bezieht sich so mancher Bischof in seiner Amtsauffassung auf die Fiktion eines Kollegiums, zu dem der „*Pasteur universel*“ nur irgendwie dazugehört.

Denn wer will leugnen, dass heute die kryptogame Häresie unterwegs ist, das Bischofskollegium als Institution gehe dem einzelnen Bischof voraus; und jeder Bischof, der Zutritt zum Kollegium erhalte, der habe *per se* auch „Anteil“ an der Leitung der Gesamtkirche, dürfe „mitreden“? Das Kollegium ist aber keine juristische Fiktion wie eine GmbH, sondern eine in Christus gelebte Struktur mit rechtlichen Wirkungen. Jeder Bischof nimmt teil an der Weggemeinschaft der Kirche, aber er hat keinen unabhängigen „Anteil“, den er sich zueignen kann. In seiner Teilkirche repräsentiert er alleinverantwortlich die ganze Kirche; und sie kann nicht „ganz“ sein außer in Ortskirchen. Aber „ganz“ kann sie dort nur sein, mithin heilsdienlich, wenn der Bischof in stabiler Relation zum *Catholicae Ecclesiae Episcopus* steht; und deshalb nicht fällt. Wo der einzelne Bischof versucht, „sich“ zu bereichern auf Kosten des Römers, da mindert er seine Autorität, anstatt zu wachsen. Nur Rom hält den Bischof oberhalb der Politik. Wie wir seit 1517 schmerzlich ler-

nen, hat das aber auch zur Folge: Wenn der Bischof nicht oberhalb der Politik auszuhalten vermag, dann fährt dieselbe „zur Hölle“. Das also ist der geläuterte Dienst Petri in der Zeit: Den göttlichen Bereich oberhalb der Politik zu halten, um so ihre leidliche Besserung zu ermöglichen. Darauf ist jeder Bischof angewiesen; und mit seinem Bischof jeder Christ in der Gegenwart. Der Christ ist im Gewissen verpflichtet, immer gut und möglichst gut über seinen Bischof und alle Bischöfe zu denken und zu reden.

Hans Barion war dem Erzbischof von Köln 1945 ff. nicht genehm, aber er blieb katholisch. Josef Frings seinerseits hat, nachdem er weltkirchlich beachtliche Beiträge leistete, die Regierung in Köln 1969 niedergelegt. Die Mühsal seines Nachfolgers war nahezu vergebens. Wir sind Kirche. Wir wollen endlich wieder einen Bischof sehen<sup>29</sup>. Glaubwürdig im Amt ist vor allem die Liebe, welche auch Kraft zur Treue findet. Einzelne Bischöfe mögen es ausprobieren, dass ihr Zeugnis „für“ Rom das Ansehen in der Meinung des Volkes, auch des kritischen Teils, nur wird stärken können; anstatt mit den Medien gegen Rom zu heulen, wenngleich sanfter.

### **„Volk Gottes.“ Wie schon Pius XII. es sah ...**

Hier schreibt ein Laie. In der Ansprache an die ernannten Kardinäle von 1946, Josef Frings war dabei, und er hätte das vorzügliche Latein des Römers wohl besser verstanden als die italienischen Worte, hat Pius XII. über die Laien gesagt: Sie sind Kirche. Sie stehen in der vordersten Linie<sup>30</sup>. Daraus machte die Übersetzung bei Utz-Groner, in treffender Interpretation: „Wir sind die Kirche“<sup>31</sup>. Die Webseite des Vatikans bietet die italienische Originalfassung: *„Venerabili Fratelli, i fedeli, e più precisamente i laici, si trovano nella linea più avanzata della vita della Chiesa; per loro la Chiesa è il principio vitale della società umana. Perciò essi, specialmente essi, debbono avere una sempre più chiara consapevolezza, non soltanto di appartenere alla Chiesa; ma di essere la Chiesa, vale a dire la comunità dei fedeli sulla terra sotto la condotta del Capo comune, il papa, e dei Vescovi in comunione con lui. Essi sono la Chiesa, e perciò fin dai primi tempi della sua storia, i fedeli, col consenso dei loro Vescovi, si sono uniti in associazioni particolari concernenti le più diverse manifestazioni della vita. E la Santa Sede non ha mai cessato di approvarle e di lodarle“.*

Dieser Diskurs bot einen Überblick über die supranationale Identität der Kirche zur Nachkriegszeit und wurde viel zitiert. Man bemerkte an der Rede progressive Signale. Sie antizipiert *Lumen Gentium*, wie viele andere Äußerungen desselben Pap-

<sup>27</sup> Da dieser Bericht zunächst auf Barion neugierig machen möchte, werden die katholischen Dichotomien, die er im Übrigen erläutert, hier nicht ausführlich besprochen. Es ist aber wichtig zu sehen, dass speziell dem reformatorischen (Schein-) Monismus seitens der sichtbaren Kirche ausgewogene Unterscheidungen entgegen gesetzt werden. Hier gelangt Barion aber zu wenig zur Zusammenschau der Gegensätze, die auch Vermittlung ermöglichen, etwa von *Dogma und Verkündigung*; hierzu unter diesem Titel: JOSEPH RATZINGER, München 1973.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., (Fn. 1), S. 533.

<sup>29</sup> Für nicht wenige Beter hierzulande wird der deutsche Papst immer mehr auch zum „Stellvertreter des Bischofs“, wenn nicht sogar des Heimatpfarrers. Vermittelt durch moderne Medien kann, wer unter politisch oder moralisch nur suggestiven Predigten ohne Aussage leidet, sich sofort „ultramontan“ Trost holen, z.B. in der Betrachtung eines Palmsonntags in Rom: <http://www.youtube.com/watch?v=f2RKGH7dWoo>

<sup>30</sup> *Allokution* vom 20.02.1946, AAS 38 (1946) 141-151 (149).

<sup>31</sup> UTZ-GRONER = *Soziale Summe Pius XII.* (Bd. 2, 1954), Nr. 4086-4111, hier 4106.

stes auch<sup>32</sup>. Zwar hat das Konzil die Prägung, dass „Kirche“ speziell für die Laien das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft sei, nicht wörtlich aufgegriffen. Aber Pius XII. umreißt damit bereits ungefähr das, was das Konzil mit „Volk Gottes“ meint: Die hierarchisch angeleitete Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden, so wie sie beten und arbeiten, feiern und helfen: „*Es-si sono la Chiesa*“. Den Aussagen von Pius XII. hätte Barion freimütig zugestimmt; vielleicht etwas genörgelt, ob denn der Heilige Stuhl die frommen Vereine „immer“ bewilligt und belobigt habe, spricht: das Laienapostolat. Man darf ihm also unterstellen, dass ihm der vermeintliche Zentralbegriff aus *Lumen Gentium*, „Volk Gottes“, *populus Dei*, eher aus politischen Gründen missfiel. Man konnte ja versuchen „Wir sind Kirche“ als Anspruch auf eine Art spiritueller Volkssouveränität zu deuten<sup>33</sup>. Eine solche hat Pius XII. im religiösen Sinn nicht gemeint und er hätte sie auch nicht meinen können. Darauf kam *Benedikt XVI.* vor Seminaristen in Freiburg zurück. Er hat sozusagen das ‚*bonmot*‘ Pius XII. erläutert. Unser Wir ist größer als jede Gruppe<sup>34</sup>. Das darf man – etwas forsch – als *aggiornamento* der Einsichten von Barion deuten. Unsere Kirchenverfassung ist und bleibt ebenso unabhängig wie überparteilich. Wir sind ein „Wir“ der Nachfolge, *in nomine Domini*.

Wir sind auch heute derart Kirche, wie schon Pius XII. es vorgab. Was also bleibt vom „Volk Gottes“, wie das Konzil es sah, wenn profunde Kritik die „Innovation“ minimiert? Blicken wir auf das vom Recht strukturierte kirchliche Zeitgeschehen.

<sup>32</sup> Es spricht für die theologische, kanonistische und juristische Genialität, die Pius XII. auszeichnete, dass er in den drei zitierten Sätzen tatsächlich einen Grundriss des supranationalen Kirchenvolkes zu bieten vermag, ohne irgendeine Minderung am *ius divinum* seiner Identität zu billigen. Paul VI. gelang im Konzil schließlich dasselbe, wie Barion zeigt; a.a.O. (Fn. 1), insbesondere S. 535-537 (zur „*nota praevia*“ zu *Lumen gentium*). Die *Nota praevia* vermag Barion als pädagogischen Akt zu qualifizieren, da ihm gelang, der Konstitution selber bereits jede „verfassungsrechtlich“ relevante Neuerung abzusprechen. Sie sagt den Bischöfen genau das: Bildet Euch bloß nicht ein, dass *Lumen gentium* irgendetwas am *ius divinum* geändert habe. Dieser Verwaltungsakt des Papstes hat aber damals die reine Lehre vom Jurisdiktionsprimat derart grell aufblitzen lassen, dass selbst Joseph Ratzinger ins Grübeln kam, wie seine Kommentierung der „Nota“ im *LThK*<sup>2</sup> ahnen lässt, Erg. Bd. I (1966), S. 348-359 (356 f.).

<sup>33</sup> „Volk Gottes“ ist zentrales Sprachbild der Konstitution; als ihr zentraler Begriff wird seit der Bischofssynode von 1985 immer mehr *Communio* herausgearbeitet, die kommunizierende Weggemeinschaft. Hinter der Chiffre von der „Souveränität“ des Gottesvolkes stand im kirchlichen Kontext aber ein anderes Projekt: Denn unter „Volk“ im guten Sinne will eine bestimmte Theologie nur ein solches Volk verstehen, das ihrer Konzeption von „Kirche“ gehorsam nach-eifert. Das betende Volk Gottes unterwegs hat aber bereits abgestimmt. Die theologischen Volkserzieher haben kein Volk. Der Papst hingegen genießt weltweit eine fast uneingeschränkte Zustimmung bei der überwältigenden Mehrheit der praktizierenden Katholiken; und weit darüber hinaus (sogar Fidel Castro bittet den Heiligen Vater um Büchersendungen). Der progressiven Partei würde Hans Barion heute wieder vorhalten: *Auctoritas non theologia facit dogma*; ebd., (Fn. 1), S. 17.

<sup>34</sup> *Ansprache* vom 24. September 2011, publiziert u.a. bei BENEDIKT XVI., *In Gott ist unsere Zukunft*, Leipzig 2011, S. 105-113 (110 f.); siehe auch die Predigt im Olympiastadion zu Berlin, ebd. S. 48-55, die Pius XII. zitiert (S. 54).

Norbert Lüdecke schrieb: „Dass Barion seine analytische Schärfe auch sehr kritisch auf das in seinen Augen für die katholische Identität gefährlich progressive Zweite Vatikanische Konzil richtete – und dies in Distanz zum nachkonziliar real existierenden, in weiten Teilen konzilseuphorisierten Katholizismus – dürfte zu seiner Isolierung beigetragen und eine angemessene Würdigung verhindert haben. Dabei dürfte das bis heute unaufgeklärte, ebenso verbreitete wie grundlegende Missverständnis des Barion’schen Ansatzes darin bestehen, als seine kirchenpolitische Meinung abzutun, was seine stringente Befundung des amtlichen Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche war. Der Anerkennung oder Kritik dieses Selbstverständnisses enthebt man sich durch die Etikettierung Barions als Fundamental- oder Radikal-Konservativer und beantwortet so Wissenschaft mit Politik. Die römisch-katholische Rechtsentwicklung, insbesondere seit Papst Johannes Paul II. (Pontifikat 1978-2005), kann Korrektheit und Aktualität der Arbeiten Barions belegen“<sup>35</sup>. Nach Lüdecke bleibt die unerbittliche Stringenz des „korrekten Kanonisten“ eine Herausforderung für Kirchenrecht, systematische Theologie und kirchliches Lehramt.

Der politisch korrekte Kanonist Lüdecke beklagt, dass Barion vor diesem Hintergrund immer noch ein „Geheimtipp“ sei. Geheimtipp bleibt im politisierten Katholizismus deutscher Zunge seit 1968 („*Humanae vitae*“) aber so einiges, auch das Credo des Gottesvolkes von 1968, das Theologen als eine Privatmeditation des Papstes rezipierten, wiewohl es *motu proprio datae* Verbindlichkeit beansprucht<sup>36</sup>. Paul VI. antwortete so, zum Schluss seines Glaubensjahres 1967/68, auf Politik mit Bekenntnis, unbeschadet der zügigen Fortführung der von Barion so verachteten „Konzilspolitikk“. War das *aggiornamento* des Katholizismus nur auf „Erfolg“ in den Augen der Welt berechnet? Da liegt der Schlüssel zur Auflösung des Problems. Eine nur-politische Konzilsdeutung ist ungerecht; eine auch-politische ist aber zulässig, unter Wahrung der Prioritäten. Geschult an *Carl Schmitt* lehnte Barion jede „politische“ Theologie ab<sup>37</sup>. *Nihil nimis*, möchte man ihm zurufen: *oudèn ágan* – nichts im Übermaß!

<sup>35</sup> <http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/persoenlichkeiten/B/Seiten/HansBarion.aspx>

<sup>36</sup> AAS 60 (1968), S. 433-445. Die Rechtsform *motu proprio* wird dort freilich nicht erwähnt. Die *Professio fidei* beginnt mit Nr. 8 (S. 436).

<sup>37</sup> Auf diese Problematik kann hier nicht näher eingegangen werden. Umfassend erörtert wurde sie von THOMAS MARSCHLER, *Kirchenrecht im Banne Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945*, Bonn 2004. Demnach rückte das staatskirchenrechtliche Denken von Barion nach 1945 immer mehr in die Nähe einer „Zwei-Reiche-Lehre“ augustinish-lutherischer Prägung. An die Stelle der politischen Souveränität des totalen Staates von 1933, dem sich auch die Kirche durch völligen Verzicht auf öffentliches politisches Handeln unterwerfen sollte, trat nun, unter den Bedingungen des Grundgesetzes ein radikalliberales Modell des strikt religiös und weltanschaulich neutralen Staates, unter Zurückweisung aller öffentlich-rechtlichen Privilegierungen der Religionsgemeinschaften und ihrer Verschiebung in den privatrechtlichen Bereich. Identisch blieb vor und nach 1945 also die kompromisslose Entpolitisierungsforderung für die Kirchen und der Wille, den Staat gegen alle gegenteiligen „amtskirchlichen“ Bestrebungen zu unterstützen; „Entweltlichung“ der Kirche im Übermaß.

## *Kirche im Dienst der Weltpolitik?*

Das römische Prinzip bietet der Christenheit die einzige Chance, sich oberhalb der Politik zu halten; und das Fenster zur *Civitas Dei* bleibt offen. Im Kampf um Rom „siegte“ aber in der Tat, zusammen mit Wojtyła et al., sozusagen „Rudolph Sohm“. Der deutsche Rechtsgelehrte *par excellence* hat einige wesentliche Einsichten formuliert, die, entgegen seiner Intention, eine Expansion des römischen Prinzips bis ans Ende der Welt vorbereiten helfen, örtlich wie zeitlich. Diese ist im Gange, wie wohl auch Lücke – resigniert – registriert<sup>38</sup>. In den präzeptoralen Aussagen über Dogma und Recht der Kirche, ihre Identität und ihre Struktur zeigt das II. Vatikanum, gerade wegen behutsamer Offenheit für die Fragen der Zeit, das Ende an für Modernismus, Kryptomodernismus, Progressismus – und wohl auch schon für den Postmodernismus und seinen mittlerweile gescheiterten „*teihardisme rahnerien*“. Das Konzil war das Ende der progressiven Prozesion, unter Eingliederung einiger ihrer Fahnenabordnungen. Die Protagonisten des „Projekts“ erkannten schon 1965 ihre drohende Niederlage. Daher die äußerst brutale Antwort, die von der „Weltöffentlichkeit“ auf *Humanae vitae* seit Konzilsschluss gründlich vorbereitet wurde. Ein Papst sollte mittels seiner eigenen Enzyklika narkotisiert und schachmatt gesetzt werden, um „nie wieder“ den Zug der Zeit zu bremsen. Auf das päpstliche „Nie wieder Krieg!“ vor der UNO 1965 erwiderte der Hauptstrom moderner Theologie 1968: Nie wieder Frieden.

Die Kirche steht nie außerhalb politischer Strömungen, auch nicht ihre Rechtsordnung. Schon die Reformation war zuerst und vor allem ein eminent politischer Angriff auf Rom. Das wagt keine Evangelische Kirche in Deutschland nach 1945 zu sehen, indem sich die EKD die Devise zuordnet, Kirche „der“ Freiheit zu sein und es wagt, „die“ Reformation klitternd-vornehm als Präludium welcher „Aufklärung“ auch immer zu etikettieren. Daran gibt es wahre Aspekte. Aber der Mensch ist keineswegs mündig geworden durch die Reformation, weder der einzelne Mensch noch die Menschheit. Es sei denn man turnt einen dialektischen *Salto mortale* vor, wie es heute einzelne Neodarwinisten tun, und proklamiert: Nur weil es keinen freien Willen gibt, deshalb sind wir frei. Von „Rom“ befreit. Befreit „uns“ aber, wer uns von Rom trennt, um uns wieder den Geisterheeren germanischer Götter zuzuführen? Die sehen heute anders aus als Wotan, Donar oder Freya<sup>39</sup>.

Wir kommen zum Schluss. Der Glaube bestimmt den Kirchenbegriff. Der Kirchenbegriff prägt das Kirchenrecht. *Rudolph Sohm* (1841-1917) hat hierzu mit prägnanter Klarheit herausgearbeitet, dass die katholische Identität besagt, die sichtbare Kirche – mithin das Kirchenrecht – sei die wahre Kirche<sup>40</sup>. Er zieht daraus den Schluss, erst Luther habe die wahre Kirche als

unsichtbar „erkannt“; und er bleibt Luther treu. Liturgisch feiern manche Altlutheraner den Reformationstag, den Melancthon mutmaßlich in Opposition zu Allerheiligen auf den 31. Oktober fixierte, in roter Gewandung, als Neues Pfingsten. Kann das aber pfingstlich sein? Etwas zu erkennen, das unsichtbar bleibt, ist in der Welt der Erfahrung ein recht schwieriges Beginnen. So bleibt – *solus*, „isoliert“ – nur der Blick auf die sichtbare Schrift. Aus ihr möge ein zarter Lichtstrahl auf den durch und durch sündigen Menschen fallen, so dass ihm während des ewigen Karsamstags auf Erden – und „uns“ – ein Quäntchen der Hoffnung erscheine, als Prinzip, als seufzender Anfang einer auf später vertagten Herrlichkeit<sup>41</sup>.

Für Luther gibt es kein Wir in der Kirche, nur das Ich, die Schrift und „den Herrn“. Und jetzt kommt das Konzil: *Lumen Gentium*, Licht der Völker. Der Herr ist sichtbar da in seiner Kirche, objektiv. *Venite adoremus*. Wer die Augen mutwillig verschließt vor dem Licht der Völker, das Christus ist, wiewohl er denselben in Seiner Kirche<sup>42</sup> erkannt hat, der ist außerhalb des Heils; *anathema sit*, möchte der Kanonist ergänzen und hätte gern einige *canones* in den Konzilsakten aufgefunden. Sie fehlen. Aber das war der lebenswürdig gemeinte Verzicht auf die altehrwürdige Verdammungsformel. Das war „Konzilspolitik“, wie sie Hans Barion nicht schmeckte. Worin liegt ihre bleibende Berechtigung? Die Kirche Christi in der Welt von heute soll es sich selbst, voran ihren Leistungsträgern in der *communio hierarchica*, fortan etwas schwerer machen, um das Leben der Menschen zu erleichtern. Wir muten uns etwas zu, um möglichst jedes, jedes einzelne verlorene Schaf zu erreichen. Dieser Prozess der *Caritas in veritate* steht freilich erst am Anfang<sup>43</sup>. Das Konzil sagt: Auch die römische Kirche ist mehr als „nur“ Kirchenrecht. Es dient ihrem Zweck. Es ist heilsdienlich orientiert. Auch „nur theoretische“ Erkenntnisse eines Konzils, wie Barion die rechtlich unerheblichen Aussagen etikettierte, dienen ihr, um zu Diensten zu sein. So ist die Kirche jung, vital in der Wahrheit ihres Souveräns, der Heiligkeit Unseres Herrn. So

<sup>41</sup> Der lutherische Pessimismus, den eingeständenermaßen heute kein Wolfgang Huber, keine Margot Käßmann und kein Nikolaus Schneider mehr für opportun halten, wurde lehramtlich zuletzt zurückgewiesen in der Enzyklika *Spe Salvi* (2007), insb. Nr. 7; 30 f.

<sup>42</sup> Um hierzu einen Schlüsselsatz aus *Ecclesiam suam* zu zitieren, Nr. 35: „*Primum fructum, quem Ecclesiam ex pleniore sui ipsius conscientia percepturam speramus, ex eo provenire arbitramur, quod ipsa vitalem suam cum Christo coniunctionem rursus compertam habeat*“ (AAS 56 [1964], S. 609-659 [622]).

<sup>43</sup> Die Anfangserfolge sind nicht so gering wie es beim Vergleich nur der Seminaristenzahlen in Deutschland oder Frankreich von 1950 und 2010 den Anschein hat. Auf allen Kontinenten sprießt kirchliches Leben neu auf. Ohne Konzil hätte der europäisch-amerikanische Katholizismus vielleicht noch eine Weile die Fassade gewahrt. Aber „1989“ hätte die Kirche nicht erreicht. Die progressive Partei hat die Botschaft des Konzils, nämlich ihre Niederlage, sofort begriffen. Sonst wäre der „Holländische Katechismus“ 1966 nicht so schnell auf den Markt geworfen worden, im Ganzen ein vorkonziliares Produkt. Um aus der Botschaft des Konzils einen lesbaren Katechismus zu machen, benötigte die Kirche immerhin knapp 30 Jahre: Der *Katechismus der Katholischen Kirche* wird von der Mehrheitstheologie deutscher Prägung weiterhin totgeschwiegen, im Volk aber mehr und mehr gelesen. Speziell die Jugendversion YOUCAT von 2011 gilt als enormer Erfolg.

<sup>38</sup> So ist seine oben zitierte Anspielung auf Johannes Paul II. und seine Gesetzgebung zu deuten. Vgl. auch F.X. Bischof, *Steinbruch Konzil?*, in: MThZ 59 (2008), S. 194-210 (195): „Nach der Diagnose Lückedes (...) steht der CIC von 1983 in ungebrochener Kontinuität mit dem CIC von 1917, scheint das I. Vatikanische Konzil den Sieg über das II. davongetragen zu haben.“

<sup>39</sup> Mit *Jean Guilton* ist festzuhalten, dass nicht ‚Atheismus‘ das Gegenteil des Gottglaubens sein kann, sondern „nur“ Pantheismus. Denn begrifflich entrinnt der Mensch dem Absoluten nie; *Mon testament philosophique*, Paris 1997, S. 34-42.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., (Fn. o. 1), S. 4-6.



wird sie immer mehr *sacramentum mundi* als Seine Kirche, und kein Selbstzweck. Wie könnten die Worte Gottes, das *Verbum Domini* je ohne Wirkung sein? Die Kirche ist auf Erfolg aus, ja, wie im Himmel so auf Erden. Denn wo soll sie sichtbar sein, wenn nicht mitten im Leben? Der Wiederaufstieg der *Catholica* seit 1800 wurde durch zwei Weltkriege empfindlich getroffen. Der Krieg war es, der den *Vicarii Christi*, Benedikt wie Pius, della Chiesa wie Pacelli (ersterer ordinierte den zweiten, 13. Mai 1917) die Wirkungsohnmacht ihrer rechtmäßigen Ansprüche fühlbar gemacht hat; überparteilich – aber nicht „neutral“: Daraus zieht das Konzil das Fazit, entwirft eine Agenda. Die

universale wie lokale Sichtbarkeit der Kirche, das ist Folge des *mysterium incarnationis*, darf durch nichts und niemanden, durch keinen Kaiser, keinen Führer, keine Partei, keinen Krieg, keine Schuldenkrise, keinen Atomtod, keine deutschen Geister, ob Luther, Kant oder Marx, beschränkt werden<sup>44</sup>, weder auf hehre griechische Buchstaben der „Schrift“ noch die lateinisch-kanonistischen *Codices*, nicht einmal auf die Monstranz ihrer Prozessionen. Die Kirche ist und „wir“ sind in ihr eigentlich Lebensprinzip, Lebensanfang jeder unverloren menschlichen Gesellschaft, um das vom Konzil unterschlagene pianische Diktum vom 20.02.1946 abermals aufzugreifen. Sichtbar ist auch das Kollegium der Bischöfe, supranational wirksam, wenngleich in vielfach variabler Gestalt präsent; und nur sehr selten als Ökumenisches Konzil tagend<sup>45</sup>. Das Bischofskollegium inmitten der Kirche ist als ihr vorhandenes Netzwerk geistliche Gemeinschaft, vielmehr als nur *universitas* im Rechtssinne.

<sup>44</sup> Vgl. Bonifaz VIII., Bulle *Unam sanctam* (1302), Schluss-Satz. Diese Aussage muss freilich im Licht des II. Vatikanum restriktiv interpretiert werden. Ihre zentraler Anspruch ist, dass den Menschen die *porta fidei* offen gehalten werden muss, mithilfe einer geistlichen Folgsamkeit gegenüber der Kirche und ihrem Recht. Noch heute steht dem Papst nach freiem Ermessen zu jeder Frage ein Urteil zu, freilich in abgestuftem Grad der Verbindlichkeit. Die Soziallehre der Kirche kennt keine unfehlbaren Rechtssätze mit Gehorsamsanspruch. Ebenso gilt weiterhin, dass der Papst als einzige Person auf Erden von niemandem gerichtet werden kann. Das ist völkerrechtlich irreversibel anerkannt. Man sollte über Bonifaz VIII. etwas milder urteilen als üblich.

<sup>45</sup> So luzide es auch anmutet, wie Barion dem Kollegium bescheinigt, dass es in Vollgestalt „ruht“ und belebt werde nur von Zeit zu Zeit, in eher unvollkommener Form (a.a.O., Fn. o. 1, S. 541), so verfehlt er damit die zuerst liturgische Präsenz, die der Bischof vor Ort, in Gemeinschaft mit Petrus (und so) mit allen Brüdern zugleich, stets dem Herrn der Kirche sichtbar gewährt. Der Bischof feiert an einem Ort der Welt die Liturgie, mit ihm seine Priester und Gläubigen; und so viele weltweit. Das ist die sichtbare Kirche, *populus Dei*, wie sie überall und immer anzutreffen ist; vgl. *Sacrosanctum concilium*, Nr. 10.

<sup>46</sup> Vgl. Paul VI, *Insegnamenti XIII* (1975), S. 785 f.: „*Il Concilio ha fatto della dottrina sulla Chiesa il suo fondamentale insegnamento. (...) È venuto il tempo di ravvivare in noi questa luminosa teologia, come scienza di vita concreta e sociale; ...*“.

Es ist immer da und immer nah. Hier irrte Barion: Es ruht nie. Es hat als kooperatives Team der „*entità etnica sui generis*“<sup>46</sup> einen auch-weltpolitischen Auftrag, um Christus als das Licht der Völker gegenwärtig-gesetzt zu halten. „Meine Berufung ist die Liebe.“ Aus diesem einzigen Grund muss das hohe Kollegium, im Nachfolger Petri oberhalb der Politik geeint, sich in den Gesellschaftshändeln dieser Welt mitunter angreifbar machen, sei es beim Lebensschutz, sei es beim gerechten Lohn. Nicht aus Rechthaberei, sondern um der Menschheit Christi willen, wird der Heilige Stuhl aufgerufen bleiben, über alle „Neuerer“ zu obsiegen. *Non nova – sed noviter*. Zweckmäßig also riskiert das Amt Petri von Zeit zu Zeit auch eine Innovation – oder ein Konkordat.

*Duc in altum!* Im III. Jahrtausend wird dieser geistlich-weltliche Kraftakt, dem der „Staatskanonist“ und Nationalkatholik Hans Barion anscheinend lieber ausweichen wollte, mehr denn je zuvor, zur *implied condition* des Lebens werden, also auch für die Überlebensfrage der Völkergemeinschaft, bis hin zum Seelenheil jedes einzelnen Gotteskindes.

Dr. Franz Norbert Otterbeck

Thusneldastraße 38

50679 Köln-Deutz

Dr. iur. utr. (Heidelberg), LL.M. oec. (Jena),  
Rechtsanwalt und Publizist

JOHANNES STÖHR

## Richtlinien zur formalen Gestaltung von Aufsätzen

Wir bitten die Autoren, ihren Text möglichst entsprechend unseren Vorgaben einzurichten; sie ersparen uns damit viel Arbeit.

### Allgemeines

Wir publizieren in der Regel nur Texte, die andernorts (in Print-Medien ebenso wie im Internet) noch nicht veröffentlicht worden sind.

In Bezug auf Rechtschreibung, Grammatik und Interpunktion werden die Empfehlungen der aktuellen Auflage des Duden berücksichtigt. Soweit die Schreibweise nach alter Regelung zulässig ist, kann auch diese verwendet werden, aber einheitlich im selben Beitrag. Im Allgemeinen verwenden wir die neue Rechtschreibung, also: *dass, muss, gewusst*, aber *Maß, schließlich* usw. Bitte liefern Sie Ihr Manuskript in digitaler Form als Word-Datei oder als RTF-Datei (Rich Text Format) ab. Wenn

Sie „Word“ verwenden, dann möglichst Word 2003 oder höher. Bei Benutzung von Vista den Text bitte als \*.doc-Datei speichern.

Zur Gewährleistung eines ruhigen Schriftbildes wird auf Hervorhebungen wie z. B. **Fettdruck**, *Kursivschreibung*, ~~Unterstreich~~**ung**. KAPITÄLCHEN und dergleichen innerhalb des Fließtextes möglichst verzichtet. Ausnahmen bilden Eigennamen, betonte Stichworte sowie fremdsprachige Termini, die im Text *kursiv* gesetzt werden können; auch Bibelzitate eventuell *kursiv*.

### Haupttext

Längere Abhandlungen (ab 10 Seiten) sollten durch Zwischenüberschriften sinnvoll gegliedert sein. Als Satzatz empfiehlt sich am ehesten „Times New Roman“.

Alle (!) Belege, näheren Angaben und Anmerkungen niemals in Klammern im Haupttext, sondern im *Fußnotenbereich* unterbringen; Ausnahme: Fundorte von *Bibelzitate* stehen immer im Haupttext; Abkürzungen deutsch (aber zum Beispiel: Gen, Lk, Joh) oder konsequent nach der Vulgata.

Nach einem *Doppelpunkt* in der Regel Großschreibung des ersten Buchstabens (wenn ein Satz folgt).

– **Keine Leerzeilen !**

– Hervorhebungen im Haupttext möglichst nur *kursiv* (z.B. Eigennamen) – **nie gesperrt, unterstrichen, groß, nur ausnahmsweise fett**

### Zitate im Haupttext

– Zitate (in Anführungszeichen [, „ “]) *müssen* einen Beleg im Fußnotenbereich haben. *Typographische* Anführungszeichen verwenden (konkret bei deutschen Texten: „...“; Zitate in Zitate: „...“, ...‘ ...“). Nach einem Komma immer eine Leertaste (möglichst auch bei Bibelzitate)

– Bei Auslassungen von Wortteilen oder mehreren Wörtern innerhalb von Zitaten: *drei* Auslassungspunkte in *eckigen* Klammern [...]; bei unvollständigen Sätzen: Leertaste und ...

– Fußnotenzeichen *hochgestellt*, ohne Zwischenraum vor dem Satzzeichen [!].

### Fußnotenbereich (Zitierweise)

– Bei *Büchern*: Vorname (in der Regel abgekürzt), Name, Titel, Ort, Jahr, Seitenzahl (ohne „S.“ oder „p.“) [Beispiel: B. PHILBERT, *Der Dreieine*, Stuttgart 1976, 298] (auf Verlagsangaben kann in aller Regel verzichtet werden). **Name in Kapitälchen (keine Großbuchstaben); Titel kursiv**. Im Literaturverzeichnis kann die Gesamtseitenzahl angegeben werden: z. B.: 350 S. bzw. 350 pp.

– Bei *Aufsätzen in Zeitschriften oder Zeitungen*: Vorname (in der Regel abgekürzt), Name, Aufsatztitel, Titel der Zeitung, Jahrgang, Jahresangabe in Klammern, zitierte Seite, evtl. Seitenumfang des Aufsatzes [Beispiel: G. SILVESTRINI, *Die Bedeutung der Familie*, OssRom 32 (12. 12. 1995) 6]. Das Ganze ohne Hinzufügung von „in“.

– Bei *Aufsätzen in Sammelbänden oder Lexika*: Vorname (abgekürzt), Name, Aufsatztitel, in: Vorname, Name des Herausgebers, (Hrsg.), Titel des Sammelwerkes, Ort, Jahr, zitierte Seite, evtl. Seitenumfang des Aufsatzes [Beispiel: H. GUNDEL, *Die Historizität der Auferstehung*, in: K. Rahner (Hrsg.), Gott und Welt, Freiburg 1975, 234]

*Thomaszitate* immer abkürzen: (z.B. *STh* I q 3 a 1, *In Sent.* I); der Punkt nach „q“ oder „a“ kann entfallen.

– *Titelangaben* nicht in Anführungsstriche setzen!

– AUTORENNAMEN in Kapitälchen; BUCH- BZW. AUFSATZTITEL *kursiv*

– *Keine unbekannt*en Abkürzungen verwenden (sparsamer Gebrauch, allenfalls entsprechend den Verzeichnissen im LThK, Theologische Realenzyklopädie, Schwertner, TRE).

– Enzykliken usw. in der Regel mit je zwei *Großbuchstaben* und *kursiv* [Beispiel: *Dei Verbum*]

– *Querverweise* als entsprechendes Feld in Winword formatieren [Beispiel: C. JOURNET (Anm. 12), 34];

– Nach Komma und Punkt immer eine *Leertaste*; bei *Bibelzitate* kann der Punkt nach dem zitiertem Buch wegfallen; Verse desselben Kapitels durch Punkt trennen [Beispiel: 1 Kor 15, 3-5. 8-11]

– möglichst **nicht** die ungenaue Bezeichnung „ff.“ oder „ss.“ verwenden, sondern exakt den Seitenumfang angeben!

– *Auflagenziffer* möglichst hochgestellt [Beispiel: Freiburg i. Br. <sup>4</sup>1998] – und nicht eigens: 4. Aufl. o.ä.

Bei der ersten Belegstelle bitte unbedingt vollständige Literaturangaben machen. Wird derselbe Autor im Verlauf des Aufsatzes noch öfter mit demselben Werk zitiert, so reichen die Nennung des Nachnamens und ein Querverweis.

### Schlussdurchsicht

– *Inhaltliche Überprüfung*: Ein Hinweis auf bisherige wissenschaftliche Arbeiten zum Thema gegen Anfang des Aufsatzes und eine Zusammenfassung zum Schluss sollten nicht fehlen.

– *Stilistische Überprüfung*: Bei wissenschaftlichen Artikeln sind Berichte in Ich- oder Wir-Form möglichst zu vermeiden; die in Vorträgen üblichen Wiederholungen oder wiederholtes direktes Ansprechen der Hörer usw. sind in der Regel nicht zu empfehlen. Vor allem aber gilt: Kein überladener, allzu reflexer Stil; keine Füllwörter und -sätze; Vermeidung von emotionalen Wertungen; sparsam mit „dass“-Sätzen; kein Nominalstil; keine Schachtelsätze; nicht zu viel Substantive mit „-heit“, „-keit“, „-ung“; keine gehäuften Postulate für die Arbeit von anderen; auf logische Verbindungen achten; zu viele Nebensätze vermeiden; keine verschachtelten Konstruktionen; sowohl Hackstil wie lange Sätze meiden; direkte Aussagen den reflexen und abstrakten vorziehen. Sehr (!) sparsam mit wissenschaftstheoretischen Spekulationen und Reflexionen auf die eigene Methode (ermüdet). Die gut gemeinten persönlichen Absichtserklärungen sind meist überflüssig. Möglichst keine unbegründeten allgemeinen Pauschalurteile (über „die“ Theologie, „die“ Exegese, „die“ Scholastik, „die“ heutige Exegese, etc.). *Konjunktiv*: wenn das erste Verb eines Satzgefüges im Konjunktiv steht, dann ebenso alle nachfolgenden Verben.

– Möglichst auch noch am Schluss eine *formale Überprüfung* machen: Statt zwei *Leerzeichen* immer nur eines (Such- und Ersetzen-Befehl verwenden). *Zahlen*: Bis „zwölf“ die Zahlen ausschreiben; ab „13“ in Ziffern. *Endungsstrich-e*: in der Regel kein Endungsstrich-e (z.B. „im Tod“ statt „im Tode“); außer bei alten oder poetischen Texten.

Im Internet gibt es ein *Blablameter-Programm* – mit einer gewissen Stilüberprüfung, in dem man seinen Text eingeben kann! [www.blablameter.de/](http://www.blablameter.de/)

Dazu: [www.tagesspiegel.de/medien/blablameter-gehaltlosen-texten-auf-der-spur/4419286.html](http://www.tagesspiegel.de/medien/blablameter-gehaltlosen-texten-auf-der-spur/4419286.html)

Empfehlenswert: L. REINERS, *Stilfibel: Der sichere Weg zum guten Deutsch* [Taschenbuch], DTV 2007

## Ein neuer Kommentar zur alten Herder-Bibel (Teil IV)

### *Spätdatierung der Evangelien*

Da wir uns nun abschließend dem Kommentar zum Neuen Testament von *Johannes Franzkowiak* (F.) in der neuen Erklärungsbibel des Herder-Verlags zuwenden, sind wir zunächst mit der scheinbar unüberwindlichen Hürde konfrontiert, welche sich vor allem die deutschsprachigen Exegeten selbst in den Weg gesetzt haben: eine Datierung der vier Evangelien in die Zeit von 70 bis 110 nach Christus. Es begann im 19. Jahrhundert mit der hegelianisch inspirierten Ansicht, dass erst eine neue Generation im dialektischen Prozess von der Wahrnehmung geschichtlicher Ereignisse zur Reflexion ihrer (theologischen) Bedeutung voranschreiten könne, also ein Abstand von 40 Jahren erforderlich wäre. Die liberale Exegese setzte sodann den Fixpunkt auf das Jahr 70, da nach deren Ansicht zuvor weder der Mensch Jesus von einem Untergang Jerusalems gesprochen, noch ein Jünger Jesu davon etwas geschrieben haben konnte. Wenn nun folglich das offensichtlich jüngste Markusevangelium nicht vor dem Jahr 70 geschrieben sein konnte, dann wären die es voraussetzenden Evangelien erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts entstanden. Somit wäre keiner der Evangelisten Augenzeuge der beschriebenen Ereignisse gewesen, und der Anspruch der Apostolizität durch den Namen eines Apostels, Matthäus und Johannes, bzw. eines Apostelschülers, Markus und Lukas, wäre fälschlich erschlichen und usurpiert. Diese Ansicht wird auch in der Einleitung zur Einheitsübersetzung vertreten – mit Approbation der deutschsprachigen Bischofskonferenzen! Sie scheint inzwischen so selbstverständlich, dass sich F. im Kommentar zur neuen Herder- Erklärungsbibel gar nicht bemüht, eine Begründung anzugeben: „Mk wurde wahrscheinlich kurz nach der 70 n. Chr. erfolgten Zerstörung des Tempels (vgl. Mk 13,2.14) ... geschrieben“ (S. 1433). Danach folgt unter der Prämisse der Zwei-Quellentheorie: „Mt und Lk um 90, Joh zwischen 100 und 110 n. Chr.“ (S. 1376<sup>1</sup>). Als Konsequenz gilt auch für ‘Mk’: „der Evangelist, der selbst kein Augen- und Ohrenzeuge war, [hat] einen weitgehend künstlichen Aufriss des Lebens Jesu gegeben. Inwieweit diesem historische Verlässlichkeit attestiert werden kann, bleibt fraglich“ (S.1433).

Für das kirchliche Leben hat das zum Beispiel folgende Konsequenz: auf den Brief des Papstes an die Mitglieder der deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung der Wandlungsworte entgegnete der Münsteraner Theologe *Klaus Müller* mit der kritischen Frage, woher der Papst wisse, ob nicht auch schon die Evangelisten die Aussagen Jesu interpretiert hätten. Sie hätten den aramäischen Wortlaut nicht gehört<sup>2</sup>.

Vor 20 Jahren erschien trotz vielfachen Widerstandes in der Reihe der *Quaestiones Disputatae* des Herder-Verlags das Buch *Die apostolische Herkunft der Evangelien* von *Hans-Joachim Schulz*<sup>3</sup>. Der Würzburger Professor für Patrologie und Liturgiewissenschaft geht keineswegs von einer fundamentalistischen Bibelgläubigkeit aus, sondern misst als Historiker die biblischen Texte an den Zeugnissen der ersten beiden Jahrhunderte. Besonders beeindruckend ist die liturgische Verortung des markinischen Passionsberichts in den vierziger Jahren der Kirche von Jerusalem, genauer: im Haus des Johannes Markus. Begründete Zweifel äußert *Schulz* lediglich daran, dass das Matthäusevangelium, zumindest in der uns vorliegenden griechischen Fassung, so vom Apostel Matthäus geschrieben und das älteste Evangelium sei<sup>4</sup>. – In einem Vorwort der Verlagsleitung wurde ausdrücklich vermerkt, dass die dort vertretende Position nicht der sonst in dieser Reihe vertretenen entspreche, aber zur kritischen Auseinandersetzung aufgenommen werde – offensichtlich bis jetzt ohne Erfolg: die Spätdatierung der Evangelien in die zweite und dritte Generation bleibt auch in der neuen Erklärungsbibel des Herder-Verlags ein über jeden Zweifel erhabenes Dogma.

### *Anmerkungen zu den Synoptikern*

Der Leser ist zwar durch die – schon besprochenen – Kommentare F.s zu Jes 7,14 und Mt 1,23 vorgewarnt, aber mit welcher Dreistigkeit nun zu Mt 13,55f die Unumgänglichkeit behauptet wird, von leiblichen Geschwistern Jesu auszugehen, ist doch überraschend und empörend: ein Schlag ins Gesicht eines jeden, der sich dem katholischen Glauben an die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens verpflichtet weiß und ein Stich ins Herz eines jeden, dem dies nicht nur Pflicht, sondern in der Verehrung Mariens freudige Gewissheit bedeutet. Aber auch jeder gläubige Bibelleser sollte aus Lk 1,34 wissen, dass Maria entschlossen war, „keinen Mann zu erkennen“ (die Stelle und die gesamte Perikope bleibt von F. ohne Kommentar!). Über die Verwandtschaftsverhältnisse der sogenannten Brüder Jesu gibt es ausreichende Sicherheit, vor allem durch die Arbeit von *Josef Blinzler*<sup>5</sup>, in dieser Zeitschrift gut zusammengefasst und ergänzt von *Ludwig Neidhart*<sup>6</sup>. Aber all die Argumente kümmern F. nicht. Für ihn und die Leser seines Kommentars soll gelten: „Jesu Brüder und Schwestern wird man nicht anders denn als leibliche Geschwister aufzufassen haben“ (S. 1401).

Was unsere Marienverehrung betrifft, so kommentiert F. zu dem großen Zeichen am Himmel in Offb 12,1-17: „Mythisches

<sup>1</sup> Die Einleitung zu den Schriften des Neuen Testaments und die zu den Evangelien beschränken sich jeweils auf eine halbe Seite!

<sup>2</sup> [http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2012/apr/PM\\_Papstbrief\\_Kelchwort.html](http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2012/apr/PM_Papstbrief_Kelchwort.html)

<sup>3</sup> QD 145. Freiburg, <sup>2</sup>1995. <sup>1</sup>1993. R. Schnackenburg hat sich für die Veröffentlichung eingesetzt und ein Vorwort geschrieben.

<sup>4</sup> Die Überlieferung berichtet aber von einem aramäisch geschriebenen Evangelium des Apostels Matthäus.

<sup>5</sup> J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967.

<sup>6</sup> L. NEIDHART, *Die „Brüder Jesu“ – Hatte Maria mehrere Kinder oder lebte sie stets jungfräulich?* Theologisches 37 (2007) 393-404.



Material ägyptisch-hellenistischer Provenienz, anhand dessen sich schon das Judentum das Wesen seiner geschichtlichen Erfahrungen klarzumachen versucht hatte ...“ (S. 1832). Das alles sollte genügen, um diese Bibel mit einem solchen Kommentar beiseite zu legen. Eine weitere Besprechung soll nur Anlass sein, unsere ganz andere Sicht der Bibel darzulegen.

Der Kommentar zum Matthäusevangelium ist relativ ausführlich und bringt so manche gute Hinweise auf theologische Bedeutungen und Beziehungen. Allerdings ist die Historizität grundsätzlich relativiert, und immer wieder werden die Aussagen auf die „matthäischen Gemeinden“ bezogen. Matthäus „erzählt“ (S. 1382 zu Mt 4,21f). Der Sturm auf dem See: „Der Tadel ergeht an den halbherzigen Glauben der matthäischen Gemeinden“ (S. 1390 zu Mt 8,26); die Heilung des Gelähmten: „Offensichtlich hat Mt hier eine in der Gemeinde geübte Praxis der Sündenvergebung im Blick“ (S. 1391 zu Mt 9,8); zum Tempelwort „Jesu“(?): „Die Bedeutung des (zur Zeit der Abfassung des Evangeliums bereits zerstörten) Tempels hat sich für die Gemeinde relativiert“ (S. 1397 zu Mt 12,6); oder: „So breit entfalten konnte Mt hier wohl nur aktuelle Probleme in seiner Gemeinde“ (S. 1405 zu Mt 16,11f). Der Leser muss doch den Eindruck haben, dass es sich nicht um echte Jesusworte handelt, wenn F. etwa zu Mt 19,30 schreibt: „Dies seiner Gemeinde zu sagen, hat Mt offensichtlich allen Grund“ (S. 1411). Dasselbe Herrenwort in 20,16 als Inklusion zum Gleichnis der Arbeiter im Weinberg ist angeblich ein „von Mt hinzugefügte[r] Spruch ... [und] gibt dem Gleichnis eine andere Richtung. Jetzt ist nicht mehr Gottes Güte im Blick, sondern das erst noch bevorstehende, alle menschlichen Werte und Sicherheiten radikal infrage stellende Gericht“ (S. 1412f). Hier wird nicht der überlieferte Text ausgelegt, sondern nach Belieben eine ursprüngliche Botschaft der Güte Gottes gegenüber einem späteren Gerichtsdenken rekonstruiert.

Auch die geschichtlichen Hintergründe werden in abenteuerlicher Weise rekonstruiert: „Historisch gesehen geht es in Ps 110 um die Inthronisation eines Davididen. Ein Priester mag diesen im Namen“ – hier wird wiederum der unaussprechliche Name JHWHs vokalisiert – „aufgefordert haben, im Tempel auf einem Thron zur Rechten der die göttliche Anwesenheit repräsentierenden Lade Platz zu nehmen“ (S. 1418). Wie schon in der Rezension des Kommentars zum Alten Testament bemerkt, ist für F. die gesamte vorexilische Geschichte Israels eine nachexilische Erfindung. Nun aber wird ausgerechnet dem Psalm 110 ein vorexilischer Hintergrund zuerkannt, wonach sich der König – undenkbar für alle Texte der Torah! – neben der Bundeslade auf einen Thron setzte. Dass der Psalm 110 womöglich der jüngste Psalm ist und aus der Hasmonäerzeit stammt, ergibt sich nicht nur aus dem neuen Gedanken eines Priesterkönigs (vgl. 1 Makk 14,41) und seiner Position an einer Nahtstelle zwischen den Psalmenbüchern – solche Argumente können leicht zirkulär sein, da die Interpretation die Datierung und die Datierung die Interpretation bestimmt –, sondern auch aus der Textüberlieferung: der Psalm fehlt in den Psalmensammlungen von Qumran!

Wie bereits in den Anmerkungen zum Alten Testament deutlich wurde, hält auch F. die Unterscheidung von Leib und Seele und die Aussicht auf ein Leben der Seele nach dem Tod für hellenistisch und unbiblich. Es ist ja richtig, dass biblischem Denken ein Dualismus mit einer Abwertung des Leibes fremd und der Blick auf den ganzen Menschen eigen ist. Dennoch sollte man zur Kenntnis nehmen, dass Jesus sagt: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können“ (Mt 10,28). Dem reuigen Schächer verheißt er: „Heute

noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Im Johannesevangelium wird noch deutlicher, dass das jetzt im Glauben empfangene Leben trotz des irdischen Todes keine Unterbrechung kennt (11,25). Dagegen bemerkt F. zu Mt 10,28: „Kein hellenistischer Leib-Seele-Dualismus. Die Seele sichert vielmehr die Kontinuität des Menschen bis zum Endgericht, in dem Gott sein Urteil über den wiederhergestellten ganzen Menschen spricht“ (S. 1394). Das ist zwar richtig, aber man sollte gegenüber einer Ganztodtheorie auch hinzufügen, dass die Seele sich nicht gleichsam in einem Tiefschlaf bis zum Endgericht befindet, sondern dass „die Seelen der Gerechten in Gottes Hand sind“ (Weish 3,1) und als unsere Fürsprecher leben. In der Einleitung seines Buch zur Eschatologie bekannte Joseph Ratzinger, dass er sich zuvor als einer der ersten dem Programm einer Enthellenisierung der Bibel verschrieben, nun aber gemerkt habe, dass dabei die Wahrheiten von den Letzten Dingen verloren gehen<sup>7</sup>.

Mehrmals bemerkt F. zu Worten Jesu: „Apokalyptisches Denken“ (zu Mt 6,20: S. 1387; zu 12,25: S. 1397; zu 19,16: S. 1411; zu 22,30.32: S. 1417). Selbst wenn man zugeben würde, dass die betreffenden Gedanken erst in der Apokalyptik des Frühjudentums entstanden wären<sup>8</sup>, so stellt sich immer noch die Gretchenfrage: bestätigen die Jesusworte diese Vorstellungen der Apokalyptik, oder muss der Exeget diese zeitbedingten Lehren aussondern? Wenn F. zum Jesuswort in Mt 10,5f schreibt: „Diese partikularistische Sicht entsprach durchaus dem Geist des Judentums zur Zeit Jesu“ (S. 1393), so wird er Jesus auch zutrauen, in den apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit befangen gewesen zu sein. Auch hier weiß sich offensichtlich der Kommentator als Fachmann der Religionsgeschichte nicht religiös gebunden, sondern auf dem höheren Standpunkt des vergleichenden Wissenschaftlers.

### **Die Testamentsworte über den Kelch**

Nicht weniger als bei der Spätdatierung der Evangelien staunt man über die Selbstverständlichkeit, wie von F. all die kritischen Auseinandersetzungen um die Übersetzung des *hypèr pollôn* in Mk 14,24 ignoriert werden, angefangen von der Arbeit *Pigullas*<sup>9</sup> im Jahr 1972 bis hin zum Brief der Gottesdienstkongregation im Jahr 2006 mit differenzierenden und ausgewogenen Argumenten für ein rechtes Verständnis des „für viele“ im Kontext der Kommunion im Opfer Christi, welche die allgemeine Heilswendung „für alle“ nicht ausschließt<sup>10</sup>. Es wurde darin aufgefordert, die wörtliche Übersetzung „für viele“ katechetisch zu erklären. Der Herder-Verlag veröffentlichte daraufhin eine Streitschrift der Reihe „Theologie kontrovers“: *Gestorben für*

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Johann Auer, Josef Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik IX), Regensburg 1978.

<sup>8</sup> Dieses literarische Genus wird aber in der Bibel und in den zwischentestamentlichen Schriften des Frühjudentums nicht als solches klassifiziert und abgegrenzt wie bei unseren neueren Schriftgelehrten. Schon bei Ezechiel, Sacharja und Daniel finden sich apokalyptische Vorstellungen und Bilder.

<sup>9</sup> W. PIGULLA, *Das für viele vergossene Blut*, MThZ 23 (1972) 72-82.

<sup>10</sup> Prot. Nr. 467/05/L vom 17. Oktober 2006.

wen? Zur Diskussion um das 'pro multis'<sup>11</sup> – mit vielen Stellungnahmen gegen die römische Anweisung, immerhin auch mit einem Beitrag von Helmut Hoping, welcher die Übersetzung „für viele“ rechtfertigt<sup>12</sup>. Aber unbeeindruckt von all den Auseinandersetzungen steht in der neuen „Erklärungsbibel“ des Herder-Verlags zu Mt 26,28 schlicht und einfach: „Für viele‘ d.h. für alle“ (S. 1425 – ebenso zu 1 Kor 11,23-25). Der angefügte Hinweis „Vgl. Jes 53,11f“ hilft dem Erklärung suchenden Bibelleser nicht weiter, denn dort wird das hebräische *rabbîm* richtig mit „viele“ übersetzt (in 53,12 allerdings gegen den masoretischen Text mit Artikel „der Vielen“). So wird die Zweigleisigkeit fortgeführt: hörte der Gläubige früher in der Kirche, dass das Blut des Kelches „für euch und für alle vergossen“ wird, und las zuhause in seiner Bibel „für viele“, so wird er in der Kirche nun das „für viele“ hören und in seiner Erklärungsbibel lesen: „Für viele‘ d.h. für alle“.

### Das Johannesevangelium

Zum Prolog vertritt F. die alte Theorie von einem ursprünglichen Lied, „dessen genaue Rekonstruktion (Grundbestand von 1-5.9-12.14-16 [sic!]) allerdings umstritten ist“ (S. 1508). Wenn sich eine Hypothese nicht bewährt, muss sie hinterfragt werden. Tatsächlich hat Ignace de la Potterie in detaillierten Studien längst nachgewiesen, dass der vorliegende Prolog (Joh 1,1-18) so durch Stichworte verzahnt und – mehr noch – thematisch geeint ist, dass sich die Verse 6-8,15 nicht herauslösen lassen (so sehr auf einen ersten Blick das Thema „Johannes“ nachträglich hinzugefügt erscheint). Der Text kreist in vier wachsenden und spiralförmig sich vertiefenden Ringen um das Thema der Offenbarung des göttlichen Wortes mit den Aspekten: Ursprung, Hervorgehen, Rezeption (Annahme bzw. Nicht-Annahme) und Gegenwart bzw. Gabe unter uns<sup>13</sup>. Unter all den Geschöpfen, die aus dem Wort hervorgehen (*pánta di autô egéneto*), welche in Ihm Leben sind und im Menschen Licht, geht hervor (*egéneto*) der Mensch Johannes als besonderer Zeuge des Lichtes. Die große Synthesedieses Prologs, die Einheit von Schöpfung und Heilsgeschichte als Offenbarung, wäre durch die Rekonstruktion eines „ursprünglichen Logos-Hymnus“ zerstört.

Gleich nach dem Prolog, in der Anmerkung zu 1,19, versteht es F., das gesamte Evangelium zu desavouieren: „Wenn der Evangelist hier wie anderswo indifferenziert (sic!) von ‘den Juden‘ spricht, bringt er damit seine distanzierte Haltung dem jüdischen Volk gegenüber zum Ausdruck, das für ihn die gottfeindliche Welt schlechthin repräsentiert (vgl. 15,18-16,4; 16,8-11; 19,11b)“ (S. 1508). Wie könnte das übereinstimmen mit der – trotz aller wechselvollen Geschichte und vielfältigen Versagens – bleibenden Hochschätzung des auserwählten Volkes: „Sie sind Israeliten, denen die Sohnschaft gehört, die Herrlich-

keit, die Bundesordnungen, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen; sie haben auch die Väter und aus ihnen stammt Christus dem Fleische nach, der über allen steht als Gott, hochgelobt in Ewigkeit. Amen“ (Röm 9,4f)? Eine antijüdische Haltung, wie sie F. dem Johannesevangelium unterstellt, könnte vor dem biblischen Zeugnis nicht bestehen und würde die Bibel selbst in gegensätzliche Teile auseinanderreißen. Dabei hätte F. selbst den Ansatz zum richtigen Verständnis: die „Juden“ in 1,19 sind natürlich nicht das jüdische Volk, welches da eine Gesandtschaft zu Johannes den Täufer sendet, sondern „es ist als offizielle Gesandtschaft vonseiten des Synedriums, der jüdischen Zentralbehörde, aufzufassen“ (ebd.).

Auch von Nikodemus weiß F. richtig anzumerken, dass „der Schriftgelehrte (V. 10) und Mitglied des Synedriums, der obersten politischen und religiösen Institution Palästinas, als solcher ein offizieller Vertreter des Judentums [ist], kein Ungläubiger“ (zu 3,1-12, S. 1511). Zusammen mit Josef von Arimathäa brachte auch Nikodemus Myrrhe und Aloe zum Begräbnis Jesu (19,38f), so dass selbst die offizielle Vertretung des Judentums Jesus nicht einstimmig verurteilt hatte, wohl aber mehrheitlich, und vor allem durch die entscheidende Stimme des Hohenpriesters (11,49f; 18,13f). Wenn F. für seine These einer „indifferenziert“ ablehnenden Haltung des Evangeliums gegenüber dem jüdischen Volk auch 19,11b anführt, so können mit dem Singular „derjenige hat die größere Schuld, der mich dir überliefert hat“ gerade nicht „die Juden“ gemeint sein, sondern vermutlich der Hohepriester oder vielleicht auch Judas. Wenn Josef von Arimathäa „aus Furcht vor den Juden“ nur im Geheimen ein Jünger Jesu war, dann nicht aus Furcht vor dem jüdischen Volk, sondern vor der Behörde. Das wird an anderen Stellen noch deutlicher: „Unter den Volksscharen war viel Gerede über Ihn ..., aber niemand wagte, in Freimut über Ihn zu reden wegen der Furcht vor den Juden“ (7,12). Hier ist ganz klar das Volk unterschieden von der offiziellen Behörde, so wie auch in 9,18 und 22 „die Juden“, die nicht glaubten und vor denen die Eltern des Blindgeborenen – selbst auch Juden! – Angst hatten, da letztere schon beschlossen hatten, jeden, der „Ihn“ als Christus bekennt, aus der Synagoge auszustoßen<sup>14</sup>. Auch die Ereignisse beim Prozess zeigen deutlich, dass mit „den Juden“ der Hohe Rat gemeint ist („die Gehilfen der Juden“ 18,22; der Rat des Kajaphas an „die Juden“ 18,14; die Antwort des Pilatus an „die Juden“, sie sollten Jesus zum Tod verurteilen 18,31 (auch 18,38). Von den 70 Vorkommnissen des Ausdrucks „die Juden“ im Johannesevangelium sind 31x die Autoritäten in Jerusalem gemeint.<sup>15</sup> Auch in 13,33 sind im Hinblick auf 7,33 nicht die Bewohner von Judäa gemeint, die von den Jüngern – mehrheitlich, aber nicht ausschließlich aus Galiläa – unterschieden werden, sondern die Hohenpriester und Pharisäer, die Gehilfen absandten,

<sup>11</sup> Hg. von M. STRIET, Freiburg 2007.

<sup>12</sup> Vgl. F. PROSINGER, *Zum aktuellen Stand der Diskussion „für viele / für alle“*, Theologisches 37 (2007) 123-130. DERS., *Das Blut des Bundes – vergossen für viele?* Siegburg 2007. M. HAUKE, „Für viele vergossen“. Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des *pro multis* in den Wandlungsworten, Augsburg <sup>2</sup>2012.

<sup>13</sup> I. DE LA POTTERIE, *Struttura letteraria del Prologo di S. Giovanni*, in DERS., *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, 31-57.

<sup>14</sup> Gegen das Zeugnis des Evangeliums bemerkt hierzu F., dass „man mit der Maßnahme kaum schon für die Zeit Jesu, sondern erst für die frühen Christengemeinden zu rechnen hat. Der Evangelist hat hier also zeitgenössische Verhältnisse im Blick“ (zu 9,22; S. 1526). Sollte es nicht schon vor dem Todesbeschluss Maßnahmen gegeben haben, die Bewegung um Jesus zu unterbinden?

<sup>15</sup> 2,18.20; 3,1; 5,10.15f.18; 7,11.13.15.35; 8,22.52.57; 9,18.22; 10,24.31.33; 11,8; 13,33; 18,12.14.31.38; 19,7.12.14.20; 19,38!; 20,19.

um Jesus festzunehmen (7,32). Im Gegensatz zu diesen wird vom Volk der Juden gesagt: „Aus der Menge glaubten viele an Ihn“ (7,31)<sup>16</sup>. Wenn öfter vom „Fest der Juden“ oder der „Reinigung der Juden“ die Rede ist (2,6.13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,42), dann ist dies entweder bereits aus dem Blick der neuen Ordnung, des wahren Osterlammes (1,29; 19,36) und des neuen Tempels (2,21) gesehen, oder im Blick auf die Festordnung des offiziellen Judentums gegenüber derjenigen der Essener.<sup>17</sup> Im Hinblick auf den Ausdruck „die Juden“ muss nämlich auch bedacht werden, dass seit der hierokratischen Herrschaft der Makabäer und Hasmonäer mit ihrer Verwicklung in die Politik und dem späteren Arrangement mit den ausländischen Machthabern sich eine offizielle Vertretung eines Judentums bildete, welches man nicht mit dem Volk Israel der vorausgegangenen Geschichte identifizieren darf, und das auch nicht alle Teile der Bevölkerung mit ihren verschiedenen religiösen Strömungen und Vereinigungen repräsentiert. Auch die Bezeichnung Nathanaels als „wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist“ (1,47) könnte ein Hinweis auf die bleibende Berufung des Zwölfstämme-Volkes sein im Unterschied zu einem offiziellen Judentum, welches von Hannas und Kajaphas repräsentiert wird.

Darüber hinaus repräsentieren im Johannesevangelium „die Juden“, das heißt die offizielle Vertretung des Judentums, der Hohepriester mit dem Synedrium, die ablehnende Welt. Auch das hätte F. richtig erkannt, da er zu Joh 15,18 schreibt: „Die ‚Welt‘ ist die ungläubige, hasserfüllte Menschheit, die den Gottgesandten abgelehnt hat“ (S. 1537). Wie im Prolog gezeigt, ist dies das Offenkundigwerden eines Widerstandes gegen das Licht (1,5) durch das Kommen des Lichtes in die Welt, in Sein Eigentum, wo Ihn die Seinen nicht aufnehmen. Es gibt ein Fehlverhalten, welches darin gipfelt, schließlich die Finsternis dem Licht vorzuziehen (3,19-21). Das ist die eigentliche Sünde, von dem das Johannesevangelium im Singular spricht: „Eure Sünde bleibt“ (9,41); „Jetzt haben sie keine Ausrede für ihre Sünde“ (15,22); „Ihr werdet in eurer Sünde sterben“ (8,21). Der vom Vater gesandte Paraklet wird der Welt bezeugen, dass es eine Sünde gibt, weil sie an das in die Welt gesandte Licht nicht geglaubt haben (16,8f). Von dieser einen und eigentlichen Sünde wird aber auch gesagt, dass Christus ist „das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (1,29). Wenn er von uns am Kreuz als das wahre Paschalamm erkannt wird (19,36) und wenn wir zu denen gehören, von denen geschrieben steht: „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben“ (19,37), das heißt in Reue erkennen, dass *wir* Ihn durchbohrt haben, dann wird in uns diese Sünde des Unglaubens und der Trennung aufgehoben. Ob wir letztlich und definitiv, auch in der Stunde des eigenen Todes, in diesem Blick des Heils vor dem Gerichtsthron des Kreuzes verharren, ist noch nicht entschieden. Die universale Bedeutung des Prozesses Jesu vor Pilatus bzw. des Pilatus vor Jesus wird im Evangelium vielfach angedeutet, vor allem in

19,13f, da Pilatus Jesus auf den Richterstuhl, den Lithostratos bzw. Gabbatha, setzt, am Rüsttag des Pascha, um die sechste Stunde, mit den Worten: „Seht da, euer König“<sup>18</sup>. Dass damals „zufällig“ Judas, Hannas, Kajaphas und Pilatus in den Gerichtsprozess verwickelt waren, bedeutet also nicht, daß wir auf sie herabschauen und über sie urteilen könnten. Sie vertreten diese Welt, deren Kinder auch wir sind bzw. waren und hoffentlich nicht mehr sein werden.

Diese hier kurz angedeutete durchaus nicht „indifferenzierte“ Sicht des Johannesevangeliums sollte zeigen, wie unberechtigt und destruktiv die Kolportierung eines Vorurteils gegen ein angeblich „antijüdisches“ Johannesevangelium ist, welches Bibel und Christentum desavouiert. Weiterhin unterstellt F. dem Evangelium in 5,24 (S. 1517) ein „dualistisches Denken“, obwohl er zu 1,5 die gottferne Welt richtig als diejenigen Menschen bestimmt, die sich dem in die Welt kommenden Logos verschließen (S. 1508), und 6,53f richtig als Aussagen gegen die Gnostiker erläutert (S. 1520). Schon der Prolog als Eingangsportal zum *Corpus Ioanneum* (auch 1 Joh 1,1-3) sollte die anti-gnostische und damit anti-dualistische Perspektive des Ganzen erkennen lassen. Auch die Unterstellung dualistischen Denkens disqualifiziert das Johannesevangelium in fundamentaler Weise als „unbiblisch“.

#### **Das Lukanische Doppelwerk**

Zu Lk 1-2 gibt es nur sehr wenige Anmerkungen. Zu 2,1: „Ein Zensus unter Quirinius fand erst 6 n. Chr. statt. Mt 2,1 folge wurde Jesus aber noch zu Lebzeiten Herodes' des Großen (gestorben 4 v.Chr.) geboren“ (S. 1464). Daraus könnte man entweder folgern, dass sich die Evangelisten widersprechen, oder das *prôtê* mit Genetiv ebenfalls korrekt übersetzen: „Die erste Aufschreibung vor der des Quirinius“<sup>19</sup>. Zum Retter-Titel in 2,11 bemerkt F.: „In der hellenistischen Welt für Götter, vergöttlichte Heroen oder politische Herrscher ausgiebig in Anspruch genommen, begegnet im NT für Gott und den Messias erst relativ spät“ (S. 1463). Dagegen weiß die Fachliteratur<sup>20</sup>, dass Lk 1-2 nicht aus der hellenistischen Welt, sondern aus der Septuaginta schöpft, wo der *sôtêr*-Titel 38x vorkommt. Seine hebräische Wurzel bildet den Namen „Jesus“ (der HERR rettet). Freilich wäre auch der Hinweis auf den zu Beginn der Perikope (2,1) erwähnten Kaiser Augustus sinnvoll gewesen, der sich als „Heiland der Welt“ (*sôtêr tou kôsmoû*) bezeichnete und durch seine Anmaßung, die ganze bewohnte Welt aufzuschreiben (man vergleiche denselben Frevel bei David in 2 Sam 24), und so gerade veranlasste, dass der wahre Heiland der Welt an dem Ort geboren werde, der dafür bestimmt war.

F. bemerkt zu Lk 4,4: „Die politische Herrschaft über die Ökumene – so Lukas – ist fest in der Hand des Teufels, dem sie

<sup>16</sup> Neutral oder positiv findet sich der Ausdruck „die Juden“ in 4,9.22; 11,19.31.33.36; 18,20.33; 18,36.39. Vom „König der Juden“ ist die Rede in 19,3.19.21.

<sup>17</sup> Vgl. B. PIXNER, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, hrsg. von Rainer Riesner, Gießen 1991, 340. E. RUCKSTUHL, *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu II*. Teil, SNTU 11 (1986), 112-115.

<sup>18</sup> I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Roma 1999.

<sup>19</sup> Dieser Zensus war als Anlass zum Widerstand der Zelotenbewegung in aller Gedächtnis.

<sup>20</sup> R. LAURENTIN, *Vangeli de la Infanzia di Cristo. Egesesi e semiotica*, Cinisello Balsamo <sup>3</sup>1989. J.A. FITZMEYR, *The Gospel according to Luke I-IX* (Anchor Bible 28).



von Gott übergeben wurde“ (S.1468<sup>21</sup>). Welches Gottesbild wird hier dem Evangelium unterstellt: Gott übergibt dem Teufel die Herrschaft über die Welt!? Dagegen ist zu sagen: gerade bei Lukas kommt in den Gerichtsprozessen vor Pilatus, Felix und Festus zum Ausdruck, dass die politische Autorität respektiert wird. Sowohl das Evangelium als auch die Apostelgeschichte sind einer Persönlichkeit des politischen Lebens gewidmet, der „Exzellenz“ Theophilus. Wie ist dann aber die Aussage des Versuchers in Lk 4,4 zu verstehen, dass ihm die Macht über die Reiche der Erde übergeben worden ist? Man könnte erklären, dass dies eine Aussage des „Vaters der Lüge“ (Joh 8,44) sei. Aber in seiner Antwort bestreitet der Herr nicht eine *faktische* Herrschaft oder Verfügungsgewalt, sondern weist auf das Gebot der Anbetung (Lk 4,8)<sup>22</sup>. Außerdem wäre eine Lüge ohne einen Wahrheitskern keine wirkliche Versuchung. Nachdem es unsinnig ist, mit F. anzunehmen, dass Gott die Welt in die Hand des Teufels übergeben habe, sollte man eher darüber nachdenken, ob nicht der Mensch dafür verantwortlich sein könnte. Freilich zeigt sich die Welt in der gegenwärtigen Situation *de facto* dem Menschen derart vorgegeben, dass solch ein Gedanke abwegig erscheint. Aber aus der göttlichen Offenbarung erfahren wir, dass dies weder ursprünglich noch letztendlich so war bzw. sein wird. Adam wird in Weish 10,1 *patēr kósmou* („Vater des Kosmos“) genannt. Das entspricht Gen 1,26.28 und Ps 8,7: die Welt wurde dem Menschen anvertraut. Nachdem sich der Mensch aber in die Hörigkeit der Schlange begeben hat (Gen 3), kann der Versucher zwar nicht *de iure*, aber doch *de facto* sagen, diese Welt sei ihm übergeben worden. Dabei gilt es zu bedenken – wie schon zu Gen 1-3 mit einem Zitat von *Romano Guardini* angesprochen –, dass die von Gott gemeinte Welt nicht einfach vorgesetzt, sondern zugesprochen ist und erst in der Begegnung die eigentliche Welt wird. Diese Begegnung eröffnet den Zusammenwurf (*sym-bolon*), in der sich die Symbolik der Schöpfung erschließt. Nachdem sich aber der *diá-bolos* (Durcheinanderwerfer) mit seiner ganz anderen Hörigkeit (Gen 3,3) zwischen diese Begegnung des Offenbarens im Hören des Logos durch alle Geschöpfen getreten ist, lebt der Mensch nicht mehr in der ursprünglichen Welt Gottes, sondern einer Welt, die erfüllt ist von Augenlust, Fleischeslust und Aufblähung des Lebens, wie Johannes schreibt und ausdrücklich hinzufügt, dass *diese* Welt nicht vom Vater stammt (1 Joh 2,16). – Der ursprünglichen Stellung des Menschen im Kosmos entspricht in der Ordnung der Erlösung, dass Abraham in Röm 4,13 als Erbe des Kosmos bezeichnet wird.

Nach F. hat auch ‚Lk‘ Jesusworte erfunden. Zu den erschütternden Worten Jesu über Jerusalem in Lk 19,41-44 bemerkt F.: „Der Verfasser blickt auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 zurück“ (S. 1496)! Es gilt ja für F. auch von Lukas: „Die Identität des bei Paulus erwähnten Lukas mit dem Evangelisten wird aber heute aus guten Gründen bestritten (vor allem wegen der Widersprüche zwischen den Angaben der Apg und der Paulusbriefe sowie dem Fehlen der für Paulus typischen Rechtfertigungslehre)“ (S.1461). Dass in der Apostelgeschichte ab 16,10

mit dem Aufbruch von Troas der „Wir-Bericht“ beginnt, Lukas also als Begleiter des Paulus berichtet, wird in den Anmerkungen übergangen.

Für eine Datierung der synoptischen Evangelien vor der Zerstörung Jerusalems spricht nach wie vor der Schluss der Apostelgeschichte: sie endet mit dem Ende des zweijährigen Hausarrestes des heiligen Paulus in Rom, also etwa im Jahr 61 oder 62. Im Kommentar zeigt sich eine gewisse Verlegenheit: „Die Formulierung (‘zwei volle Jahre’) legt die Annahme nahe, dass Lukas um das weitere Schicksal des Paulus weiß, m.a.W.: um das (unmittelbar?) auf eine Zweijahresfrist folgende gewaltsame Ende des Apostels in Zusammenhang mit der Christenverfolgung unter Kaiser Nero zu Beginn der Sechzigerjahre“ (S. 1596). Diese Verfolgung war aber nicht unmittelbar danach, sondern einige Jahre später: „Unter Nero dürfte er den Märtyrertod erlitten haben (64 oder 67 n. Chr.)“ (S. 1597). Angeblich wird darüber in der Apostelgeschichte „auf Grund ihrer Zielsetzung nicht berichtet“ (ebd.). Diese „darf nicht als eine ‘erste Kirchengeschichte’ missverstanden werden ... Der Verfasser hat sie zweifellos als Erbauungs- und Werbeschrift angelegt, die den Siegeslauf des unverfälschten Evangeliums unter Gottes Führung bis an die Grenzen der Erde zeigen soll“ (S. 1550). Dagegen kann man einwenden, dass in der Apostelgeschichte durchaus auch von Spannungen, Rückschlägen und auch vom Martyrium des Stephanus und des Jakobus die Rede ist. Im Anschluss an die Voraussage: „Ich werde ihm zeigen, wie vieler um meines Namens willen leiden muss“ (Apg 9,16) hätte ein Bericht von der Hinrichtung des Apostels, wenn sie schon stattgefunden hätte, wohl nicht gefehlt, da sie dann ohnehin allgemein bekannt gewesen wäre. Die naheliegende Erklärung des offenen Endes der Apostelgeschichte mit der Entlassung des Paulus ist nach wie vor, dass der Bericht zu diesem Zeitpunkt beendet und Theophilus übergeben wurde (Apg 1,1). Dann ist aber das zuvor geschriebene Evangelium ebenfalls nicht später als um das Jahr 60 entstanden.

### Die „echten“ Paulusbriefe

Man konnte erwarten, dass nun auch Paulus ein dualistisches, hellenistisches, die ursprüngliche Botschaft Jesu verfälschendes Denken unterstellt werden würde. Aber hier gibt es eine positive Überraschung: F. begegnet Paulus mit jener Sympathie, die ein sinnvolles Verständnis und eine gute Erläuterung der Texte ermöglicht. Manche Formulierungen im Kommentar zum Römerbrief sind sogar ausgesprochen gut: zu 1,18-32 „Die Heiden haben die Welt vergöttlicht und die Götter verweltlicht“; zu 3,24: „Gerechtesprochen ist der Sünder nicht allein seiner Schuld ledig, sondern in die wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott aufgenommen“ (gegen die lutherische Imputationslehre!); zu 3,28: „Sind hier grundsätzlich alle menschlichen *Gesetzleistungen* in den Blick genommen, so ist doch nicht gesagt, dass der Mensch *allein* durch den Glauben gerechtfertigt wird. Es gibt auch die Werke des Glaubens (vgl. Gal 5,6; 1 Thess 1,3)“;<sup>23</sup> zu 5,1: „Freilich gilt es die so fixierte Rechtfertigung

<sup>21</sup> Weiß der durchschnittliche Bibelleser, dass mit Ökumene die gesamte bewohnte Welt bezeichnet wird?

<sup>22</sup> Leider übersetzt auch die Herder-Bibel hier „huldigen“.

<sup>23</sup> In diesem Sinn führt auch der Kommentar zum Jakobusbrief aus: „... nur scheinbar gegen die Lehre des Paulus gerichtet“ (S. 1772) – damit hätte sich F. den Doktorhut verdient, den Martin Luther jenem

von nun an auch – im Glauben – durchzuhalten“; zu 5,12: „... weil alle sündigten, d.h. durch ihr Sündigen das ihnen von Adam her zukommende Sündenwesen vollzogen“<sup>24</sup>; zu 5,17 (welches oft für eine Allerlösungslehre in Anspruch genommen wird): „Nimmt der erste Versteil die ganze unter der Todesherrschaft der Sünde stehende Menschheit in den Blick, so der zweite die Gläubigen, d.h. jene, die sich auf die allen eröffnete Gnade tatsächlich auch einlassen“; zu 6,6: „Unter ‘Sündenleib’ versteht Paulus die der Sünde verfallene leibliche Wirklichkeit des ‘alten Menschen’, die in der Taufe ‘vernichtet’ worden ist“ (also nicht gnostisch-dualistisch!); zu 7,15-24: „... der Mensch bestreitet sich selbst in seiner Geschöpflichkeit – eine Daseinsanalyse, wie sie in dieser Klarheit und Schärfe freilich nur im Licht Christi möglich ist“. Sogar bei missverständlichen Stellen wie 9,13 erleichtert F. das Verständnis: „‘Lieben’ – ‘hassen’: hier so viel wie ‘vorziehen’ – ‘zurücksetzen’ / ‘nicht lieben’.“ Man sieht, wie viel an der Sympathie liegt, mit der man einem Autor begegnet!

Dennoch wird auch hier der heilige Text unnötig kritisiert, vor allem bei den beiden Reizthemen „Frauen“ und „Satan“. In Röm 16,1 ist nach F. „ein weiblicher Diakon bezeugt“ (S. 1623) – die Leser von *Theologisches* wissen, dass sich so eine Behauptung über alle Diskussionen und Differenzierungen plump hinwegsetzt<sup>25</sup>. Auch in 1 Tim 3,11 sieht F. Diakoninnen: da nicht von den Frauen der Diakone gesprochen wird, sondern von *den* Frauen, handle es sich „aller Wahrscheinlichkeit nach... um weibliche Amtsträger, Diakoninnen also“ (S. 1726). Das steht zwar nicht da, wird aber unterstellt. Den sich daraus ergebenden Widerspruch zu 1 Tim 2,9-12 löst F. so: „Offensichtlich hat der Verfasser seine Forderung nach Ausschluss der Frauen von verantwortlichen Tätigkeiten in der Gemeinde (vgl. 2,9-12) noch nicht durchsetzen können“ (ebd.). Dass all das mit *ex-egetischer*, den Text zu Wort kommen lassender Deutung nichts zu tun hat, sondern ein *eis-egetisches* Hineintragen aktueller innerkirchlicher Politik und Polemik in den Text ist, ist so offensichtlich wie die noch zu besprechende Antipathie des Kommentators gegenüber den Pastoralbriefen.<sup>26</sup> Zu 2 Tim 3,6 wirft er seinem „Pseudo-Paulus“ vor, „den Einfluss von Frauen in seinen Gemeinden zurückzudrängen ... Die Frauen, die hier abgewertet werden, waren allem Anschein nach ganz normale Christinnen“ (S.1736f). Und zu 3,7: „Die Polemik richtet sich gegen jene Frauen, die dem Idealbild des Verfassers nicht entsprechen [wollen] (vgl. 1 Tim 5,13), sondern durchaus bereit sind, Leitungs- und Verkündigungsfunktionen in der Gemeinde wahrzu-

nehmen“ (S. 1737). Sowohl „das Idealbild des Verfassers“ als auch die Bereitschaft dieser Frauen gehen nicht aus dem Text hervor und sind in einer zirkulären Argumentation nach den Vorstellungen der Kirchenvolksbegehren rekonstruiert.

Das andere Reizthema, das Verwirrung stiftet, ist der *diá-bolos* oder Satan. Im 3. Teil dieser Rezension wurde zu Ijob 1,6 bereits der unangemessene Kommentar F.s zur Figur Satans, kritisiert. Auch zu Röm 16,20 bemerkt er: „Zunächst und ursprünglich Ankläger in der israelitischen Rechtspraxis... schließlich zum Gegenspieler Gottes avanciert“ (S. 1624). Zu 1 Kor 5,5 unterstellt er Gott, dem Satan „Gewalt über den Tod“ (vgl. Heb 2,14) verliehen zu haben (S. 1632<sup>27</sup> – natürlich ist davon in Heb 2,14 keine Rede, und jedes Kind sollte aus Gen 3 wissen, auf welche Weise sich der Versucher die Gewalt über den Tod erschlichen hat (vgl. auch Röm 5,12; 6,23; Weish 2,24). Zu 1 Kor 8,5 bemerkt F.: „Wie seine Zeitgenossen aus Juden- und Heidentum rechnet Paulus durchaus mit der Existenz dämonischer (vgl. 10,20f; Röm 8,38f) Mächte“ (S. 1637) – man sollte hinzufügen: wie die gesamte Bibel von Gen 3,1 bis Offb 20,7-10; 21,8 (noch nicht zuvor in Gen 1-2 und danach in Offb 21-22 nicht mehr).

Zu 1 Kor 10,20 meint F. dass die Ablehnung, an heidnischen Opfermahlzeiten teilzunehmen, in Widerspruch stünde zu 8,10 (S. 1640). Anstatt nun 8,10 so zu deuten, dass der skrupulöse Christ, der den starken Christen das (auf dem Markt verkaufte) Opferfleisch essen sieht, diesen ‘im Geist’ im Götzentempel zu Tisch liegen sieht, meint F., 10,23 – 11,1 wirke „wie ein erst redaktionell in den Briefzusammenhang eingeschobener Fremdkörper ... – möglicherweise aus dem sogenannten ‘Vorbrief’ (vgl.5,9) stammende Passage“ (ebd.). Das sind billige Lösungen, und die Schwierigkeit kommt daher, dass der ganze Bereich in die Mythologie verbannt wird, anstatt zu unterscheiden, dass dämonische Mächte und Gewalten dann tatsächlich in Erscheinung treten, wenn sich jemand ihrem Einfluss öffnet oder gar weicht, ansonsten aber weder über Gegenstände noch über Personen verfügen können. Paulus weiß beides: „Alle Götter der Heiden sind Nichtse“ (Ps 96,5 TM) und „Alle Götter der Heiden sind Dämonen“ (Ps 95,5 LXX). Zu Offb 12,3-4a schreibt F.: „Der in V.9 mit dem Teufel identifizierte ‘große Drache’ ist aus religionsgeschichtlicher Sicht ein später Nachfahr des aus alttestamentlichen Texten als Repräsentant des Bösen bekannten mythischen Seeungeheuers Leviatan“ (S. 1833). Wenn man nicht auf die repräsentierte Wirklichkeit blickt, sondern bei den Bildern verweilt und religionsgeschichtlich vergleicht, kann man sich leicht lustig machen und von einem „späten Nachfahr“ sprechen (zu Offb 13,1-12 schreibt er vom „bestialischen Quartett“ S. 1834). Da F. die Erwähnung Satans in der Bibel in den Bereich der Mythologie verweist, wird in diesen Schriftstellen auch das Gottesbild mythologisch ausgelegt: so zu Lk 4,4, zu 1 Kor 5,5 und zu Offb 13,5-7, wo angeblich Gott selbst dem Satan Macht verleiht. Aber gerade damit hat sich der *diá-bolos* durch die Hintertüre wieder eingeschlichen – und zwar in den Kommentar selbst, in welchem er als Mythologumenon abgetan worden ist.

geben wollte, der den „Widerspruch“ zwischen Paulus und Jakobus auflösen könne.

<sup>24</sup> Hier wird die Lehre von der Erbsünde gewahrt, ohne das *in quo omnes peccaverunt* der Vulgata gegen das *eph' hô(i)* des griechischen Textes auszuspielen.

<sup>25</sup> M. HAUKE, *Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakonat der Frau*, THEOLOGISCHES 42 (2012) 309-320.

<sup>26</sup> Da F. dem „echten“ Paulus mit mehr Sympathie begegnet, meint er, 1 Kor 14,33b-36 wäre ein „späterer Einschub“ (S. 1647)! Der angebliche Widerspruch zu 11,4f lässt sich leicht lösen, wenn man den besonderen Charakter der liturgischen Versammlung bedenkt.

<sup>27</sup> So eine Vorstellung gibt es im Mythos von Ugarit, wo Ilu dem Motu die Macht über das Totenreich übergibt.

## „Deuteropaulinische Briefe“

Zwar ist das Wissen um den *auctor primarius*, den Heiligen Geist, wichtiger als die Identifikation des *auctor secundarius*, des menschlichen Hagiographen – obwohl diese immerhin einen zusätzlichen Schlüssel zum Verständnis bieten kann. Sicher würde sich auch der durchschnittliche und unvoreingenommene Bibelleser wenigstens einen kleinen Hinweis wünschen, welches die „guten Gründe“ sind, warum „die Autorschaft verneint werden darf“ (S. 1702), „wie die neutestamentliche Forschung nachgewiesen hat“ (S. 1684). Und wie soll man sich konkret vorstellen, dass ein unbekannter Autor, vom Heiligen Geist inspiriert, etwa 15 Jahre nach den echten Paulusbriefen in demselben Umfeld der Provinz Asia und Achaia einen Brief in Umlauf bringt und etwa dem Bischof von Ephesus oder Kolossä zukommen lässt, der da im Briefkopf 6 Jahre nach der Enthauptung des Paulus in Rom reklamiert: „Ich, Paulus, der Gefangene im Herrn“, und am Ende auch noch versichert: „Der Gruß stammt von mir, von meiner, des Paulus Hand. Denkt an meine Fesseln! Die Gnade sei mit Euch“ (Kol 4,18).

Es könnte ja sein, dass der Bischof von Kolossä, eventuell der in 1,7 erwähnte Epaphras, einige Jahre nach dem Heimgang des heiligen Paulus in seiner Not mit den Irrlehrern, die ihre Philosophie auf die Elemente des Kosmos aufbauten, sich im Gebet an seinen Lehrer im Himmel wandte, wonach er nicht nur vom Heiligen Geist, sondern auch vom Geist des heiligen Paulus inspiriert und – wie auch immer – von ihm autorisiert wurde, diesen Brief zu schreiben. Wie aber unter dieser Voraussetzung jene erwähnten Philosophen einen plötzlich auftauchenden „echten“ Paulusbrief akzeptieren konnten, müsste freilich plausibel gemacht werden. Die unaufgeklärt mitschwingende Einbildung, nur wir „moderne Menschen“ würden die Echtheit religiöser Phänomene und Proklamationen kritisch hinterfragen, wird jenen Philosophen aus Kolossä sicherlich nicht gerecht. Selbst wenn die Unterschrift durch eine besondere Offenbarung autorisiert wäre, müsste sie auch den irdischen Kriterien standhalten. Wenn wir aber umgekehrt von der naheliegenderen Annahme ausgehen, dass die Briefe von dem stammen, dessen Urheberschaft sie reklamieren: warum sollte Paulus nicht während seines zweijährigen Hausarrestes in Rom (siehe Apg 18,30) an die von ihm gegründeten Ortskirchen Briefe geschrieben haben? Warum sollte darin nicht ein „anderer“ Paulus zum Vorschein kommen als der polemische Kämpfer an vorderster Front, etwa der geradezu explodierende Paulus im Galaterbrief? Dabei kann der „alte“ Paulus auch wieder auftauchen, wie etwa in Phil 3,2ff. Aber ansonsten: herrscht nicht im Philipper- und im Epheserbrief dieselbe Gelassenheit dessen, der da in seinen Fesseln schreibt? Fände sich im Philipperbrief nicht ein unbestreitbar paulinisches Selbstzeugnis, verbunden mit seinem persönlichen Ringen um die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus (3,4-9), so hätten die Fachleute wohl auch diesen Brief auf Grund seiner Nähe zu Epheser- und Kolosserbrief zu den Deuteropaulinen verbannt. Und warum muss man eine nicht bezugte Gefangenschaft in Ephesus postulieren, um die als paulinisch anzuerkennenden Briefe an die Philipper und an Philemon von den übrigen Gefangenschaftsbriefen abzuheben (zu Phil 1,30: S. 1697; zu Phlm: S. 1746)?

Wenn es um das „Eingemachte“ geht, die genuin paulinische Botschaft und die Theologie, so dürfte man jedenfalls durch die Hypothese einer Pseudoepigraphie keinerlei Zwiespalt in das *Corpus Paulinum* hineinbringen. Philippe Rolland, der bedeutende Straßburger Paulusexegete, sagte dem Rezensenten vor vielen Jahren: „Man sagt, der Epheserbrief sei nicht von Paulus – ich

finde in ihm jedenfalls die Synthese der gesamten Paulinischen Theologie“. Im Kommentar F.s zu den „Deuteropaulinen“ wird diese Übereinstimmung an manchen Stellen übersehen. Zu Eph 1,5 bemerkt er, dass der Begriff „Sohnschaft“ aus der griechischen Rechtssprache entnommen sei, nicht aber dass er in den paulinischen Hauptbriefen an zentraler Stelle steht: Röm 8,15.23<sup>28</sup>; Gal 4,5. „Zum Teufel als dem großen Widersacher“ in Eph 4,27 verweist F. auf die Pastoralbriefe (S. 1691), nicht aber auf die älteren Paulusbriefe (Röm, 1 Kor, 1 Thess). Zu Kol 1,18 meint er, Paulus habe „mehr oder weniger nur die Ortsgemeinde im Blick“, während der „Autor des Kol“ auf die allgemeine, universale Kirche blicken würde (S. 1704) – was aber in derselben Weise bereits in Röm 12,3-8 und 1 Kor 12,12-28 geschieht. Zu Kol 2,12 schreibt F. „Anders als im Römerbrief, wo der Getaufte Anteil an der Auferstehung erst in der Zukunft gewinnen wird, ist hier gesagt, dass der Christ seine Vollendung grundsätzlich schon erreicht hat“ (S. 1706). Dagegen wird im Röm 6,4f in fast identischer Formulierung die Anteilnahme am neuen Leben in Christus gelehrt und im ganzen Brief durch das wiederholte *nyni* („jetzt“: 3,12; 6,7; 7,6; *nün* 5,9.11; 8,1) hervorgehoben. – Immerhin begegnet F. den angeblich um 70 n.Chr. von irgendeinem Paulusschüler geschriebenen Briefen an die Epheser und die Kolosser noch weitgehend mit derselben Sympathie wie den älteren Paulusbriefen.

## Pastoralbriefe

Dies ändert sich grundlegend bei den Pastoralbriefen. Hier ist die auch von F. vertretene Fiktion, dass in der dritten Generation, „um 100 nach Christus“ (S. 1720) ein unbekannter Autor fiktiv im Namen des Apostels Paulus an Timotheus bzw. Titus einen Brief schreiben lässt, der in den Auseinandersetzungen seiner „Gemeinde“ Klärung schaffen soll. Ohne einen solchen Vorschlag von vornherein abzuweisen, darf man doch eine Erklärung erwarten, wie dabei die Wahrhaftigkeit einer zumindest geistigen Autorisierung durch Paulus, und die Seriosität, mehr noch die Heiligkeit der inspirierten Schrift gewahrt bleibt – ganz abgesehen von einer auch innerweltlich nachvollziehbaren historischen Wahrscheinlichkeit. Die „dritte Generation“ bedeutet ja nicht, dass inzwischen alle Vorfahren in der Wüste umgekommen wären und nun die Vergangenheit frei erfunden werden könnte. Als Student der Theologie ließ sich der Rezensent von dessen Großvater (Jahrgang 1887) ausführlich die alltäglichen und auch außerordentlichen Ereignisse im München der Prinzregentenzeit, also von vor inzwischen über 100 Jahren berichten (etwa Besuche bei Karl May im Gefängnis). Irenäus von Lyon konnte noch zu Beginn des 3. Jahrhunderts davon berichten, was ihm sein Lehrer Polykarp von Smyrna von dessen Gesprächen mit dem Apostel Johannes sagte! Bei den Pastoralbriefen lägen nach der Annahme einer Pseudoepigraphie nur 50 Jahre zwischen der Erzählzeit und der erzählten Zeit: hätte im Umfeld

<sup>28</sup> Die Anmerkung zu Röm 8,15f erkennt hierbei den tieferen Zusammenhang, wie er noch deutlicher in Gal 4,5f zum Ausdruck kommt: wir haben nicht nur „ein vertrauensvolles Gottesverhältnis, wie es auch Jesus zu Eigen war (vgl. Mk 14,36)“ (S. 1612), sondern dürfen an dem einmaligen und exklusiven Geist des Sohnes teilnehmen.



der Ortskirchen von Rom, Korinth, Ephesus oder Kreta auch nur *eine* glaubwürdige Person bezeugt, dass Titus niemals nach Dalmatien reiste oder Bischof von Kreta war (nach F. besteht ein Widerspruch zwischen der in 2 Tim 4,10 erwähnten Reise nach Dalmatien und seiner Sendung nach Kreta in Tit 1,5- S. 1738), mehr noch, dass so manche in den Pastoralbriefen erwähnte Personen nie gelebt haben („Der bereits in 1 Tim 1,20 genannte ‘Alexander’ ist hier wie dort wohl kaum als eine konkrete historische Gestalt aufzufassen“ – S. 1738), so wäre es um die Fiktion geschehen. Und damals gab es in diesen „Gemeinden“ sicher nicht nur fromme alte Frauen, die jede himmlische Botschaft, oder auch einen plötzlich aufgetauchten „echten Paulusbrief“ für bare Münze nahmen, sondern eben jene in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer, die sich ihren Einfluss auf die christlichen Ortskirchen sicher nicht durch ein leicht widerlegbares „fiktives Schreiben“ (S. 1722) nehmen ließen. Wenn etwa F. zu 1 Tim 5,23 bemerkt: „Keine biographisch verwertbare Notiz, wenngleich ‘Timotheus’ angesprochen ist“ (S. 1728), so müsste er doch erklären, warum der Pseudoepigraph das Risiko eingeht, dass seine Fiktion entlarvt werden kann. Hier konnte F. noch eine Stoßrichtung gegen die den Weingenuss ablehnenden Gnostiker anführen, aber wozu all die persönlichen Mitteilungen in 2 Tim 4,9-21? F. bemerkt dazu: „Um biographisch getreue Überlieferungen handelt es sich bei diesen Notizen nicht“ (S. 1738); und: „Ob es sich bei den hier Genannten, sonst aber nicht im Neuen Testament Erwähnten, um konkrete geschichtliche Personen handelt, muss nach all dem, was über den Umgang des Autors mit biographischen und topographischen Daten gesagt worden ist, zumindest zweifelhaft bleiben“ (S. 1739). Hier wie auch sonst wechseln vorsichtige Formulierungen „zumindest zweifelhaft“, „heute wird allgemein angenommen“ (S. 1720), „darf ihre Autorschaft mit guten Gründen verneint werden“ (S. 1702) mit kategorischen Behauptungen: „... wie die neutestamentliche Wissenschaft nachgewiesen hat“ (S. 1685 - und dies ausgerechnet beim Epheserbrief!). „Weshalb gerade ‘Kreta’ als – zweifellos fiktiver – Ort der pastoralen Wirksamkeit des ‘Titus’ gewählt wurde, ist nicht recht einsichtig“<sup>29</sup>. Da die Bibel kein Märchenbuch ist, sondern von Ereignissen mit wirklichen Personen berichten will, nochmals die Frage: konnte sich in Kreta um das Jahr 110 niemand mehr erinnern, ob Titus 50 Jahre zuvor dort als Bischof gewirkt hat oder nicht? Oder soll man sich „Kreta“ als eine abgeschiedene Insel ohne Kontakt zur Außenwelt vorstellen? Wären, wie F. zu Tit 3,12-13 schreibt, „alle biographischen, topographischen und sonstigen Angaben... fiktiv und dienen zunächst dazu, dem pseudoepigraphischen Schreiben den Eindruck von Authentizität zu verleihen“ (S. 1744), so wäre ein solches Unternehmen *sine fundamento in re* mit Sicherheit kontraproduktiv gewesen.

Natürlich fallen auch dem Rezensenten so manche Unterschiede zu den älteren Paulusbriefen auf. Das mag an den äußeren Umständen liegen, sowie an der impulsiven und vielschichtigen Art des Paulus. F. fragt sich zu 1 Tim 4,21, „wie sich V.21b mit der Klage des Apostels über seine Verlassenheit (vgl. 4,10f) verträgt“ (S. 1739). Hier könnte ein Einblick in die impulsive Art des Paulus im Galaterbrief antworten: „Einen anderen aber

von den Aposteln sah ich durchaus nicht ... außer Jakobus“ (1,19 nach P<sup>31</sup>). Wenn er klagt, von „allen“ verlassen zu sein, und „alle“ Kreter als Lügner bezeichnet, so ist das nicht mathematisch exakt, sondern *cum grano salis* zu nehmen. Aber auch hier geht es nicht um historische Details, sondern um die theologische Beurteilung einer Quelle der göttlichen Offenbarung.

Wie schon in der „Frauenfrage“ gesehen, präsentiert F. die Situation in den „Gemeinden“ der Pastoralbriefe als einen Abfall von den ursprünglichen Idealen. Zur Mahnung an die Reichen in 1 Tim 6,17-19 meint F., sie stehe „in eklatantem Widerspruch zur Botschaft Jesu“ (S. 1731), anstatt zwischen pastoralem Rat und evangelischem Ideal zu unterscheiden. Schuld sei die Kirche selbst, die nun als Institution mit Monopolansprüchen auf die gesunde und wahre Lehre das Charisma der Gemeindeunterdrückt. So heißt es explizit zu 1 Tim 3,15: „Nicht mehr von ‘Gemeinde’ ist hier die Rede, sondern von der Institution Kirche als Garantin des Heils und der Hüterin der Wahrheit, d.h. des rechten Glaubens“ (S. 1726 – somit bestätigt sich der bereits in Teil 2 geäußerte Vorbehalt gegen die Übersetzung und die Kommentierung mit dem Vorzugswort „Gemeinde“). Diese Charakterisierung der Kirche ist negativ gemeint, als autoritär und gegen die Freiheit des „Glaubens“ gerichtet. Der Kommentar zu 1 Petr 1,8 beschreibt diesen Glauben so: „Ein Wagnis, kennt weder Sicherheit noch Beweise“ (S. 1782)<sup>30</sup>. „Pauschale Polemik trifft alle, die sich nicht widerspruchslos der Autorität des Gemeindeleiters unterstellen“ (S.1742 zu Tit 1,10-11), so polemisiert F. und fügt dem Text in Tit 1,15 vom unreinen Verstand hinzu: „Insofern er sich der Autorität der Gemeindeleitung nicht mehr unterordnet“ (ebd.). So wird das Bild einer autoritären „Amtskirche“ unterstellt: „Der Verfasser... hält in der gegenwärtigen Situation der Gemeinden im Einflussbereich der Pastoralbriefe ein rigoroses Vorgehen gegen die Abweichler für gerechtfertigt“ (zu Tit 1,12-13; S. 1742). Zugleich dient gemäß F.s Kommentar zu Tit 3,8 und 3,9 die Rede von der „gesunden Lehre“ und dem „zuverlässigen Wort“ dazu, „die Autorität des Gemeindeleiters ... zu betonen“ (S. 1744): „die Verkündigung „der wahren Lehre“, die ihn allen Diskutierens enthebt“ (zu 2 Tim 2,15, S. 1735). Auch hier transportiert der Kommentar die aktuelle Polemik: schon damals begann die Dekadenz des Frühkatholizismus, der Wahrheitsanspruch des Evangeliums, der sich dem Dialogprozessentgegenstellt ...

### Hebräerbrief

Die neue Erklärungsbibel, nach dem Werbeblatt des Herder-Verlags „auf dem neuesten Stand der Forschung“, repristiniert in der Einleitung zum Hebräerbrief (S. 1749) den Vorschlag einer Struktur des Hebräerbriefes von *W. Nauck*<sup>31</sup>, nach welchem auf Grund einer angeblichen Inklusion ein erster Teil (1,1-4,13) das „Wort Gottes“ zum Thema hat, ein zweiter Teil (4,14-10,18) Christus als den wahren Hohenpriester und ein dritter Teil das praktische Leben in treuem, beharrlichem Glauben

<sup>30</sup> Dass dies nicht dem biblischen „glauben“ entspricht, sollte klar sein. Vgl. F. PROSINGER, *Was heißt glauben?* in: <http://www.kath-info.de/glauben.html>

<sup>31</sup> Aufgegriffen in: W.G. KÜMMEL, *Einleitung zum Neuen Testament*, Heidelberg 1963.

<sup>29</sup> S. 1741 – wenn etwas „nicht recht einsichtig“ ist, dann sollte man das „zweifellos fiktiv“ doch hinterfragen!

(10,19-13,21). Diese Einteilung muss seit der eingehenden Untersuchung von *Albert Vanhoye* im Jahr 1963 als widerlegt und überholt gelten.<sup>32</sup> Dort wird der Vorschlag von *Naucks* als eines jener Beispiele angeführt, in denen auf Grund eines einzigen Kriteriums ein Abschnitt abgegrenzt und sein Thema definiert wird – hier eine „Inklusion“ durch das Sprechen Gottes in 1,1 und das Wort Gottes in 4,13. Andere Vorschläge berücksichtigen nur den Wechsel des literarischen Genus (doktrinär oder paränetisch), das typische Vokabular, die Stichwortverbindungen, oder die (eventuell konzentrische oder parallele) Symmetrie. – Dagegen konnte *Vanhoye* zeigen, wie im Hebräerbrief erst die Kombination all dieser Kriterien zu einem überzeugenden Ergebnis führt.

„Der Redeeingang benennt als Hauptthema des Hebr das letzte, alle früheren Offenbarungen überlieferte Wort Gottes“, so meint F. zu 1,1-3 (S. 1751). Aber nach den Gesetzen der antiken Rhetorik holt die Einleitung lediglich weit aus, um schließlich die Aufmerksamkeit auf ein besonderes Thema zu lenken<sup>33</sup> – hier zunächst auf den „Namen“ des Sohnes. Dieser wird erklärt durch die bekannte Lehre von der ewigen Sohnschaft (Kap 1) und der Menschwerdung und Erniedrigung im Leiden (Kap 2,5-18 – man vergleiche Phil 2,6-11!). Damit werden die beiden Eigenschaften genannt, welche Jesus als Hohenpriester, als Mittler zwischen Gott und Mensch, auszeichnen: ausgestattet mit Autorität<sup>34</sup> und Mitleiden. Da das Priestertum bis dahin an eine bestimmte Abstammung und an rituelle Vollzüge gebunden war, wurde Jesus – weder aus dem Stamm Levi noch im Tempel amtierend – noch nie als Priester bezeichnet. Somit erklärt der Diskurs etwas Neues, und das ist sein wirkliches Hauptthema. Schon in 3,1 beginnt diese Darlegung: eingesetzt mit Autorität (*pistós* 3,1-4,14 mit deutlicher Inklusion) und ausgestattet mit mitleidender Solidarität (4,15-5,10 – Inklusion *archiereús*).

Die Struktur von *W. Klauck, Kümmel* und in deren Nachfolge der Herder-Erklärungsbibel ist typisch protestantisch: eine Konzentration auf das Thema „Wort Gottes“ (1,1-4,13) und die Erledigung des Priestertums als ein uns abgenommenes einmaliges Ersatzopfer (4,14–10,18). Aber die Darlegung des Priestertums beginnt bereits in 3,1, angekündigt in 2,17 mit *zwei* Eigenschaften, die der Dynamik des Mittler-Seins entsprechen und uns in ein Werk der Versöhnung und Verwandlung mitnehmen und daran teilnehmen lassen – was im zentralen Hauptteil in *drei* Schritten dargelegt wird, angekündigt in 5,9f und ausgeführt in 7,1 – 10,18. Die einzelnen Teile III,1 (7,1-28), Teil III,2 (8,1- 9,28) und Teil III,3 (10,1-18) sind jeweils bis ins kleinste Detail konzentrisch strukturiert und zielen auf die zentrale Aussage in 9,11-14 (also nicht 8,1-13 ist der Höhepunkt, wie F. auf S. 1749 meint, sondern dort wird der Hauptpunkt, *kephálaion*, erst angekündigt).

Die Aufschlüsselung der Struktur ermöglicht, den Gedankengang, das vom Autor Gemeinte exakt nachzuvollziehen und ei-

nige Irrtümer in F.s Anmerkungen zu widerlegen. Im Teil 2 dieser Rezension wurde schon im Abschnitt „Bundesschluss und Bundesblut“ gezeigt, dass F. in seinen Anmerkungen zu Ex 4,24-26 und Ex 24 mit seiner religionsgeschichtlichen Sicht an der biblischen Bedeutung des Ausgießens des Blutes an den Altar oder eine zu konsekrierende Person vorbeigeht. Deshalb muss er jetzt den Ausführungen in Hebr 9,18-22 unterstellen, „den der Vertragsbesiegelung dienenden ursprünglichen Verpflichtungsritus in einen allumfassenden Entsühnungsritus“ (S. 1762) umzuinterpretieren, und verkennt somit die gesamtbiblische Sicht der Sühne durch das Blut (vgl. Lev 17,11)<sup>35</sup>. Weiterhin meint F. zu 10,22 irrtümlich, „das von Haus aus kultisch verstandene ‘Hinzutreten’ ist hier in einem umfassenden, den christlichen Lebensvollzug als ganzen einbeziehenden Sinn zu verstehen“ (S. 1764). Dagegen konnte *Vanhoye* zeigen, dass dem *pros-érchesthai*<sup>36</sup> als Teilnahme am priesterlichen Werk Christi nun zwar über das bloß Kultische hinaus ein wesentlich existentieller Aspekt eignet, die kultische Dimension aber bestehen bleibt. Auch F.s Bemerkung zu 8,7-12 zeigt, dass er diese neue Verbindung von Kult, Bund und existentieller Hingabe seiner selbst (9,11-14) nicht sieht. Er meint, die „fundamentale Kritik am Sinaibund“ (S. 1760) stünde gegen die Intention von Jer 31,31-34. Aber eben diese Kritik findet sich wörtlich in Jer 31,32 und wurde dort von F. nicht richtig bewertet<sup>37</sup>. Auch hier werden, entgegen dem biblischen Text, wesentliche gesamtbiblische Zusammenhänge in falscher Kritik auseinandergerissen und in angebliche Gegensätze gestellt.

Die Auseinandersetzung um ein rechtes Verständnis spitzt sich zu in der Anmerkung F.s zu Hebr 13,9-10: „... wir haben einen Altar, von dem jene zu essen nicht die Vollmacht haben, die dem Zelt dienen“. Er schreibt: „Möglicherweise dienen diese Verse der Abwehr eines falschen, vom hellenistischen Mysterienmahl beeinflussten Eucharistieverständnisses, jedenfalls eines kultisch-sakramentalen Essens, das eine Anteilnahme am sündentilgenden Selbstopfer Christi (dafür steht ‘Altar’) gewährleisten soll. Die Adressaten scheinen mit derlei Praktiken zu sympathisieren. Christen (‘die dem Zelt dienen’, vgl. 8,2; 9,11) sind sie freilich nicht erlaubt. Einer Opferwiederholung wie am Versöhnungstag bedarf es nicht. Das Kreuzesgeschehen von Golgota hat die Erlösung ein für alle Mal bewirkt“ (S. 1770f). Dass „Altar“ hier nicht einen sichtbaren Altar meint, auf dem ein Opfer dargebracht wird, behaupten all jene christlichen Bekenntnisgemeinschaften, welche eben keinen solchen Altar haben. Dagegen kann man argumentieren, dass ein rein geistig

<sup>32</sup> A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1963 u. 1976. *Homilie für haltbedürftige Christen*, Regensburg 1981.

<sup>33</sup> QUINTILIAN: *propositio versus finem exordii*.

<sup>34</sup> *pistós* dürfte hier nicht als „treu“, sondern muss mit „glaubwürdig“ übersetzt werden, wie die Darlegung in Kap. 3 zeigt.

<sup>35</sup> Nach *Hartmut Gese* ist der Sühnegeranke das einigende Band der gesamten Bibel – siehe: P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992, 138. F. wundert sich, dass in 7,27 vom „täglichen“ Sündopfer im Zusammenhang mit dem Versöhnungstag die Rede ist (S. 1759). Nun, zumindest seit frühjüdischer Zeit bildet das Blut der Beschneidung, das Blut des Paschaopfers und das Blut des Versöhnungstages zusammen mit dem täglichen Tamídropfer ein System der Sühne, durch das Israel vor Gott bestehen kann.

<sup>36</sup> Neben 10,22 auch in 4,16; 7,25; 10,1; 11,6; 12,18.22. Vgl. A. VANHOYE, *Vivere nella nuova alleanza*, Roma 1995, 133-200.

<sup>37</sup> Siehe Teil 3 dieser Rezension: *Das Buch Jeremia und die Verbindung zum Neuen Bund* (THEOLOGISCHES 9/10, 2012).

verstandener Altar, „das sündentilgende Selbstopfer Christi“, keine sakralrechtlichen Sanktionen impliziert („Vollmacht haben, zu essen“) – im Gegenteil: davon sollten ja alle essen! Nur wenn Altar gegen Altar steht, das Essen von diesem und das Dienen an jenem, ist die Aussage verständlich. *Thysia* ist nicht *thysia*, das vollzogene oder sich vollziehende Opfer, sondern die „Schlachtstätte“<sup>38</sup> – wogegen man freilich einwenden könnte, dass auch *hilastèrion* in Röm 3,25 in übertragenem, geistigem Sinn verstanden wird.

Aber über all das hinaus schlägt F. eine, wie es scheint, neue und originelle Interpretation vor. „Die dem Zelt dienen“ wären demnach die Christen selbst. Sie dürfen nicht meinen, durch ein sakramentales Essen am „Altar“ des sündentilgenden Selbstopfers Christi teilnehmen zu sollen. Diese These stellt eine gewaltige Herausforderung dar, steht sie doch diametral gegen 1 Kor 11,16 und letztlich auch gegen die Aufforderung Christi, seinen geopfert Leib zu essen und sein ausgegossenes Blut zu trinken (Mk 24,22-24; 1 Kor 11,25f) – und wir sollten diese Herausforderung ernst nehmen, da man sich ja auch schon gewundert hat, warum im Hebräerbrief nichts von der Eucharistie erwähnt wird.<sup>39</sup> Wir gehen also der Frage nach, ob mit denjenigen, „die dem Zelt dienen“, die Christen gemeint sind. F. verweist auf 8,2 und 9,11, wo von dem neuen, nicht von Menschenhand gemachten Zelt die Rede ist. In 10,19 wird es als der neue, lebendige Weg durch den Vorhang hindurch, durch sein (Opfer-)Fleisch, bezeichnet (*sarx* hier wie in Joh 6 in pascha-eucharistischem Kontext). Zwei Mal ist in diesem Zusammenhang auch vom kultischen Dienen (*latreiein*) die Rede: aber hier ist jeweils der zugehörige Dativ nicht das Zelt oder ein äußerer Gegenstand, sondern *theô(i) zôntiin* 9,14 („dem lebendigen Gott“ – Fokus der gesamten Ausführung in 9,11-14) bzw. *tô(i) theô(i)* in 12,28. Dagegen ist das *latreiein* im alten Zelt (8,5; 9,8) bezogen auf „Gaben und Opfer“ (9,9 und 10,2) und in 8,5 ausdrücklich auf das Zelt, dem Vorbild und Schatten. Während also die *latreia* im neuen Zelt wesentlich durch die innere personale Beziehung geprägt ist („der lebendige Gott“ 9,14; „der lebendige Weg“ 10,19), bezieht sich der Kult im alten Zelt vornehmlich auf die äußeren Riten: das bedeutet „dem Zelt dienen“<sup>40</sup>! Die freilich originelle, aber auch abenteuerliche Interpretation F.s erweist sich somit als verfehlt, und verfehlt ist es sicher auch, in den kurzen Anmerkungen zu einer Bibelübersetzung solche Thesen vorzuschlagen. Immerhin wäre da – abgesehen von den biblischen Zeugnissen einer kultisch-sakramentalen Anteilnahme am Selbstopfer Christi – auch die Lehre der

Kirche von der wiederholten Opferdarbringung widerlegt (nicht das Opfer Christi wird „wiederholt“, sondern die Darbringung desselben durch die Kirche), wie sie das Konzil von Trient, das Zweite Vatikanische Konzil und selbst – wenn auch nicht in der gewünschten Deutlichkeit – das Messbuch von 1970 zum Ausdruck bringt<sup>41</sup>.

Somit stimmt auch die folgende Ansicht F.s nicht: „De facto war zur Entstehungszeit des Hebr mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n.Chr. der jüdische Opferkult schon erloschen“ (S. 1763). Nach 13,10 bestand noch die Möglichkeit, dem Zelt zu dienen. In 8,13 heißt es von der alten Kultordnung: „Was veraltet ist und vergeist, ist dem Verschwinden nahe“ – vielleicht zeichnete sich um die Mitte der 60-er Jahre ein jüdisch-römischer Krieg schon ab oder die Christen erinnerten sich gar an eine Prophezeiung Christi! Aber wäre der alte Kult schon verschwunden, so gäbe es keinen Grund, dies zu verschweigen. Die nach 13,10 folgenden Ausführungen wollen offensichtlich das Fernbleiben vom Opferkult im Tempel begründen. Dass, wie F. zu 13,11-12 schreibt, „Jesu Sterben ‘außerhalb des Tores’... kein kultisches Geschehen [war]“ (S. 1771), verkennt die gesamte Argumentation des Diskurses. – Hierzu noch eine „kleine“ Ungenauigkeit im Kommentar zu Apg 3,1: die Apostel gingen um die neunte Stunde in den Tempel zum Gebet hinauf, nicht „zur Stunde des täglichen Abendopfers“, wie F. bemerkt (S. 1554 – Num 28,4 spricht von den Abendstunden). Das tägliche Opfer am Morgen und am Abend, das Tamidopfer, wurde durch das Opfer Christi aufgehoben.

#### **Die Soteriologie und das Todesverständnis Christi**

Damit kommen wir auf den neuralgischen Punkt, an dem sich die Geister scheiden. Es geht um das Opfer Christi und damit um das Werk unserer Erlösung. Zu 1 Joh 2,2 „Er selbst ist die Sühne für unsere Sünden“ schreibt F.: „Vgl. auch die alttestamentlichen Opferintentionen, v.a. das Sühneritual des Versöhnungstages (vgl. Lev 16), das sich als Deutemodell für Jesu Tod im Sinne eines Selbstopfers des Hohenpriesters Christus anbot (Hebr 9), wenn gleich es in Jesu ureigenem Leidens- und Todesverständnis keinen Rückhalt findet“ (S. 1798). Dann wäre die Aussage in Mk 10,45 Jesus nachträglich in den Mund gelegt worden: „Der Menschensohn ist nämlich nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen, und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele.“ Damit zusammenhängend wären auch die Worte über Brot und Wein nicht von Jesus gesprochen, die Worte vom hingegebenen Leib und vom zur Sühne ausgegossenen Blut. Da aber an diesen den Seinen anvertrauten Opfergaben – systematisch gesehen – die Gründung der Kirche in ihrem eigentlichen Ursprung und Zentrum gelegen ist<sup>42</sup>, wäre die Kirche als Institution in Frage gestellt (Ziegenaus: „wäre höchstens ein Jesu-Gedächtnis-Verein“). Mehr noch: man könnte die Worte des Credo „*qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis*“ nicht mehr mit Überzeugung sprechen.

<sup>38</sup> So übersetzt M. BUBER das hebräische *mizbeah*. *thysia* steht 23x im NT immer als Stätte des Kultes; 424x im AT, soweit zu sehen, selbst bei den Propheten und in der Weisheitsliteratur nie im übertragenen Sinn.

<sup>39</sup> Zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Opfer des Melchisedek – dagegen aber schon O. KUSS, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes*, MüThZ 7 (1956) 233-271 (243). Er verweist auf folgende Parallelen: Heb 6,4 - Joh 6,31; Heb 10,3 - 1Kor 11,24f; Heb 10,10 - Mk 14,22; Heb 10,20 - Kol 1,22.

<sup>40</sup> Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass auch dort die personale Beziehung ausgedrückt werden sollte und ersehnt wurde – aber der wirkliche Zugang hat sich erst durch das Opfer des vollendeten und vollendenden Gehorsams in Christus eröffnet.

<sup>41</sup> Vgl. P. CANTONI, *Novus Ordo Missae e fede cattolica*, Genova 1988 ([http://www.opusmariae.it/libro\\_novusordo.pdf](http://www.opusmariae.it/libro_novusordo.pdf))

<sup>42</sup> A. ZIEGENAUS, *Kirche - Stiftung Jesu Christi*, in W. BRANDMÜLLER (Hrsg.), *Mysterium Kirche*, Aachen 1996, 41-61.



In der Exegese findet die These F.s von Jesu ureigenem Leidens- und Todesverständnis keinen Rückhalt mehr. Das hat R. Pesch schon im Jahr 1978 gezeigt<sup>43</sup>, und A. Weihs ausführlich (700 Seiten!) unter Berücksichtigung der bekannten literarkritischen Aspekte (Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte) in Bezug auf das Markusevangelium: das ganze Evangelium mündet mit den drei Leidensvoraussagen auf dem Weg nach Jerusalem in die Verbindung von Mk 10,45 mit demselben Kelch, den die Jünger zu trinken aufgefordert sind (10,39), in das Abendmahlsgeschehen mit dem Kelch seines für viele ausgegossenen Blutes (14,24) und die Passion mit dem Kelch des Ölbergleidens (14,36).<sup>44</sup> Diese Grundstruktur des Evangeliums lässt sich nicht als späterer Zusatz herauslösen. Man kann natürlich auch der Ansicht sein, dass das Ganze eine bloße Erfindung sei. Das ist dann aber keine exegetische Analyse, sondern eine weltanschauliche Vorentscheidung. Eine Aussage darüber, was Jesu „ureigenes“ Leidens- und Todesverständnis war, wäre dann aber reine Willkür. Die biblischen Aus-

sagen zum Sühnetod Jesu verbindet F. mit einem mythologischen, irrationalen Gottesbild. Zu Mt 20,22 (// Mk 10,39) schreibt er: „Angespielt ist auf den Zornbecher Gottes... Jesus nimmt das Gericht Gottes stellvertretend für die Sünder auf sich“ (S. 1412 – in Wahrheit ist vom Kelch des Leidens die Rede und davon, dass dieser gerade nicht stellvertretend abgenommen, sondern mitgetrunken werden soll!)<sup>45</sup>. Zu Gal 3,13: „Als Gekreuzigter steht auch Christus unter dem Fluch (Dtn 21,23) – freilich mit dem Unterschied, dass er den auf *uns* lastenden Fluch (vgl. 3,10) stellvertretend übernommen hat“ (S. 1678 – auch hier wird ein mythologisches Gottesbild unterstellt, ein Gott, der seinen Fluch auf ein Ersatzopfer ablädt; in Wahrheit ist nur vom Fluch des Gesetzes die Rede, welches sich damit *ad absurdum* führt)<sup>46</sup>. Wenn F. das Bild des geschlachteten Lammes in Offb 5,6 richtig erklärt als „Bild für Christus, dessen Selbsthingabe am Kreuz als Opfertod begriffen wird“ (S. 1824), so ist das für ihn offensichtlich die Ansicht einer „johanneischen Schule“ (S. 1796), die keine geschichtliche Wahrheit beanspruchen kann. „Der vierte Evangelist bekundet noch weniger historisches Interesse als die Synoptiker“ (so F. zu Joh 13,3-5, S. 1533)<sup>47</sup>.

Wenn Theologen wie *Johannes Franzkowiak*, ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter am Katholischen Bibelwerk in Stuttgart, eventuell an einer katholischen Liturgiefeier teilnehmen und, sei es am Ambo oder im Kirchenschiff, sagen: „Wort des lebendigen Gottes!“ – „Dank sei Gott!“, dann aber im Hörsaal oder in Veröffentlichungen dasselbe Wort als ein rein menschliches zersetzender Kritik aussetzen, so zerstört diese Zweigleisigkeit die Glaubwürdigkeit kirchlichen Lebens.

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

<sup>43</sup> R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*. QD 80, Freiburg 1978.

<sup>44</sup> A. WEIHS, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium*, Würzburg 2003. Zum Kelch: 146; 161f; 510f.

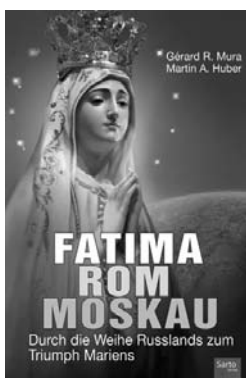
<sup>45</sup> F. PROSINGER, ... *damit sie geheiligt seien in Wahrheit. Wie wir erlöst werden – Eine biblische Betrachtung*, Siegburg 2009, 48.

<sup>46</sup> Ebd. 102f.

<sup>47</sup> Man vergleiche dagegen die archäologischen Bestätigungen, besonders zum Johannesevangelium, in: B. PIXNER, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1991.

MANFRED HAUKE

## Die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens in der Botschaft von Fatima



GÉRARD R. MURA – MARTIN A. HUBER

**Fatima – Rom – Moskau**

Durch die Weihe Russlands zum Triumph Mariens

Sarto Verlag, Stuttgart 2010

224 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-932691-68-3, 496 Seiten

mit einem zusätzlichen Bildteil (94 Abbildungen), 29,90 EUR

*Die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens als Ziel*

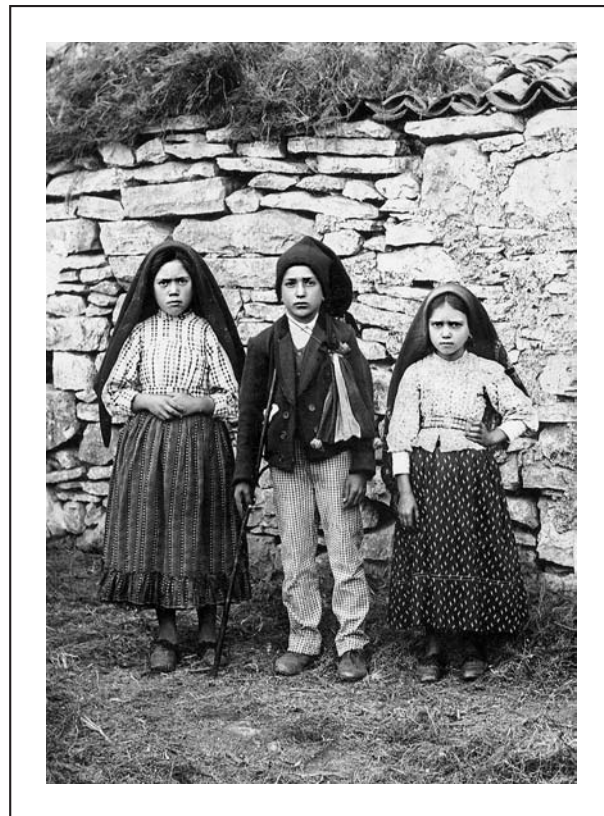
Über die Botschaft von Fatima gibt es im deutschen Sprachraum relativ wenig Literatur, die sich auf wissenschaftlichem Niveau mit den einschlägigen Fragen beschäftigt. Zu begrüßen ist darum die Veröffentlichung eines umfangreichen Bandes, der Papst Benedikt XVI. gewidmet ist (S. 7). Die Verfasser sind zwei Patres der Piusbruderschaft, Gérard Mura und Martin Huber; das Vorwort stammt von Bischof Bernard Fellay, dem Generaloberen der Bruderschaft (S. 14).

„Möge ... dieses Buch dazu beitragen, das Kommen des Tages zu beschleunigen, an dem der Heilige Vater in Vereinigung mit allen Bischöfen der Welt Russland dem Unbefleckten Herzen Mariens weihen wird – in der Form, wie es in der Botschaft von Fatima erbeten wurde“ (S. 15). Mit diesem Wunsch nehmen die Autoren des vorliegenden Werkes das Anliegen auf, das die Seherin Lucia dos Santos niederschrieb; dabei nimmt sie Bezug auf die Erscheinung der Gottesmutter in Fatima am 13. Juli 1917 (S. 91f), aber auch auf eine Vision der Dreifaltigkeit und der heiligsten Jungfrau in Tuy am 13. Juni 1929: „Es ist der Augenblick gekommen, in dem Gott den Heiligen Vater bittet, in Vereinigung mit allen Bischöfen der Welt, die Weihe Russlands an mein Unbeflecktes Herz vorzunehmen. Er verspricht, es durch dieses Mittel zu retten“ (S. 484). 1941 brachte Lucia den zweiten Teil des Geheimnisses von Fatima zu Papier, wo die in Tuy geäußerte Bitte schon vorbereitet wird: Gott wird „die Welt wegen ihrer Verbrechen strafen durch Krieg, Hungersnot und Verfolgungen des Heiligen Vaters. Um das zu verhindern, werde ich kommen und die Weihe Russlands an mein Unbeflecktes Herz zu verlangen und die Sühnekommunion am ersten Samstag des Monats. Wenn man meine Bitten erfüllt, wird sich Russland bekehren und es wird Friede sein. Wenn nicht, so wird es [Russland] seine Irrtümer in der Welt verbreiten und Kriege und Verfolgungen der Kirche hervorrufen. Die Guten werden gemartert werden; der Heilige Vater wird viel zu leiden haben, mehrere Nationen werden vernichtet werden ... [hier folgt das dritte Geheimnis]. Am Ende wird mein Unbeflecktes Herz triumphieren. Der Heilige Vater wird mir Russland, das sich bekehren wird, weihen, und der Welt wird eine gewisse Zeit des Friedens geschenkt werden“ (S. 91f).

### **Geschichtstheologische Verbindungen**

Eine erste kürzere Version des Werkes erschien in deutscher Sprache bereits 1999, aus der Feder von P. Gérard Mura; sie wurde von P. Martin Huber erweitert und 2005 auf Spanisch veröffentlicht. Die nun vorliegende deutsche Ausgabe wurde auf den neuesten Stand gebracht. Die beiden Autoren verarbeiten dabei unter anderem ein wichtiges dreibändiges französisches Werk über Fatima, in dem zahlreiche Dokumente enthalten sind, die im deutschen Sprachraum nur schwer zugänglich sind (Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima*, I-III, 1986). Die Einleitung (Kapitel 1) bringt einen kurzen Überblick zum Geschehen von Fatima (S. 16-29). Ein zweites Kapitel widmet sich dem geschichtlichen Kontext der Ereignisse (S. 30-102). Mit dem Hinweis auf die Jahreszahlen 1517 (Thesen Martin Luthers), 1717 (Gründung der Freimaurerei) und 1917 (russische Oktoberrevolution) skizzieren die Autoren den Abfall von der Kirche, von Christus und von Gott (S. 30-60). Die Vorbereitung dieses Verfallsprozesses wird angedeutet mit der Jahreszahl 1317, dem Beginn der literarischen Wirksamkeit Wilhelm von Ockhams, eines der Begründer des Nominalismus. „Ockham stellt ... die Wende zum modernen Philosophieren dar, welches die wahre Metaphysik (Seinswissenschaft) und die Erkenntnistheorie in Frage stellt und somit auch die Voraussetzungen des Offenbarungsglaubens unterminiert“ (S. 45). Als Grund der gegenwärtigen Krise sehen die Autoren das „Einbrechen protestantischer, freimaurerischer und kommunistischer Ideen in die Kirche“ (S. 49-58).

Mit den Marienerscheinungen in der Rue du Bac (1830), in La Salette (1846) und Pontmain (1871) habe die Gottesmutter den geistigen Widerstand gegen die Irrtümer des Kommunismus



*Die drei Seherkinder: Lucia, Francisco und Jacinta, 1917*

vorbereitet (S. 60-69). Interessant scheint der Hinweis auf die Revolutionen von 1830, 1848 und 1871 (Pariser Kommune): „Vor jeder dieser drei großen Revolutionen erschien Maria, die Hilfe der Christen, und nannte als Schutzmittel Gebet und Buße ...“ (S. 68). Erwähnt wird auch die Christusvision der hl. Margareta Maria Alacoque (17. Juni 1689), wonach der König von Frankreich sich selbst und sein Land dem Heiligsten Herzen Jesu weihen sollte. Ludwig XIV. hat sich dieser Bitte verweigert. In der Vision ist auch vom Jesuitenorden die Rede, der diese Botschaft dem König übermitteln sollte. Christus „versprach große Gnaden und Segnungen, wenn sie diesen Auftrag erfüllen würden, für den gegenteiligen Fall aber Strafe“ (S. 71). „Die Strafe hierfür war entsetzlich: der Ruin des bis dahin blühenden Ordens nach nur wenigen Jahrzehnten“, bis hin zur Auflösung durch Papst Klemens XIV. im Jahre 1773 (S. 71, Anm. 91). Sr. Lucia nimmt auf diese Erfahrungen Bezug in einem Brief an ihren Bischof (29.8.1931): „Lass meine Diener wissen: da sie dem Beispiel des Königs von Frankreich folgen und die Ausführung meiner Bitte verschieben, werden sie ihm auch im Unglück folgen. Es wird niemals zu spät sein, um zu Jesus und Maria seine Zuflucht zu nehmen“ (S. 71). Genau 100 Jahre nach der Christusvision der hl. Margareta Maria, am 17. Juni 1789, mit der Erhebung des Dritten Standes gegen den König, begann die Französische Revolution (S. 71f).

Die Gefahr der kommunistischen Ideologie ist auch nach dem Fall der Berliner Mauer 1989 noch nicht überwunden, denn die kulturelle Revolution des Marxismus ist nach wie vor wirksam (S. 76-91), beispielsweise im Einfluss der Frankfurter Schule sowie in der von der Europäischen Gemeinschaft verordneten Ideologie des „Gender-Mainstreaming“ (S. 87).

## *Erfordernisse für die Weihe Russlands*

Herausgestellt wird dann der zweite Teil des Geheimnisses von Fatima, das für das Pontifikat Pius XI. den Beginn eines neuen Krieges voraussagt (S. 91-98). Der Zweite Weltkrieg begann erst ein halbes Jahr nach dem Tode Pius' XI., wurde aber bereits durch den Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich (1938) vorbereitet, wie Sr. Lucia hervorhebt (darüber hinaus könnte man auf den Spanischen Bürgerkrieg hinweisen, der schon ein Vorspiel Weltkrieges war). Mura und Huber betonen: Da Pius XI. den ihm (1937) vorgetragenen Wunsch der Weihe Russlands nicht ernst nahm, sei er mitverantwortlich für den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges (S. 95). Dargestellt werden sodann, auf Grund der Äußerungen Sr. Lucias, fünf Erfordernisse für die Weihe Russlands: (1) Russland muss das eigentliche Objekt der Weihe sein, (2) sie ist vom Heiligen Vater anzuordnen und von allen katholischen Bischöfen der Welt vorzunehmen, (3) sie muss einen „feierlichen und weltweit öffentlichen Charakter haben“, (4) es braucht dabei „einen Akt der Sühne und der Wiedergutmachung für die Beleidigungen des Unbefleckten Herzens Mariä“, (5) die Andacht der fünf Herz-Mariä-Samstage ist offiziell zu fördern (S. 100f).

## *Die Haltung der Päpste von Pius XI. bis zu Johannes Paul II.*

Das dritte Kapitel beschreibt im Einzelnen die „Hemmnisse für die vollständige Weihe an Maria“ (S. 103-173). Zuerst behandelt werden besondere Schwierigkeiten für einzelne Päpste (S. 103-132). Papst Pius XII. hat am 31. Oktober und am 8. Dezember 1942 die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens geweiht. Dies geschah auch unter dem Einfluss der portugiesischen Seligen Alexandrina da Costa, die seit 1935 diese Bitte äußerte, woraufhin sich 1938 die portugiesischen Bischöfe an den Heiligen Vater wandten (S. 104f). Die von Sr. Lucia geäußerte Bitte an Pius XII. um die Weihe Russlands wurde nicht berücksichtigt. Der päpstliche Weiheakt war, wie die Seherin ausführte, „unvollständig“ (S. 109). Am 7. Juli 1952 weihte dann Pius XII. die Völker Russlands dem Unbefleckten Herzen Mariens, wandte sich dafür aber nicht an alle Bischöfe der Welt, erwähnte nicht die Herz-Mariä-Sühnesamstage und gab der Weihe nicht das nötige öffentliche Gewicht (S. 109-111).

Johannes XXIII. nützte nicht die Chance zur Weihe auf dem von ihm einberufenen Zweiten Vatikanischen Konzil und veröffentlichte nicht das „dritte Geheimnis“ (S. 111f). Das Zweite Vatikanische Konzil wäre die ideale Gelegenheit gewesen für die Weihe Russlands von Seiten aller Bischöfe an das Unbefleckte Herz Mariens (vgl. S. 125). Als Paul VI. am 21. November 1964 den Titel „Mutter der Kirche“ proklamierte, nahm er auch eine Weihe der Kirche und des Konzils an das Unbefleckte Herz Mariens vor. Weiter ging er nicht, vielleicht mit Rücksicht auf den Widerstand von Kardinal Bea sowie deutscher und französischer Bischöfe (S. 112-114).

Von der Weihe der Welt durch Johannes Paul II. am 13. Mai 1982 konnte man nach einer schriftlichen Äußerung Sr. Lucias „gewisse Wohltaten erwarten, nicht aber die Bekehrung Russlands“ (S. 115). Die Weihe am 16. Oktober 1983, während der Weltbischofssynode, ist ebenso zu beurteilen. Erst mit dem kollegialen Weiheakt vom 25. März 1984, bei dem die Bedeutung Russlands angedeutet wurde, „war der Papst den Forderungen Mariens einen Schritt näher gekommen“ (S. 119). Damit unternahm er das, was ihm in der Situation möglich schien, ohne damit zu erfüllen, was der von Sr. Lucia übermittelte Auftrag ver-

langt (vgl. S. 120f). 1989 und 1990 habe es mehrere gefälschte Briefe gegeben, nach denen Sr. Lucia behauptet haben soll, mit dem am 25. März 1984 vorgenommenen Weiheakt hätte der Heilige Vater den Forderungen ULF von Fatima entsprochen. Mura und Huber bringen plausible Argumente dafür, dass diese Briefe apokryph sind (S. 121-126). Interessant ist dabei der Hinweis auf den möglichen Einfluss Kardinal Casarolis, des „Chefarchitekten der Vatikanischen Ostpolitik“ (vgl. S. 127, Anm. 202). „Die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens steht noch immer aus“ (S. 129). Nach den Aussagen von Sr. Lucia (18.8.1940) benutzt Gott die Verschiebung des Zeitpunkts der Weihe, „um seine Gerechtigkeit auszuüben, indem er die Welt für ihre vielen Sünden bestraft, um sie auf eine vollständigere Rückkehr zu ihm vorzubereiten“ (S. 130).

Eigens behandelt werden die Motive, warum die (vollständige) Weihe noch nicht vollzogen worden ist (S. 154-173). Dafür verantwortlich sei die Ostpolitik von Pius XI., Johannes XXIII. und Paul VI. (S. 153-159). Die diplomatischen Rücksichten Pius' XII. werden eigens behandelt (S. 162-165). Auch die „Ökumene unter Johannes Paul II.“ wird kritisiert (S. 160-162). Als einflussreichster Opponent der Russlandweihe wird der flämische Jesuit Edouard Dhanis herausgestellt, auf den die fragwürdige Unterscheidung zwischen „Fatima I“ (1917) und „Fatima II“ (die Botschaften an Sr. Lucia in Pontevedra, 1925, und Tuy, 1929) zurückgeht; dessen Weigerung, sich über die geschichtlichen Fakten hinreichend zu orientieren, ist bemerkenswert (S. 165-172).

## *Theologische Folgen der Weihe*

Die Schwierigkeiten selbst der marianischen Päpste Pius XII. und Johannes Paul II., die Weihe Russlands in der von Sr. Lucia angegebenen Form vorzunehmen, stellen die Frage nach dem Sinn einer solchen Handlung (vgl. S. 132-154). Warum knüpfte Gott die Rettung der Welt an eine so unscheinbare Tat? (S. 132) Als ersten Grund dafür nennen Mura und Huber: „Die Geringfügigkeit der Weihe soll die machtvolle Wirkkraft Mariens bei der Bekehrung Russlands deutlich machen“ (S. 133). Ansichtig werde dabei „die universelle Gnadenmatterschaft Mariens“ (ibd.). Ein zweiter Grund sei die innere Verbindung der Weihe Russlands mit einer Verurteilung des Kommunismus, die das Konzil nicht habe vornehmen wollen (S. 134). Fragwürdig scheint hier die Auffassung der Autoren, die verlangte Weihe hätte auch „die notwendige Korrektur der theologischen Ansichten der neueren Päpste“ verlangt, „die auf der progressistischen Linie liegen“ (S. 134). Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. als „Progressisten“ hinzustellen, scheint doch wohl etwas gewagt. Es ist zwar richtig, dass auf dem Konzil der Kommunismus nicht formell verurteilt wurde; man kann auch darüber streiten, ob eine solche diplomatische Haltung richtig war; aber es konnte auch kein vernünftiger Zweifel daran sein, dass die Kirche die marxistische Ideologie ablehnt. Immerhin wird in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt in einer Fußnote die Enzyklika Pius' XI. „Divini Redemptoris“ genannt, die den kommunistischen Atheismus verurteilt (Gaudium et spes 21).

Fragwürdig scheint auch die pauschale Deutung, wonach die Weihe im Sinne von Fatima „die Lehre des Ökumenismus“ „zurückweist“ (S. 136). Richtig ist freilich die Beobachtung, dass die Weihe an das Unbefleckte Herz Mariens den Glauben an die erbsündenfreie Empfängnis Mariens voraussetzt, den die orthodoxen Kirchen als solche nicht anerkennen; auch die Bedeutung



des Papstes in der Fatimabotschaft ist zu betonen. „Das von Maria angegebene Mittel“ für die Einheit „ist ... nicht die Verleugnung, sondern vielmehr die Herausstellung derjenigen Wahrheiten, die von den häretischen und schismatischen Gemeinschaften nicht anerkannt werden“. In diesem Sinne ist die Weihe Russlands „eine perfekte himmlische Antithese zum Ökumenismus ... , verbunden mit dem durch viele Wunder untermauerten Versprechen, dass die kirchliche Wiedervereinigung mit wunderbarer Schnelligkeit erreicht wird“ (S. 137).

Betont wird sodann, dass die Weihe die Anerkennung der universalen Gnadenmittlerschaft Mariens erfordere (S. 138-151). Verwunderlich scheint, dass die Autoren für die Verbindung beider Punkte die einschlägige Lehre Johannes Pauls II. übergehen. Auch von Papst Benedikt XVI. gibt es Aussagen über die universale Gnadenvermittlung Mariens in Christus (insbesondere bei der Heiligsprechung von Fra Galvao in Brasilien, 11. Mai 2007). Recht geben darf man den Verfassern in der Erwartung, dass die Weihe Russlands nicht nur zu dessen Bekehrung beitragen wird, sondern „sogar zu einem echten Heilmittel für die innerkirchliche Krise werden“ könnte (S. 154).

### *Zeichen für die Echtheit der Botschaft*

Interessant sind die Hinweise auf die Zeichen für die Echtheit der Botschaft von Fatima (Kapitel 4: S. 174-256). Beeindruckend sind die religiöse Wiedergeburt Portugals aus der von der Freimaurerei verursachten Agonie des Glaubens und die Bewahrung des Landes vor dem Zweiten Weltkrieg (S. 174-188). 1975 wird Portugal nach der „Nelkenrevolution“ durch den Rosenkranz und die Herz-Marien-Weihe vor einem kommunistischen Regime bewahrt (S. 188-194). Bei der Pilgerreise der Fatima-Statue durch die Welt gab es auffallende Bekehrungswunder, die zur Nachahmung des Geschehenen ermuntern (S. 194-199). Nach der Weltweihe vom 31. Oktober 1942 gab es im Zweiten Weltkrieg eine Wende (S. 199-206). Erinnert wird an die Erfahrungen mit dem Rosenkranzszühnekreuzzug für die Rettung Österreichs vor dem Kommunismus (S. 206-208). Eine ähnliche Situation gab es in Brasilien 1964 (S. 208-213). Geschichtlich bemerkenswert scheint auch die Bewahrung der Schweiz vor dem Einmarsch der Deutschen Wehrmacht am 13. Mai 1940 (S. 214-223). Bedenkenswert sind ebenfalls die Hinweise auf die Weihe Deutschlands im Jahre 1954 und deren Früchte (S. 224-233), wozu die Rückkehr der deutschen Kriegsgefangenen aus der russischen Gefangenschaft 1955 gehört; Konrad Adenauer war Mitglied der „Blauen Armee“ und betete angesichts der entscheidenden Verhandlungen vor der Statue ULF von Fatima in der französischen Botschaft von Moskau (S. 227-229). Erwähnung finden auch Erfahrungen mit der Pilgermadonna von Fatima während des Koreakrieges 1953 (S. 233-236).

Eigens aufgeführt werden „persönliche Zeichen für Päpste“ (S. 237-256): das „Wunder an der Weichsel“ (15. August 1920) für Pius XI. (S. 237-239), das Sonnenwunder für Pius XII. (S. 239-243), der Gebetstag in Fatima vom 13. Oktober 1960 und die daraufhin folgende größte Katastrophe in der russischen Raketentechnik für Johannes XXIII. (S. 243-250), eine Prophezeiung Sr. Lucias für Johannes Paul I. (S. 250f), das Attentat vom 13. Mai 1981 und diverse Ereignisse in der Sowjetunion für Johannes Paul II. (S. 251-256).

In der Botschaft von Fatima selbst (13. Juli 1917) ist die Rede von den negativen Folgen, wenn die Bitten der Gottesmutter zurückgewiesen werden. Von daher sind die einschlägigen Aus-

führungen beachtenswert (Kap. 5; S. 257-283). Erwähnt wird hier vor allem der Spanische Bürgerkrieg (S. 257-265).

### *Der Triumph der Gottesmutter*

Das Kapitel über den „Triumph des Unbefleckten Herzens“ vertieft die Verbindung zwischen der Fatimabotschaft, der Bekehrung Russlands und der Erwartung der Parusie (Kap. 6; S. 284-356). Die versprochene Bekehrung Russlands hat noch nicht stattgefunden, auch wenn die Weiheakte der Päpste einen positiven Einfluss gehabt haben (S. 285-293). Eine Bekehrung Russlands umfasst zweifellos die Hinwendung zum katholischen Glauben, wofür auch eine Weissagung des hl. Maximilian Kolbe erwähnt wird (S. 294-297). Dass der Welt schon jetzt „eine gewisse Zeit des Friedens“ geschenkt worden sei, ist zu verneinen (S. 298f). Beim Triumph des Unbefleckten Herzens Mariens sind zweifellos auf der ganzen Welt eine Welle von Bekehrungen zu erwarten und eine gründliche Erneuerung der Kirche (S. 299-337). Dazu gehört die Bekehrung der Muslime (S. 304-326): der Ortsname „Fatima“ geht von einer ehemals muslimischen arabischen Prinzessin aus, die den Namen der Lieblingstochter Mohammeds trug und sich zum Christentum bekehrte (S. 307f. 320). Kritisch erwähnt werden die (inzwischen Gott sei Dank gescheiterten) Bemühungen aus Kreisen der „pluralistischen Religionstheologie“ (J. Dupuis SJ u.a.), Fatima zu einem interreligiösen Wallfahrtsort zu machen (S. 321-326).

Bei einer geschichtstheologischen Bestandsaufnahme kann eine Verbindung zwischen Fatima und der „apokalyptischen Frau“ nicht fehlen, in der die marianisch beschriebene Kirche über die endzeitlichen Mächte des Bösen triumphiert (Offb 12). Mura und Huber beschreiben diesen Konnex mit dem Stichwort „Fatima und die Apokalypse“ (S. 337-356). Exegetisch nicht sachgemäß scheint freilich die Identifikation der prophetischen Schau des Sehers Johannes mit den Ereignissen der Oktoberrevolution 1917 (S. 339). Bei der Offenbarung des Johannes sind zu verbinden die Deutung auf die Zeitgeschichte (Ereignisse aus der Lebenswelt der damaligen Adressaten), auf die gesamte Endzeit (in der wir seit 2000 Jahren leben) sowie auf die Phänomene unmittelbar vor der Wiederkunft Christi. Eng umschriebene innergeschichtliche Daten lassen sich nicht mit Stellen aus der Apokalypse gleichsetzen. Sehr spekulativ ist die Erklärung der Zahl 13 als „doppelte Mittlerschaft Mariens und des Papstes“ (S. 341-351) sowie der Zahl 17 (S. 352-356).

### *Theologische Wertung*

Im Vergleich zu den geschichtlichen Ausführungen ist das den theologischen Überlegungen gewidmete abschließende Kapitel recht schmal (Kap. 7; S. 357-386). Dabei geht es um die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens (S. 357-364), um die Verbindung zwischen Maria und dem Heiligen Geist („Maria, die Braut des Heiligen Geistes“) (S. 364-380) (mit Hinweisen auf die Heiligen Grignon und Maximilian Kolbe sowie auf Scheeben) und um die theologische Bedeutung der Botschaft von Fatima, die nach dem hl. Thomas von Aquin zum Charisma der Prophetie gehört (S. 380-386).

Hilfreich sind die beiden Anhänge: sie enthalten Gebete für die Weihe an das Unbefleckte Herz Mariens (S. 387-432) sowie Hinweise über die Verbindung zwischen den Erscheinungen der Gottesmutter in Fatima, Pontevedra und Tuy (S. 433-485). Nicht auf dem neuesten Stand der Forschung ist die Rückfüh-

rung des Rosenkranzgebetes auf den hl. Dominikus (S. 458), während die Hinweise auf eine Vision Leos XIII. über die vom hl. Michael abgewehrten Mächte des Bösen, entgegen der Skepsis der Verfasser (S. 347f), durchaus von geschichtlichen Quellen gestützt werden (Kardinal Giovanni Battista Nasalli Rocca di Corneliano, 1872-1952, seinerzeit Erzbischof von Bologna, be- ruft sich dafür in einem 1946 erschienenen Fastenhirtenbrief auf die wiederholten Aussagen des Privatsekretärs von Leo XIII.; vgl. D. Pechenino, *Ephemerides liturgicae* 69, 1955, 54-60). Ein Literatur- und Quellenverzeichnis schließt die Arbeit ab (S. 486-494).

Das Werk von Mura und Huber bietet eine Fülle von interes- santem Material zur Botschaft von Fatima und zu deren Aktua- lität. Es eignet sich darum gut für die langfristige Vorbereitung des 100jährigen Jubiläums der Marienerscheinungen von Fati- ma im Jahre 2017. Die These, dass die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens noch nicht vollständig vollzogen worden ist, wird überzeugend begründet. Die historischen Grunddaten werden quellenmäßig belegt, aber hie und da finden sich Aussagen, deren Herkunft genauer dokumentiert werden müsste (so etwa das Leninzitat S. 86; bestimmte Visionen von Don Bosco und anderen, S. 265f; die flüchtige Erwähnung von La Salette ohne den Hinweis auf die neueren Funde im Archiv

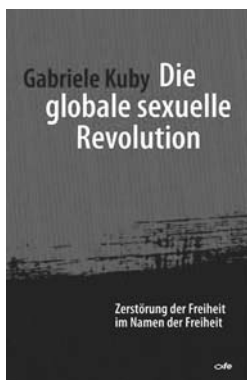
des Hl. Offiziums, S. 273; die angeblichen Visionen einer Äb- tissin des 16. Jahrhunderts, der hl. Mariana Francisca, zum 20. Jh., S. 273 – siehe aber S. 346 zum 19. Jh.; Voraussagen der sel- igen A.M. Taigi, 19. Jh., über den Zusammenbruch des russi- schen und des chinesischen Kommunismus, S. 302; das Marty- rium des hl. Petrus am 13. Oktober 64, S. 349f). Der Ausdruck „Unbeflecktes Herz Mariens“ findet sich nicht erst bei Joseph de Gallifet (18. Jh.) (S. 360), sondern bereits in einem Gebet Ek- bert von Schönau (im Jahre 1184) (vgl. M. Hauke, *Introduzio- ne alla mariologia*, Lugano – Varese 2008, 215). Fragwürdig sind an manchen Stellen die Kritiken, die aus der spezifischen Haltung der Piusbruderschaft zum Zweiten Vatikanum und des- sen Folgegeschichte erwachsen. Gerade das Ernstnehmen der Botschaft von Fatima sollte dazu führen, die marianische Lehre und Pastoral auch der neueren Päpste aufzunehmen, wozu beim Rosenkranz die von Johannes Paul II. eingeführten „lichtreichen Geheimnisse“ gehören (die aber im devotionalen Anhang feh- len; vgl. S. 469).

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

INGE M. THÜRKAUF

## **Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit**

*Eine scharfsinnige Analyse von Gabriele Kuby  
über die globale sexuelle Revolution als Wegbereiter der Neuen Weltordnung*



GABRIELE KUBY

**Die globale sexuelle Revolution**  
Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit

mit einem Geleitwort von Prof. Dr.  
Robert Spaemann

Kißlegg, Fe-Medienverlag 2012  
gebunden, 456 Seiten  
ISBN 978-3-86357-032-3, 19,95 EUR

„Die moderne Welt erniedrigt, sie erniedrigt die Stadt, den Mann, die Liebe, sie erniedrigt die Frau, das Kind ... Sie erniedrigt die Familie“ (Charles Péguy). Die Soziologin und Publi- zistin Gabriele Kuby enthüllt in ihrem neuen Buch „Die globa- le sexuelle Revolution“ die Hintergründe der heute offenkundig gewordenen politisch inszenierten Erniedrigung der Gesell- schaft durch die Zerschlagung der geistig-sittlichen Ordnung im

Menschen. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis dieses sachkun- dig recherchierten Werkes (mit einem ausführlichen und über- sichtlichen Quellenapparat) zeigt die Spannweite der von ihr kritisch vorgelegten Agenda seit der Französischen Revolution:

Die jeden Lebensbereich bestimmende „subversive Gender- Theorie“ unter Anwendung der Yogyakarta-Prinzipien in Bezug auf sexuelle Orientierung und Geschlechtsidentität,

- die „Globalisierung der sexuellen Revolution durch die Vereinten Nationen“,
- die staatlich verordnete Sex-Erziehung in Schule und Kindergarten mit verheerenden Folgen für Kinder und Jugendliche,
- Politische Vergewaltigung der Sprache,
- Pornografie ganz normal?
- gesellschaftliche Akzeptanz von Homosexualität und Homo-Ehe,
- der politische „Totalitarismus im neuen Gewand“,
- „Intoleranz und Diskriminierung“.

Dieser strategische Plan zur Umwandlung der Gesellschaft stellt im Namen einer Ideologie mit dem Begriff Gender Mainstreaming sämtliche Grundwerte von Ehe und Familie, von Kultur und Religion in Frage. Glaubensinhalte, Moral- oder Gesetzesnormen wie die Zehn Gebote oder die Direktiven des Strafgesetzbuches haben ausgedient. Der neue Mensch emanzipiert sich von allen Bindungen, er nennt gut, was böse ist und proklamiert das Böse als das vom Menschen geschaffene Gute. Wenn aber das Leben und die das Leben tragenden Werte als nicht mehr zu akzeptierende Lasten zur Disposition gestellt werden, wird auch die Zukunft keinem Härtestest mehr gewachsen sein. Es wird nichts mehr geben, woran sich die Menschen halten können, es wird nichts mehr geben, was wert ist, heilig gehalten zu werden.

Die Rede von einer Neuen Weltordnung ist kein Tabu mehr. Amerikanische Präsidenten lassen diesen Begriff seit dem Jahre 2000 immer wieder in ihre Reden einfließen. Zum 20. Jahrestag der Berliner Mauer hat sich auch Bundeskanzlerin Angela Merkel (CDU) für eine neue globale Ordnung ausgesprochen. Die Nationalstaaten müssten Kompetenzen an multilaterale Organisationen abgeben, „koste es, was es wolle“. Ein friedliches Zusammenleben in der Welt werde auf Dauer nur in einer globalen Ordnung möglich sein, so die Bundeskanzlerin bei der Wissenschaftskonferenz „Falling Walls“ am 9. November 2009. Als Beispiel für eine multilaterale Organisation nannte sie die EU, die durch ihre Mitgliederstaaten gestärkt worden sei.

Unabhängig von diversen Bekenntnissen der Politiker ist es offensichtlich geworden, dass wir uns bereits im Zentrum dieses globalen Monsters befinden: In der Neuen Weltordnung der Sexualität. Sie ist die universalistische Moral des Mitbegründers der Frankfurter Schule, Jürgen Habermas, die er global verbindlich eingeführt sehen wollte. Mit Hilfe der Gruppendynamik wurde sie weltweit eingeübt. Der Umgang mit Sexualität ist eine ethische Frage. Kinder, die eine das Lustprinzip betonende Sexualerziehung durchlaufen haben, werden nicht mehr aufnahmefähig sein für Tugenden oder für die Heiligkeit der biblischen Wahrheit.

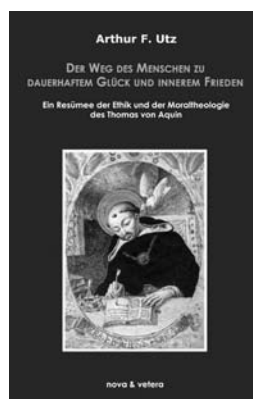
Wenige nur haben den global-revolutionären Angriff auf die christliche Religion unter dem Diktat von UN und EU in der gebotenen Schärfe erkannt. Mit ihrem Aufklärungsbuch füllt Frau Kubys eine längst fällige Lücke im deutschen Sprachraum. Es braucht Mut, die ganze Bandbreite und den Kernbereich des weltweiten politisch und kulturell vorangetriebenen Zerstörungswerks aufzuzeigen – Mut für die Autorin, aber auch für den Verlag, der das Werk an zweitausend Politiker in Deutschland, Österreich, der Schweiz und der Europäischen Union versandt hat, außerdem an alle Bischöfe und Vertreter der Juden und Muslime in den deutschsprachigen Ländern. Wird sich jemand finden, der sich genügend geistige Unabhängigkeit bewahrt hat, der trotz Diffamierung, Ausgrenzung und Verfolgung die nötige Zivilcourage aufbringt, um dem Machtanspruch der *political correctness* zu widerstehen; der dem „Gewissen eine Stimme“ gibt und den dringend erforderlichen Diskurs zur Verteidigung von Familie, Religion und Kultur in die Wege leitet? Europaweit ist „eine wachsende Diskussionsverweigerung im Namen der „politischen Korrektheit“ zu beobachten“, schreibt Robert Spaemann in seinem Geleitwort, „dem vom Mainstream Abweichenden wird nicht mit Argumenten erklärt, inwiefern er irrt, sondern es wird ihm gesagt: ‚Das hättest du nicht sagen dürfen‘.“

Der ehemalige Präsident Tschechiens, Vaclav Havel, warf nicht nur einen politischen Blick auf die aktuelle Lage der Ge-

sellschaft. Er sprach als Staatsmann, als er es für die vordringlichste Aufgabe der Politik erachtete, „das Böse in seiner Frühphase zu erkennen und zu eliminieren“. Die Frühphase der Gewalt des Bösen scheinen in den westlichen Ländern sowohl die Gesellschaft als auch die Politik verpasst zu haben. Doch unser Glaube lehrt, dass es für Gott nie zu spät ist. Wir müssen, wie der spanische Philosoph Donoso Cortes schreibt, das religiöse Thermometer wieder anheben, dann sinkt von selbst das politische. Fällt jedoch das religiöse Thermometer, dann steigt sofort und gesetzmäßig auch das politische, und dieses kann so hoch steigen, bis schließlich das Maß der Tyrannei erreicht ist. Das, so bekräftigt Cortes, ist ein Gesetz der Geschichte.

Es ist aber auch ein Gesetz der Geschichte, welches Umkehr möglich werden läßt. Der Streit zwischen Licht und Finsternis bestimmen nicht Regierungen oder Ideologien. Jedem Menschen hat Gott die Freiheit geschenkt, zu entscheiden, auf welche Seite er sich im Ernstfall hier und jetzt stellen will. Gabriele Kubys *opus magnum* (Stefan Meetschen) ist Begegnung mit dem Ernstfall, ein Plädoyer für christlichen Glauben und Kultur, für Freiheit, Wahrheit und Vernunft.

Inge M. Thürkauß  
Postfach 1424  
79549 Weil am Rhein



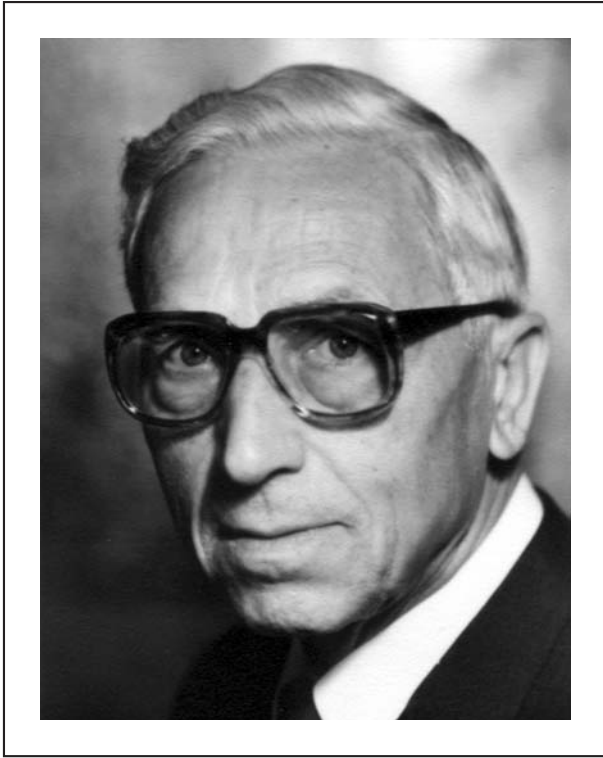
ARTHUR F. UTZ

**Der Weg des Menschen zu dauerhaftem Glück und innerem Frieden**  
*Ein Resümee der Ethik und der Moraltheologie des Thomas von Aquin*

Mit einem Vorwort von Wolfgang Hariolf Spindler  
Bonn, nova & vetera 2011  
62 Seiten, Hardcover,  
ISBN 978-3-936741-67-4, 9,00 EUR

„I write the books I want to read, but can't, because no one else writes them, so I have to write them before I can read them“ (Peter Kreeft). Vielleicht haben ähnliche Überlegungen den Dominikaner und Sozialphilosophen Arthur F. Utz dazu bewogen, in den letzten Monaten seines Lebens an einem Opusculum zu arbeiten, das in aller Kürze die wichtigsten Grundlinien der katholischen Moraltheologie zusammenfasst. Sein Heimgang im Jahr 2001 hat es ihm verwehrt, das Buch noch selber in Händen zu halten. Der Nachwelt aber ist es jetzt in einer von Wolfgang





Arthur F. Utz

H. Spindler leicht überarbeiteten Fassung unter dem Titel *Der Weg des Menschen zu dauerhaftem Glück und innerem Frieden. Ein Resümee der Ethik und der Moralthologie des Thomas von Aquin* zugänglich.

Der Aufbau des Büchleins ist schnell erklärt: In einer kurzen Einleitung betont Utz die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Ethik. Nur die Offenbarung biete dem Menschen eine endgültige Sicherheit über sein letztes Ziel und sein vollkommenes Glück. Trotzdem bleibe es für den Dialog mit einer nicht-christlichen Welt wichtig zu klären, wie weit die menschliche Vernunft aus eigener Kraft die Anforderungen eines guten Lebens erkennen kann.

Diese Frage wird im ersten – philosophischen – Teil des Buches behandelt: „I. Moral und Glück in Sicht der Seinsphilosophie“ (15-30). Utz legt von Anfang an größten Wert darauf, dass für ihn (genauso wie für Thomas und Aristoteles, die zwei Denker, auf die er immer wieder Bezug nimmt) Ethik nur auf der Basis einer „metaphysischen Erkenntnistheorie“ (16) möglich ist. Das Gute im Handeln eines Menschen besteht in der Vollkommnung seiner Vermögen, die in seiner Natur grundgelegt sind - womit eben vorausgesetzt ist, dass der Menschen erkennen kann, was seiner Natur entspricht, dass er zu metaphysischer Wesenseinsicht fähig ist. Gutes Handeln wird darum als „seinsgerechtes Handeln“ (19) definiert. Dabei macht der Mensch jedoch die paradoxe Erfahrung, dass er das vollkommene Glück nie durch sein eigenes Handeln realisieren kann. Im Handeln erfährt er sich als Wesen, das zwar „entsprechend seiner Natur ein überzeitliches Glück anstrebt, aber den Weg dazu nicht findet“ (22). Eine philosophische Ethik offenbart damit ihre eigene Grenze; sie weist über sich selber hinaus.

Auf diesem Weg kommt Utz zum zweiten Teil seines Buches: „II. Moral und Glück in der katholischen Theologie“ (31-57). Damit der Mensch sein Ziel erreichen kann, ist er auf Hilfe von außen, auf Gnade, angewiesen. Auch hier bleibt die Na-

tur des Menschen wichtig. Zwar ist die menschliche Natur durch die Sünde geschwächt, aber nicht gänzlich verdorben. Sie besitzt noch immer eine grundsätzlich gute Ausrichtung, an der die Gnade ansetzen kann. Und auch umgekehrt gilt: Die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vervollkommnet sie. Darum werden auch die Erkenntnisse einer rein natürlichen Ethik, obwohl für sich alleine ungenügend, für die Moralthologie nicht einfach obsolet. Das praktische Leben des gläubigen Menschen braucht sowohl natürliche als auch übernatürliche Tugenden, denn die natürliche Ordnung der Ethik bleibt bestehen, auch wenn alle Handlungen durch die Gnade auf ein übernatürliches Ziel hingerichtet werden und Gott in allen Akten des Menschen mitwirkt, ja sogar erstursächlich wirkt. Als wichtigste Grundhaltung des sittlichen Lebens bestimmt Utz darum die Ergebung des Menschen in den göttlichen Willen, das Vertrauen auf Gottes väterliche Fürsorge. Oder anders ausgedrückt: Glaube, Hoffnung, Liebe.

Man könnte Utz vorwerfen, er versäume in seinem Buch eine explizite Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Ethikansätzen; er argumentiere aus einer unkritischen, metaphysischen Perspektive. Tatsächlich übergeht Utz moderne Fragestellungen, spricht lapidar von den „Irrwege[n] der modernen Ethiktheorien“ (11) und setzt die klassische Seinsmetaphysik und Erkenntnistheorie ohne weitere Erklärung voraus, und zwar – für einen Dominikaner wenig verwunderlich – die thomistische. „Jede Theologie, die Glaube und Vernunft harmonisch verbinden will, kann keine andere Philosophie als die des Thomismus in ihren Dienst nehmen“ (27). Man mag dieses Vorgehen als zu einfach kritisieren, doch gelingt es dem Autor damit, auf 47 Seiten – denn so kurz ist der eigentliche Text von Utz - nicht nur längst bekannte Allgemeinplätze der christlichen Ethik zu repetieren, sondern den Leser mit Theologumena zu konfrontieren, die in den letzten Jahren bestenfalls in einschlägiger Fachliteratur Erwähnung fanden, obwohl sie, wie Utz zeigt, zu den wesentlichen Bausteinen einer thomasischen Moralthologie zählen: Die verschiedenen *status* der menschlichen Natur, die Schlüsselfunktion der Tugend der Klugheit für das Urteil des Gewissens, die Parallelität von erworbenen und eingegossenen moralischen Tugenden, die Notwendigkeit der beständigen Übung der Tugenden, die Funktion der Gaben des hl. Geistes für die Moral usw. Selbst der molinistische Streit um *gratia efficiens* und *gratia efficax* wird angerissen. Über einzelne Details seiner Thomasinterpretation, z.B. die Wirkweise der Gaben des hl. Geistes in den Akten des Menschen, wird man streiten können; nicht zu leugnen ist das Verdienst, überhaupt solche Themen in unserer Zeit in dieser Kürze behandelt zu haben.

Trotz dieser bemerkenswerten Leistung sei auch eine Warnung erlaubt: Der Autor macht es seinen Lesern nicht immer leicht. Utz bleibt Utz, auch in seinem letzten Werk. Wer den Autor von seinen Kommentaren zur *Summa theologiae* in der *Deutschen Thomasausgabe* kennt, wird den Stil sofort wieder erkennen: Komplexe Gedankenführung, staubtrockene Argumentation, manchmal fast holprige Formulierungen. Für Leser, die mit Thomas nicht vertraut sind, dürften Seitenbemerkungen wie „Der Mensch könnte nicht sündigen, wenn er im sündhaften Tun nicht insofern von Gott als Bewegter abhängig wäre, als die Sünde eine Handlung ist“ (42) tatsächlich – wie Utz selber zugibt – „ungeheuer schwierige[n] Gedanken“ (ebd.) sein. Und so kann sich die Lektüre streckenweise leicht zur Übung der Tugend der *perseverantia* entwickeln. Eine Übung freilich, die – das lehrt das Buch ebenfalls – durchaus einen Wert besitzt für unseren Weg zu dauerhaftem Glück und innerem Frieden.

Natürlich gibt es auch andere, spiritueller erbauliche Stellen. Für das Jahr des Glaubens könnte die relativ ausführliche Beschreibung des Glaubens als Vertrauen (in klarer Abgrenzung zum Fiduzialglauben) wertvolle Impulse geben – z.B. wenn Utz erklärt, „dass das Vertrauen zu einem anderen sich dadurch erweist, dass man ihm möglichst viel vertrauensvoll überlässt. [...] Die Kraft, mit der wir auf Gott vertrauen, ist ein Zeichen unserer Hochachtung, mit der wir ihn als unseren Freund ehren. Das ist die Tapferkeit, die uns das übernatürliche Leben gegen allen Rationalismus abverlangt. Es handelt sich endlich nur darum, ob wir es wagen, uns im Hinblick auf die Allmacht Gottes und seine alle Erwartungen des Menschen übertreffende Güte der Kraft der Gnade auszuliefern. Wer es wagt, wird überglücklich sein“ (39). Wer solche Perlen zu schätzen weiß, wird von der Lektüre nicht enttäuscht werden.

*P. Dr. Markus Christoph SJM  
Schloss Auhof  
3372 Blindenmarkt  
Österreich*



PAUL BERNHARD WODRAZKA (HRSG.)

**Philipp Neri und das Oratorium**  
Die Attraktivität seiner Botschaft

Bonn, Verlag nova et vetera 2012  
328 S., Hardcover mit Lesebändchen  
ISBN 978-3-936741-29-2, 32,- EUR

„Zum Erwerb der Gottesliebe gibt es keinen wahrhaftigeren und kürzeren Weg als sich von der Liebe zu den Dingen der Welt loszulösen, von noch so kleinen Dingen und kurzen Momenten, und von der Eigenliebe, indem wir in uns mehr das Wollen und den Dienst Gottes lieben als unsere eigene Befriedigung und unser eigenes Wollen“ (S. 89). Dieses so einfach klingende und doch zugleich in die Tiefe geistlichen Lebens führende Wort des heiligen Philipp Neri ist nur einer von unzähligen Schätzen, die sich im neu erschienenen Buch „Philipp Neri und das Oratorium“ finden und heben lassen. Das von dem in Wien lebenden Oratorianer Paul Bernhard Wodrazka herausgegebene Werk trägt den Untertitel: „Die Attraktivität seiner Botschaft.“ Jene Attraktivität der Botschaft des „Apostels der Freude“, von der hier die Rede ist, wird beim Lesen und Studieren dieses Buches von verschiedenen Perspektiven her immer wieder neu zum Leuchten gebracht.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Das erste Kapitel ist überschrieben mit „Filippo Neri und seine Zeit.“ In fünf prägnant formulierten Aufsätzen werden zeitgeschichtliche Hintergründe sowie einzelne Aspekte aus dem Leben des Heiligen näher beleuchtet, so vor allem die Bedeutung des Gebetes, der Eucharistie und der Marienverehrung.

Das zweite Kapitel behandelt „Das Oratorium des heiligen Filippo Neri“ und beinhaltet neben interessanten und hilfreichen Hinführungen eine beträchtliche Zahl wichtiger Quellen oratorianischen Lebens. Hierbei sind vor allem die Abhandlung „De origine Oratorii“ von Kardinal Cesare Baronio sowie die ersten Konstitutionen der Kongregation des Oratoriums zu erwähnen, aber auch die im deutschen Sprachraum bisher wenig bekannten Briefe des sel. John Henry Newman über die oratorianische Berufung. In diesem zweiten Kapitel ist der Leser eingeladen, in die Ursprünge des Oratoriums einzutauchen und den Werdeprozess oratorianischer Spiritualität nachzugehen. Der Name Oratorium, abgeleitet von „orare“ (beten) bezeichnet zunächst jenen Raum auf dem Dachboden der kleinen Kirche von San Girolamo della Carità, in dem Philipp mit jungen Menschen betete. Doch dieser Name ist Programm: Derjenige, der in der Nachfolge des hl. Philipp steht, soll zuallererst ein betender Mensch sein. In den ersten Konstitutionen des Oratoriums aus dem Jahr 1612, den sogenannten Instituta, wird dies in eindrucksvoller Weise zum Ausdruck gebracht, wenn es dort ganz zu Beginn heißt: „Oratorium heißt in Wahrheit der Ort, der für das Gebet bestimmt ist. Denn der in ihm geborene vertraute Umgang mit dem Wort Gottes und das später entfaltete und in den Kirchenraum verlegte Tun behielt den Namen Oratorium nicht weniger passend bei“ (Nr. 1f., S.152f.). Und ein wenig später lesen wir: „Jeder habe seine Stunden, die für die Betrachtung bestimmt sind, in denen er täglich mehr voranschreite, Gott und das Himmlische zu lieben und zu erstreben“ (Nr. 9). Die Instituta finden sich in dem neu erschienenen Buch in lateinischer Urfassung sowie erstmals in deutscher Übersetzung.

Im dritten Kapitel „In den Fußstapfen des hl. Filippo Neri“ kommen verschiedene Autoren zur Wort, welche jene großen Gestalten in Erinnerung rufen, die im Geist und in der Nachfolge des heiligen Philipp gestanden und sein Erbe in ihre jeweilige Zeit und Situation hinein übersetzt haben, angefangen von bekannten Heiligen wie dem hl. Franz von Sales oder dem sel. John Henry Newman bis hin zu eher unbekannteren Personen wie Propst Johann Georg Seidenbusch oder Bischof Salvio Huix Miralpeix. Ihnen allen ist eines gemeinsam: Die Person des Filippo Neri hat sie alle inspiriert auf ihrem Weg der Nachfolge des Herrn.

Das Buch bildet eine wertvolle Hilfe beim besseren Kennenlernen und tieferen Erfassen des heiligen Philipp Neri, seines Werkes und seiner Botschaft. Da bis jetzt im deutschen Sprachraum kein vergleichbares Werk erschienen ist und zudem deutschsprachige Literatur über diesen großen Heiligen eher selten anzutreffen ist, schließt dieses Werk eine Lücke und regt zugleich an zum Studium des Lebens und Werkes von Filippo Neri. Der Herausgeber schreibt in seinem Vorwort über die Begegnung mit dem heiligen Philipp – und diese Frage des Heiligen trifft uns mitten ins Herz: „Wer ihm begegnet, wird sich auch heute noch seine Frage stellen lassen müssen: Wann endlich fangen wir an, Gutes zu tun?“

*Kaplan Jonas Weller  
Reckstraße 43  
56564 Neuwied*

## Theologische Überlegungen zur Heiligkeit der Kirche



MIGUEL DE SALIS

### Concittadini dei santi e familiari di Dio

*Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa* (Studi di Teologia, 16)

Mit einem Vorwort von *Kardinal J. Saraiva Martins*

EDUSC (Edizioni Università Santa Croce), Roma 2009, 436 pp.  
ISBN 978-88-8333-198-5, 23 EUR

### Ein vernachlässigtes, aber wichtiges Thema

Das Thema ‚Heiligkeit‘ im Titel eines Buches kann heutzutage nicht mit einem so positiven Echo rechnen wie in anderen Zeiten, als zum Beispiel das Buch von *Rudolf Otto* „das Heilige“ mit vielen Auflagen als Bestseller verbreitet worden ist<sup>1</sup>. Das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche wirkt auch nach dem Konzil auf viele verwirrend oder allzu anspruchsvoll. Die christliche Berufung zur Heiligkeit erscheint dann als weltfremdes Ideal, einseitig moralisierend oder kaum praktikabel. Die Erfahrung der Sünde scheint das Licht vielfach zu verdunkeln. Erst eine Besinnung auf die Grundlagen des Glaubens im Lichte einer soliden Theologie kann weitergehende Folgerungen und Forderungen für den Christen plausibel machen.

Die Berufung zur Heiligkeit ist eines der wichtigsten Themenschwerpunkte für das beginnende Jahrtausend in den Verlautbarungen von Papst Johannes Paul II., z.B. in seinem apostolischen Schreiben *Novo Millennio ineunte*. Die zahlreichen Heiligsprechungen der letzten Jahrzehnte haben viele Impulse gegeben und auch das Interesse der Weltöffentlichkeit gefunden. Theologische Reflexionen über die Heiligkeit haben sich jedoch meistens auf die pastoralen und spirituellen Aspekte des Themas bezogen; die ekklesiologisch-systematischen Grundlagen hat man demgegenüber erheblich seltener untersucht, z.B. die Eigenart des Wachstums der kirchlichen Heiligkeit, die klassische Unterscheidung von Heiligkeit *der* Kirche und *in* der Kirche, die Verletzungen durch Sünder oder die mariologischen Bezüge. Gegenüber klaren lehramtlichen Aussagen scheint die Arbeit der Theologen in Anbetracht der lebendigen Erwartungen der heutigen Gläubigen oft verwirrend gegensätzlich, fragmentarisch und unzureichend (S. 20).

Der Autor des vorliegenden Werkes, ein bekannter portugiesischer Theologe, Professor für Ekklesiologie in Rom und Konsultor der Kongregation für die Heiligsprechungen, bringt einen wichtigen Beitrag zur Überwindung der Defizite und zum Verständnis der Kirche als *communio sanctorum*.

### Geschichtliche und systematische Grundlagen

Ein erster Teil referiert die *historische Entfaltung* einer systematischen Lehre von der Heiligkeit der Kirche: im Mittelalter (*Jakob von Viterbo, Agostino Favaroni, Johannes von Ragusa, Juan de Torquemada*), in der Zeit vom *Konzil von Trient* und seinem Katechismus bis zum Romantizismus (*J.A. Möhler, J.H. Newman*), in der „römischen Schule“ (*Pilgram, Scheeben, Rosmini*), sowie die Entwicklung bis zum *Vatikanum II*. Ein eigenes Kapitel ist der Theologie des geistlichen Lebens gewidmet (*J. G. Arintero*). Breiten Raum nimmt die Erörterung der konziliaren Aussagen und der nachkonziliaren Entwicklung ein (S. 173-272), des Katechismus von 1997 und der verbreiteten Handbücher (252-261). Doch die Hauptintention des Autors betrifft nicht dogmengeschichtliche Einzeluntersuchungen oder die Entstehungsgeschichte eines Traktates; er will einige weithin vergessene Aspekte wieder hervorheben und eine gläubige Antwort auf Erfordernisse der Gegenwart ermöglichen (S. 19-23). Auch biblische und patristische Sonderfragen sind nicht eigens hervorgehoben, sondern in diesen Rahmen eingeordnet.

Der zweite Teil des Buches bildet auf diesen Grundlagen den Versuch einer *Systematisierung* und umfasst etwa das Thema der Heiligkeit der Kirche und der Sünden ihrer Glieder (351-372), sowie besonders das Heiligungswirken der Kirche im Zusammenhang mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Im systematischen Teil betrachtet der Autor die Heiligkeit der Kirche auch in einem größeren biblischen Kontext, mit den Themen, Bund, Berufung, Geistesgaben usw. (305-322). Ausführlich berichtet er über die Ekklesiologie des Konzils, des Katechismus und über neuere Entwicklungen; auch Hinweise auf gängige Handbücher fehlen nicht (S. 253).

Die ausführliche *Bibliographie* ist beispielhaft erarbeitet (S. 413-427): Sie umfasst nicht, wie leider manchmal üblich, allgemein bekannte Quellen und allzu weit hergeholt Literatur oder auch alle irgendwo einmal sporadisch erwähnten Titel, sondern beschränkt sich auf die wichtigen unmittelbar themenbezogenen Werke, auch aus dem Ausland<sup>2</sup>. Nützlich ist auch der anderswo

<sup>1</sup> 1917 erschienen; 18 Neuauflagen in den zwanziger Jahren. Auch in ausführlich gehaltenen Werken zur Glaubensunterweisung wie im „Gemeinsamen Glaubensbuch“ oder in Rahners „Grundkurs des Glaubens“ ist nicht einmal von der Heiligkeit Gottes die Rede. Darauf hat schon Kardinal L. SCHEFFCZYK eindringlich hingewiesen (vgl. *Die Heiligkeit Gottes: Ziel und Form des Christenlebens*, in: L. Scheffczyk, H. Schlier, Th. Schnitzler, Gott der Heilige und das Heil, St. Augustin 1979, S. 15-18).

<sup>2</sup> Natürlich ließe sich bei der umfangreichen Thematik noch manches ergänzen, besonders wenn man das Wirken des Hl. Geistes, die Erklärungen der Kirchengenüßigkeit oder die apologetische Literatur eigens berücksichtigt. Nur einige wenige Titel: KEMPF SJ, CONSTANTIN, *Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche*, Einsiedeln 1914; DIEZ MACHO, ALEJANDRO, *Iglesia Santa en la Sagrada Escritura*, Scripta Theologica 14 (1982) 733-756; GARIJO-GUEMBE, MIGUEL MARIA, *Gemeinschaft der Heili-*



oft fehlende Namensindex (429-436). Die ausführlichen Quellenzitate und Hinweise sind auch für einen weniger sprachgewandten Leser eine wertvolle Hilfe.

Noch einige erläuternde und ergänzende Hinweise zum Thema:

### *Eine sündige Kirche?*

Berühmt ist das Wort des hl. *Irenäus* (gest. um 202): „Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia“<sup>3</sup> („Wo nämlich die Kirche ist, dort ist der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort sind die Kirche und eine jede Gnade“). Auch im Sünder kann die Kirche lebendig sein, soweit in ihm der Geist Gottes lebendig ist; doch zwischen der Sünde selbst und der Kirche besteht der schärfste Gegensatz. Der hl. *Cyprian* bestätigt: die Kirche ist die keusche Braut Christi<sup>4</sup>; sie bleibt unverbrüchlich rein und treu, auch wenn verworfene Menschen sie zu korrumpieren versuchen<sup>5</sup>. Oder *Ambrosius*: „Maria ist zwar verlobt, bleibt aber doch Jungfrau, weil sie Vorbild der Kirche ist, die unbefleckt, aber doch vermählt ist“; die Kirche ist *immaculata ex maculatis*<sup>6</sup>. Der hl. *Augustinus* sieht im leuchtend glänzenden Gewand des verklärten Christus ein Bild für die von jedem Makel der Kirche der Sünde gereinigte Kirche<sup>7</sup>. Sie werde von den Sünden der Sünder in keiner Weise selbst befleckt.

Schon das *VI. Konzil von Toledo* (638) erklärt: „Ecclesiam quoque catholicam credimus sine macula in opere et absque ruga in fide corpus eius esse, regnumque habituram cum capite suo omnipotente Christo Iesu ...“<sup>8</sup>. Ebenso bestätigt das *XVI. Konzil von Toledo* die Sündenlosigkeit der Kirche ganz klar

(693)<sup>9</sup>. *Papst Nikolaus I.* äußert sich im gleichen Sinne in einem Briefe nach Bulgarien (867)<sup>10</sup>.

Auch *Pius XII.* erklärt deutlich, die sündige Schwäche der Glieder könne nicht der Kirche selbst angerechnet werden:

„Ohne Fehl erstrahlt unsere verehrungswürdige Mutter in ihren Sakramenten, durch die sie ihre Kinder gebiert und nährt; im Glauben, den sie jederzeit unversehrt bewahrt; in ihren heiligen Gesetzen, durch die sie alle bindet, und in den evangelischen Räten, zu denen sie ermuntert; endlich in den himmlischen Gaben und Charismen, durch die sie in unerschöpflicher Fruchtbarkeit (Conc. Vat., Sess. III, Const. de fide cath., cap. 3.) unabsehbare Scharen von Märtyrern, Jungfrauen und Bekennern hervorbringt. Ihr kann man es nicht zum Vorwurf machen, wenn einige ihrer Glieder krank oder wund sind. Sie fleht ja in deren Namen selbst täglich Gott an: ‚Vergib uns unsere Schulden‘, und widmet sich unablässig ihrer geistlichen Pflege mit mütterlich starkem Herzen“<sup>11</sup>.

Die Heiligkeit der Kirche wird also nicht nur auf ihre Nähe zu Christus und ihre Heilmittel zurückgeführt, sondern durchaus auch als gnadenhaft geschenktes Leben ihrer Glieder gesehen. Auch heute gilt die Mahnung des hl. *Augustinus*: „Nunc vos illud admoneo, ut aliquando ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando mores hominum, quos et ipsa condemnat, et quos cotidie tamquam malos filios corrigere studet“<sup>12</sup>.

Die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* nennt schon im ersten Kapitel (a 6) die Kirche, und zwar die pilgernde Kirche, im Anschluss an die Hl. Schrift „*Sponsa immaculata agni immaculati* (Apk 19, 7; 2, 9; 22, 17), *quam Christus dilexit et semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret* (Eph 5, 26), *quam sibi foedere indissolubili sociavit et indesinenter nutrit et fovet* (Eph 5, 29), *et quam mundatam sibi voluit coniunctam et in dilectione ac fidelitatesubditam* (Eph 5, 24)“. Beachtenswert ist hier die Vergangenheitsform<sup>13</sup>; es wird also eine Wirklichkeit

gen. *Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988; COTTIER OP, GEORGES M. M., *ÉgliseSainte*, Nova et Vetera 66 (1991) 9-27; STÖHR, J., *Heilige Kirche - sündige Kirche?* Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967) 119-142; DERS., *Die Kirche und die unbefleckte Heiligkeit der Gottesmutter*, in: H. Pfeil (Hrsg.), *Unwandelbares im Wandel der Zeit*, Bd. II, Aschaffenburg 1977, 457-479; DERS., *Die Heiligkeit der Immaculata und die Sündenlosigkeit der irdischen Kirche*, in: Mariologisches Jahrbuch 3, 1 (1999) 10-32; DERS., *Unsündliche Heiligkeit der Kirche*, in: A. Graf von Brandenstein-Zepelin; A. von Stockhausen (Hrsg.), *Die Kirche als Corpus Christi mysticum*, Weilheim-Bierbronn 2002, 97-121; VILLAR, JOSÉ R., *Creo en la Santa Iglesia Católica*, Scripta theologica 25 (1993, 2/3) 601.

<sup>3</sup> IRENÄUS, *Adv. Haer.* 3, 24, 1 (Rouet de Journal, 226; PG 7, 966).

<sup>4</sup> CYPRIAN: „Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica, unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit“ (*De unit.ecclesiae*, c. 6; CSEL II, 2, p 214, 17; PL 4, 518-519).

<sup>5</sup> CYPRIAN, *Ep.* 43, 4 (CSEL III, 2 p. 593, 23); *Ep.* 73 n. 11 (CSEL III, 2 p. 786, 14).

<sup>6</sup> AMBROSIUS, *In Lc* 1, 17 (PL 15, 1540-1541).

<sup>7</sup> „Vestimenta eius sunt sancti eius, electi eius, tota ecclesia eius, quam sibi sicut vestem exhibet, sine macula et ruga; propter maculam ablucens in sanguine; propter rugam extendens in cruce“ (AUGUSTINUS, *In Ps.* 44, 22 (CC 38, 509). „... eius [Christi] in monte, quae tam quam nix dealbata effulsit, significavit ecclesiam omni macula peccati mundatam“ (AUGUSTINUS, *In Ps.* 50, 12; CC 38, 608). Ähnlich öfter im Psalmenkommentar.

<sup>8</sup> DS 493.

<sup>9</sup> DS 575: „quae neque in fide habet rugam neque maculosi perfert operis notam, insignibus pollet, virtutibus claruit, sanctique Spiritus donis referta coruscatur“.

<sup>10</sup> NICOLAI Papae *Epistola 100* (script. 867 Oct. 23): Monum. Germ. Hist., Epp. Bd. VI, 602; ed. JAFFÉ I, 341: „Unde nos ecclesiam nostram sine omni volentes macula sicut semper subsistere ...“.

<sup>11</sup> PIUS XII, *Mystici corporis*, AAS 35 (1943) 225, 808 f.; ed. in: *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, Bd. V (1943/44) S. 242-243: „Utique absque ulla labe refulget pia Mater in sacramentis, quibus filios procreat et alit; in fide, quam nulla non tempore intaminatam, servat; in legibus sanctissimis, quibus omnes iubet, consiliisque evangelicis quibus admonet; in coelestis denique donis et charismatis, per quae innumera parit, inshausta sua fecunditate (cf. *Conc. Vat.*, Sess. III Const. De fide catholica cap. 3) martyrum, virginum confessorumque agmina. Attamen eidem vitio verti nequit, si quaedam membra vel infarma vel saucia languescant, quorum nomine cotidie ipsa Deum deprecatur; ‘Dimitte nobis debita nostra’, quorumque spirituali curae, nulla interposita mora, materno fortique animo incumbit“. Deutsche Übersetzung aus W. JUSSEN (Hg.), *Gerechtigkeit schafft Frieden. Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius XII.*, Hamburg 1946, 276-347.

<sup>12</sup> AUGUSTINUS, *De moribus eccl. cath.* I. c. 33 (PL 32, 1342 n. 76).

<sup>13</sup> Vgl. auch die Benedictus-Antiphon von Epiphanie: „Hodie coelesti sponso iuncta et ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus eius crimina“.

der Gegenwart begründet und nicht nur eine bloße Hoffnung für die Zukunft ausgesprochen.

Man sollte daher, wie Kardinal *Charles Journet* (von Papst Paul VI. als einziger Konzilstheologe ganz besonders geehrt) ausführlich begründet hat, statt von „Sünde in der Kirche“ zu reden, unmissverständlich und theologisch genauer nur von „Sündern in der Kirche“ sprechen<sup>14</sup>. Das entspricht auch der vom Konzil gewählten Ausdrucksweise; dort sind nämlich nicht einmal die Formeln von *Y. Congar OP* verwandt worden (z.B.: „Sainteté et péché dans l’Eglise“), gar nicht zu reden von der längst wiederlegten protestantisierenden Bezeichnung „sündige Kirche“ von einigen Deutschen. Letzteres erwähnt auch der Autor.

### Die Bedeutung der Jungfrau Maria

Der enge Bezug zur Mariologie ist im vorliegenden Werk kaum entfaltet. Doch schon *Ivo von Chartres* hat die einfache Formel: „Wie Maria, so auch die Kirche“<sup>15</sup>. Wie Maria, so ist auch die Kirche Jungfrau und Mutter, so erklärt das Zweite Vatikanum im Anschluss an viele bekannten Texte der Kirchenväter<sup>16</sup>. Klar und eindeutig wird schon die pilgernde Kirche als *virgo* bezeichnet, da gerade in der Jungfräulichkeit die Macht der Erlösung, die Überwindung der Sünde zum Ausdruck kommt<sup>17</sup>. Durch eine Sünde würde gleichsam die Jungfräulichkeit der Seele verloren gehen. Die *virginitas* selbst betrifft aber darüber hinaus gerade auch den leiblich-sichtbaren Bereich, das heißt also auch die sichtbare Gestalt der Kirche. Von daher ergeben sich naturgemäß entscheidende Einwände gegen die These einer angeblich in ihrer „exogenen Leiblichkeit“ sündigen Kirche. Wenn man in der Mariologie zu ängstlich-zurückhaltend und kritisch-pessimistisch denkt, so bedingt oder fördert dies nur zu leicht auch eine defätistische Haltung in der Ekklesiologie und umgekehrt. „Freu dich du Himmelskönigin“ betet und singt die Christenheit! Anteil an dieser Freude ist nicht möglich, wenn man Maria und die Kirche trennt, die Kirche geteilt, gespalten sieht, oder die Sünden der Sünder mit zur Kirche rechnet. Ein falscher Kirchenbegriff tötet die Liebe und Begeisterungsfähigkeit auch bei treuen Kirchgängern. Er hängt in der Regel zusammen mit christologischen und mariologischen Irrtümern.

Man hat eine allzu materialistisch-empiristische Kirchenvorstellung, wenn man die Heiligkeit im Grunde nur da anerkennen möchte, wo sie durch eigene Erfahrung und Beobachtung sicher festzustellen und zu unterscheiden ist. Doch gerade auch die unsichtbare, jetzt noch nicht erfahrene Heiligkeit der Kirche ist eine konkrete gegenwärtige Realität, nicht nur Angebot und Verheißung für die Zukunft. Sie ist untrennbar von ihrer sichtbaren Gestalt, obwohl diese nicht immer *als* Kirche wahrgenommen wird. Von der irdischen Kirche als dem Leib Christi gilt Ähnliches wie vom irdischen Leben Christi und Mariens: Die Heiligkeit bleibt lange weithin verborgen und drängt sich nicht auf.

Die von Sündern verursachten Verwundungen (und das sind nicht Sünden der Kirche!) sind dagegen direkt schmerzlich spürbar und noch nicht verklärt.

### „Ecclesia semper purificanda“

Bereits 1936 meinte allerdings *M. Laros* die Christen auffordern zu müssen, sich nicht nur zur persönlichen Sünde, sondern zur Kollektivschuld des neuen Gottesvolkes der Kirche zu bekennen; er blieb damals jedoch mit seiner Meinung allein. Die Protestanten haben an sich keine Schwierigkeiten, ihre widersprüchliche Grundthese vom „sündig und gerecht zugleich“, nicht nur auf die Gerechtfertigten, sondern auch auf die Kirche zu beziehen, obwohl heute kaum noch *Wyclifs* These von der katholischen Kirche als „Synagoge Satans“<sup>18</sup> vertreten wird. Doch interessanterweise lehnen einige evangelische Autoren das Wort von einer sündigen Kirche ausdrücklich ab (so etwa *R. Niebuhr*<sup>19</sup>). *I. Szabó*<sup>20</sup> warnt davor, das – noch immer beibehaltene – widersprüchlich dialektische „Sünder und gerecht zugleich“ auf

<sup>18</sup> Vgl. JOHANNIS WYCLIF, *Dialogus sive speculum ecclesiae militantis*, cap. 4; ed. A. W. POLLARD, London 1886, S. 8 Z. 15 f. : »Quomodo ergo non verecundaretur haec synagoga satanae publicare populo quod sitim mediatus et proximus vicarius Christi et suorum apostolorum. ... Frons quidem meretricis facta est illi et ideo est signum evidens, quod est diabolus induratus«. Vgl. ebd. c. 23; S. 47 Vgl. DS = DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 1187; Apk 2, 9.

<sup>19</sup> H. R. NIEBUHR, Professor für christl. Ethik an der Universität Yale, *Die menschliche Unordnung in der Kirche Gottes*, in: *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*. Bd. I: *Die Kirche in Gottes Heilsplan*, Tübingen 1948, 82.

<sup>20</sup> I. SZABÓ, *Die Kirche – sündig und gerecht zugleich?: Einige Bemerkungen zur Problematik der Übertragung einer Form der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie*, *Evangelische Theologie* 55 (1995) 256-260 [256 f.]: „Kann die Kirche in jenem personalen Sinne schuldig sein, in dem das rechtfertigungstheologische ‚simul iustus et peccator‘ gemeint ist: als Bestimmung des Menschen durch das Handeln des richtenden und rettenden Gottes? Unbesehen angewandt auf die Kirche müsste dies doch bedeuten, sie könne eine kollektive Schuld auf sich laden! Wir können uns aber mit der Schuld der Kirche nur fruchtbar und gezielt auseinandersetzen, wenn wir nicht die Kirche als (Kollektiv-) Person, sondern Person in der Kirche in den Blick nehmen und das, was sie getan oder versäumt haben“. „Darum erschwert es die Übertragung des ‚simul iustus et peccator‘ auf die Kirche, ihre Verantwortung heute in der Auseinandersetzung mit ihrem Gestern wahrzunehmen, ja sie macht dies geradezu unmöglich. Je leichtfertiger wir aufgrund eines vorschnellen Gebrauchs des ‚simul iustus et peccator‘ mit der Vergangenheit umgehen, desto schwieriger wird eine echte Auseinandersetzung mit ihr“. [...] „Wäre die Kirche zugleich sündig und gerechtfertigt, dann müssten wir – in Analogie zur Rechtfertigung des Gottlosen – von ihr sagen, sie sei eine Sünderin (‚peccatrix‘), die zu rechtfertigen (‚iustificanda‘) und die gerechtfertigt (‚iustificata‘) ist. Dann aber verlieren biblische Bezeichnungen wie ‚Leib Christi‘ oder ‚Volk Gottes‘ ihre Kraft, die sonst der Lehre von der Kirche die Dynamik verleihen. So gewichtig das ‚simul iustus et peccator‘ innerhalb der Rechtfertigungslehre ist, so kraftlos wäre es für die Ekklesiologie. Die Rechtfertigungslehre lässt sich nicht einfach für die Kirche wiederholen, sie sagt dann gar nichts mehr aus“.

<sup>14</sup> Vgl. CH. JOURNET, *L’Eglise du Verbe incarné*, II, Paris <sup>2</sup>1962, 903, Anm. 4.

<sup>15</sup> IVO VON CHARTRES, *De nat. Domini* (PL 163, 570 C).

<sup>16</sup> *Lumen Gentium*, 63.

<sup>17</sup> *Lumen Gentium*, 64.

die Kirche zu übertragen. Wenn die Konzilskonstitution *Lumen Gentium* erklärt, die Kirche sei „ecclesia semper purificanda“; „seipsam renovare non desinat“ (eine „stets zu reinigende“ Kirche, die „nicht aufhört, sich zu erneuern“)<sup>21</sup>, dann erklärt sie sich keineswegs zu einer sündigen Kirche<sup>22</sup>. Denn es ist keineswegs so, dass jeder *reformatio* eine *deformatio*, eine Missbildung vorausgehen muss – und zwar nicht nur Sünden der einzelnen Glieder, sondern Sünden der Kirche selbst. Wenn sich z.B. ein Sportler durch Training in Form bringt, muss er etwa deshalb vorher missgebildet gewesen sein? Muss die vor der *reformatio* fehlende *forma* immer *deficiens* im privativen Sinne bei der Kirche selbst gewesen sein? So sehr man zu allen Zeiten daran Anstoß nahm: Die Gesamtkirche hat tatsächlich die göttliche Garantie, immer und ununterbrochen ihre Aufgabe als Licht der Welt und Salz der Erde erfüllen zu können und immer besser zu erfüllen. Die *ecclesia reformata* unterscheidet sich von der *ecclesia reformanda* nur „sicut stella a stella in claritate“ (1 Kor 15, 41), wie durch einen Dunstschleier hindurch wahrgenommenes Licht von einem heller und unbehinderter erscheinenden.

### „Casta meretrix“?

Das in neuerer Zeit ausgegrabene Prädikat „Casta meretrix“ („keusche Hure“) für die Kirche hat Anlass für provozierende Diskussionen gegeben; einige haben den Ausdruck zum Anlass genommen, die Kirche irrigerweise als gerecht und sündig zugleich zu bezeichnen (K. Rahner, H. Küng, auch in etwa H. Urs von Balthasar) (S. 267f) oder gar von sündiger Kirche zu sprechen. Der Autor geht kurz darauf ein und verweist auf die klärenden Studien von Biffi und Doignon. Doch könnte man hinzufügen: das Prädikat findet sich in der Patristik nur sehr sporadisch und ist als rhetorische Übertreibung zu verstehen – um gegen Gnostiker und Manichäer sicherzustellen, dass auch die Sünder zur Kirche gehören; es ist keineswegs eine verbreitete Bezeichnung, wie etwa M. Becht im Anschluss an H. Urs von Balthasar behauptet<sup>23</sup>. M. Becht kritisiert hier ähnlich wie K. Rahner<sup>24</sup> sogar das Konzil<sup>25</sup>: es sei nicht „plausibel“<sup>26</sup>. Der Begriff der Heiligkeit „ohne Fehl und Makel“ sei nur eschatologisch gemeint<sup>27</sup>. Methodisch ist bemerkenswert, dass M. Becht und K. Rahner die Literatur zum Thema nicht zu kennen scheinen.

K. Rahner meinte, eine sündige Kirche anzuerkennen, sei Voraussetzung der Reform (S. 182). Das Konzil wollte dies nicht akzeptieren, ebenso wenig wie eine Kollektivschuld der

Juden (S. 299). Einige der Gedankengänge von K. Rahner<sup>28</sup> – er wird öfter im Buch erwähnt – haben offensichtliche logische Mängel; sie sind schon formal-methodisch völlig unzulänglich und oftmals widerlegt<sup>29</sup>, so dass es wenig ergiebig ist, sich nochmals damit auseinander zu setzen oder gar irgendeine Intuition (S. 203) darin zu suchen<sup>30</sup>. Zumal K. Rahner selbst bekanntlich zu einer düster pessimistischen Haltung gegenüber der wissenschaftlichen Theologie überhaupt gelangte und meinte, man könne und dürfe heute nur noch „unwissenschaftlich“, ja „dilettantisch“ reden; er selbst sei weder Philosoph noch Theologe im wissenschaftlichen Sinne<sup>31</sup>.

H. Becht argumentiert auf Grund von Vorurteilen: Wer Subjekt von Buße sein soll, müsse zuvor auch Subjekt von Schuld sein können<sup>32</sup>. Mit derselben Argumentation müsste man jedoch auch die Unsündlichkeit Christi leugnen, – die jedoch als Glaubenswahrheit feststeht. Aus der Tatsache von Versuchungen und Bedrängnissen (*tentationes et tribulationes*) kann nicht geschlossen werden, dass die Kirche selbst möglicher Träger von Schuld sein kann – ebenso wenig wie aus der Tatsache der Versuchungen Christi<sup>33</sup>. Die Aussage des Konzils von der „vollkommenen Treue“ der „digna sponsa“ ist offensichtlich nicht

<sup>28</sup> Vgl. HOYE, W. J., *Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses: eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners*, Düsseldorf 1979; LAKEBRINK, BERNHARD, *Rahners idealistisches Zerrbild vom Dreifaltigen Gott*, Theologisches 17 (1987) Nr. 7 Sp. 8 - Sp. 21; 17 (1987) Nr. 8 Sp. 8 - Sp. 17; LOCKER, ALFRED, *Das Phänomen Rahner in kritischer Sicht. Sprachvertuschte Selbstzerstörung der Theologie*, Theologisches 181 (1985) 6382-6393; MAY, GEORG, „Normative Kraft des faktischen Glaubens“ als Weg zur Einheitskirche der Zukunft? *Bemerkungen zu einer Vision Karl Rahners*, Una Voce Korrespondenz 3 (1973) 292-305; MAY, GEORG, verfasste eine immer noch aktuelle Rezension zu: RAHNER SJ, KARL, *Schriften zur Theologie*. Bd. I-IX, Einsiedeln, Köln, in der Zeitschrift Erasmus 23 (1971) 903-925; SCHEFFCZYK, LEO, *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 6 (1977) 442-451: Rez. zu RAHNER SJ, KARL, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Näheres in Anm. 2 [J. STÖHR].

<sup>30</sup> Vgl. die Belege in: *Heilige Kirche - sündige Kirche?* Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967) 119-142

<sup>31</sup> Vgl. *Schriften zur Theologie XII*, Zürich 1975, 602, 604. Weiteres bei A. ZUERICH, *Carlo Rahner nega di essere filosofo e si autoqualifica dilettante in teologia*, Divus Thomas (Piacenza) 82 (1979) 19-28, und in der Rezension von G. May (Anm. 28). Unter anderem legt R. sogar eine Theologie des Schlafes vor (III, 263-81). Gelegentlich setzt er Mensch und Christ gleich (z. B. VII, 386); er macht den Lutheraner zum anonymen Katholiken und den Katholiken zum anonymen Lutheraner (IX, 78). Heilsnotwendigkeit der Kirche verwandelt sich bei ihm in Heilsnotwendigkeit der Menschheit (II, 92). Er tendiert zur Preisgabe der Normativität zugunsten eines nebulosen Gewissenentscheides (z. B. VI, 540); so als ob das Gewissen Normen produzieren könnte und nicht vielmehr ein Wahrnehmungsorgan sei. Er geht sogar so weit zu behaupten, das Wesentliche sei allen christlichen Bekenntnissen gemeinsam (IX, 365). Manchmal scheint er zum Relativismus zu neigen (IX, 286; IX, 565). Ein grober methodischer Irrtum ist die Behauptung: „Ein päpstliches Lehrschreiben, das keine Definition darstellt, ist grundsätzlich eine reformable Lehre“ (IX, 283).

<sup>32</sup> S. 226.

<sup>33</sup> S. 227.

<sup>21</sup> *Lumen Gentium*, 8-9.

<sup>22</sup> So folgert K. RAHNER, *Sündige Kirche nach den Dekreten des II Vatikanischen Konzils*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965, 336-340.

<sup>23</sup> BECHT, MICHAEL, *Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils*, *Catholica* 49 (1995) 218-237, 239-260 (227).

<sup>24</sup> RAHNER, K., ebd., 321-347.

<sup>25</sup> Ebd., S. 243.

<sup>26</sup> Ebd., S. 254.

<sup>27</sup> Ebd., S. 244.



nur ein „Anspruch, der sich geschichtlich wehren muss“<sup>34</sup>, wie Becht behauptet. Die Begriffe „Betroffensein“ oder „Reinigung“ lassen nicht notwendig auf Schuld der Kirche schließen; würde sonst nicht auch die Salbung und Reinigung der Füße des Heilandes durch Maria Magdalena bedeuten, dass ihm die Unschuldlichkeit fehlte?

Die Verheißungen Gottes könnten nicht fehlgehen; deshalb bleibt die Kirche kraft der Gnade Gottes in allen Prüfungen ohne Unterbrechung die würdige Braut ihres Herrn; es ist absolut sicher, dass sie die „vollkommene Treue“ nie aufgeben wird<sup>35</sup>. Wenn die „Gnade der Beharrlichkeit“ immer wieder einzelnen Gliedern der Kirche geschenkt worden ist, so kann sie ihr als ganzer nicht fehlen. Die Konzilsdekrete lassen nicht daran zweifeln, dass die sichtbare katholische Kirche als ganze schon heilig ist auch im Sinne der moralischen Heiligkeit. Es ist wohl von einem ständigen Fortschreiten in den übernatürlichen Tugenden die Rede, nicht aber von einem Rückschritt oder gar einer sündhaften Abkehr: „Die Kirche aber wird ... ihrem erhabenen Typus ähnlicher, ständig in Glaube, Hoffnung und Liebe voranschreitend und den Willen Gottes in allem suchend und erfüllend“<sup>36</sup>. Ihre Makellosigkeit (*imdefectibilitas*) betrifft also nicht nur Glaube oder Lehrverkündigung, meint nicht nur die in der Kirche wirksame unverbrüchliche Treue Gottes, sondern ist gnadenhaft geschenkte Eigenschaft der Kirche. Damit ist Kollektivschuld oder Sündigkeit in jeder Beziehung für die Gesamtkirche ausgeschlossen, mögen Glieder von ihr auch noch so sehr von der Sünde betroffen sein, mag der Ruf zur Buße oder sogar die Kritik an hohen Amtsträgern noch so dringlich sein. Von der unbefleckten Jungfrau, unserer Mutter Maria her, können wir daher auch unsere Kirche ohne Vorbehalt lieben.

### **Die Deutung der „Vergebungsbitten“ im Jubiläumsjahr 2000**

Der Autor behandelt auch das Thema der „Vergebungsbitten“ von Johannes Paul II.– allerdings vielleicht etwas knapp (366 f). Der Papst sprach ja in seinen großen Vergebungsgewebeten im Heiligen Jahr am 12. 3. 2000 von einer notwendigen Reinigung des Gedächtnisses<sup>37</sup>, er sprach von „unserer Schuld“ und von der

Schuld der „sündigen Glieder“ der Kirche – nicht aber von einer Sünde der Kirche<sup>38</sup>. Schon vorher wollte der Papst selbst verschiedene mögliche Missdeutungen ausschließen<sup>39</sup>. Die *Internationale Theologische Kommission* hat schließlich eine auch von *Kardinal Ratzinger* unterzeichnete Interpretationshilfe veröffentlicht, nachdem schon 1994 dem Kardinalskollegium ein unter der Leitung von Prof. *B. Forte* (Neapel) erstelltes Arbeitspapier einer Subkommission „*Memoria e riconciliazione*“ vorgelegt worden war.

Es handelte sich bei der Vergebungsbitte ausdrücklich – so muss immer wieder betont werden – in erster Linie um ein Gebet, eine Bitte an Gott. Die Kirche kann ja Trägerin von Heilsakten, von Versöhnung und Reue sein, nicht aber von eigener Sünde. Sie kann die Sünden ihrer Glieder tragen und sühnen. „Obwohl die Kirche durch ihre Inkorporation in Christus heilig ist, wird sie nicht müde, Buße zu tun, sie anerkennt immer, vor Gott und vor den Menschen, die Sünder als ihre Söhne“<sup>40</sup>. Auch Christus hat als reinstes und ganz sündenloses Opferlamm unsere Sünden auf sich genommen – er ist dadurch natürlich nicht selbst sündig im eigentlichen Sinne des Wortes geworden. Der Papst sagte zudem, dass die Christen auch für diejenigen um Vergebung bitten sollten, die an ihnen schuldig geworden sind<sup>41</sup>.

Es konnte nicht darum gehen, dass „die Welt“ oder „die öffentliche Meinung“ der Kirche verzeihen sollte, denn bei diesen handelt es sich um Personifizierungen und weder Handlungs-subjekte noch um kompetente Richter. Auch sind die Opfer der Verfehlungen ja längst gestorben und könnten keine Vergebung gewähren. Es gibt keine Kollektivschuld, deren Zurechnung eine Verletzung der ethischen Verantwortung jeder Person für ihre eigenen Taten wäre.

Die Erklärung der Theologenkommission musste sich von vielen Fehlinterpretationen distanzieren, ja von Versuchen, die Vergebungsbitte als Bestätigung von Positionen der Kirchengegner auszulegen<sup>42</sup>. Schon der Herausgeber wies im Einzelnen

<sup>34</sup> S. 227.

<sup>35</sup> Vgl. *Lumen Gentium*, 6, 65, 9.

<sup>36</sup> *Lumen Gentium*, 65.

<sup>37</sup> G.L. MÜLLER (Hg.), *Internationale Theologische Kommission, Erinnern und versöhnen : die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Freiburg i.Br. 2000, Abschnitt 6,1: „Das erste Ziel ist die ‚Reinigung des Gedächtnisses‘. Der Prozess einer neuen Erschließung der Vergangenheit ist notwendig, da die Ereignisse der Vergangenheit immer in der Gegenwart nachwirken und als Versuchungen von heute fortbestehen. Wenn in einem geduldigen Dialog ermittelt wurde, wer sich von wem in der Vergangenheit durch Taten oder Worte verletzt sieht, ist es möglich, alle diese Belastungen aufzuarbeiten und in ihrer aktuellen destruktiven Dimension zu tilgen. So kann der negative Einfluss schlimmer geschichtlicher Ereignisse auf das gegenwärtige Zusammenleben der Menschen beseitigt oder wenigstens eingedämmt werden“.

<sup>38</sup> „Herr unser Gott, du heiligst deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit immerfort im Blut deines Sohnes. Zu allen Zeiten weißt du in ihrem Schoß um Glieder, die durch ihre Heiligkeit strahlen, aber auch um andere, die dir ungehorsam sind und dem Glaubensbekenntnis und dem heiligen Evangelium widersprechen. Du bleibst treu, auch wenn wir untreu werden. Vergib uns unsere Schuld und lass uns unter den Menschen wahrhaftige Zeugen für dich sein. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn“ (KNA-Text, in: Tagespost, 14. 3. 2000).

<sup>39</sup> „Ihre Vergebungsbitte ist kein Trick, der sich mit Demut tarnt. Die Vergebungsbitte ist auch keine Absage an ihre zweitausendjährige Geschichte, die so reich ist in allen Bereichen der Caritas, der Kultur und der Heiligkeit. Die Kirche antwortet jedoch auf eine unwidersprechliche Herausforderung der Wahrheit, dass es neben all den positiven Aspekten auch die menschlichen Grenzen und Schwächen gegeben hat, die in vielen Generationen der Jünger Christi zu verzeichnen sind“ (JOHANNES PAUL II., *Ansprache vom 1. September 1999*, in: *L'Osservatore Romano*, 2. September 1999).

<sup>40</sup> *Tertio Millennio adveniente*, 33.

<sup>41</sup> *Die Tagespost*, aaO.

<sup>42</sup> G.L. MÜLLER (Hg.), *Internationale Theologische Kommission*, Abschnitt 1, 4.

auf die zu erwartenden Missdeutungen hin<sup>43</sup>, etwa im Sinne einer Konzession an alte Geschichtslügen oder die These einer Kollektivschuld<sup>44</sup>, er verwies aber auch auf die Vielzahl der beteiligten Autoren aus den verschiedensten Fachrichtungen und Kulturräumen. Das bedeutet wohl auch, dass einige undeutliche Aussagen nicht ausgeschlossen sind. Zumal in den deutschsprachigen Medien kam es dann fast durchgängig zu Missverständnissen und Falschmeldungen<sup>45</sup> und zwar nicht nur bei den notorischen Miesmachern. Besonders heftig war die Kritik von jüdischer Seite<sup>46</sup>; verunsicherte Fragen blieben auch bei vielen Katholiken (so Kardinal G. Biffi).

Betroffen- oder Verwundetsein durch die Sünde ist nicht einfach schon Komplizenschaft oder Mitschuld. Ähnlich wie Christus „mit der Sünde zu tun“ hat, indem er für andere sühnt und leidet, kann auch die Kirche zwar nicht für eigene Schuld, wohl aber für fremde Schuld sühnen und leiden. Die Kirche als solche kann nicht sündigen, weil die Gemeinschaft aller Gläubigen keine Person ist. Sünde ist etwas zutiefst Persönliches. So hat auch der Papst festgestellt: Im Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* bekräftigt er den Glauben, dass im Sakrament der Buße „der Sünder sich mit seiner Schuld allein vor Gott gestellt sieht, seiner Reue und seinem Heilsvertrauen. Keiner kann an dessen Stelle oder in seinem Namen um Vergebung bitten“. Die Sünde ist daher immer der Person eigen, wenn sie auch die ganze Kirche verletzt und beeinträchtigt, die, vergewärtigt durch den Priester als Diener des Bußsakraments, die sakramentale Vermittlerin der Versöhnungsgnade mit Gott ist<sup>47</sup>.

#### **Die Verbindung zwischen objektiver und subjektiver Heiligkeit der Kirche**

Der Autor erklärt die Kirche als komplexe Wirklichkeit: göttlich-menschlich, sichtbar-unsichtbar (340). Die Positionen von *Journet*, *Cottier*, *Gherardini*, *Nicolas* hält er für richtig; weniger deutlich ist, inwiefern er sie für unvollständig hält (362). Sehr

klar und anregend erklärt er, wie die allgemeine Berufung zur Heiligkeit für das Leben der Kirche prägend ist.

Er kritisiert die heute verbreitete allzu starke Trennung der Begriffe der objektiven und der subjektiven Heiligkeit der Kirche (254 f.) und bevorzugt die Terminologie „geschenkte Heiligkeit“ und Heiligungssendung (330, 407f.); das „Antlitz der Kirche“ zeige sich in der gelebten Heiligkeit der Glieder – und diese sei nicht nur ein moralisches Postulat. Reform als persönliche Bekehrung und als Verlebendigung der Strukturen sei unteilbar (389). Kirche bedeutet Leben Christi in seinen Gliedern; daher ist an sich kein Raum für die Rede von Sünde oder sündigen Einflüssen *in* der Kirche (339). Zusammen mit der *objektiven Heiligkeit* der Kirche sei auch die Heiligung des christlichen Lebens der Glieder zu sehen. Eine objektive Heiligkeit der Kirche beschränke sich nicht auf die Sakramente; der Aspekt der Sendung, des Auftrags zur Heiligung gehöre dazu. Heiligkeit sei zu verstehen als Geschenk Gottes und Antwort des Menschen (404).

Er bringt eine Synthese und Bilanz der theologischen Diskussionen über die Heiligkeit der Kirche (272-275) und stellt generalisierend einige Meinungen vor; die ganz unterschiedliche methodische und theologische Qualität der jeweiligen Begründungen wird dabei aber gelegentlich höflich übergangen. Z.B. werden von manchen Autoren oft verwandte Begriffe wie „Fehler“ oder „Unvollkommenheiten“ leicht missverstanden, wenn man nicht klar ihre völlig verschiedene Bedeutung im privaten oder im negativen Sinne unterscheidet. Die bewusste Wahl einer verschwommenen Terminologie hat zur Konfusion der Diskussionen beigetragen. Bei seiner positiven Zielsetzung hat der Autor hier wohl auf manche Auseinandersetzung verzichtet. Seine Auflistungen vieler Meinungen und Hypothesen geschieht allerdings keineswegs unkritisch. So verweist er durchaus klar auf einige grundlegende Fehler von Rahners Position (196, 202-207). Doch wünscht man sich manchmal eine noch entschiedener Charakterisierung von Irrtümern und ihre deutlichere Zurückführung auf die Wurzeln: Bedenkliche Einseitigkeiten in der Christologie und Mariologie.

Kritisch sehen kann man stilistisch die auch in diesem Buch nicht ganz fehlende moderne Unsitte von längeren Ausführungen über die Absichten des Autors und seine Methode (271, 340 f.), die häufigen Rückverweise auf bereits Gesagtes sowie mancherlei Wiederholungen; auch das nicht selten verwandte *Wir* ist nicht empfehlenswert in einer wissenschaftlichen Arbeit (206).

Doch diese Nebenbemerkungen ändern nichts daran, dass das vorliegende Buch sehr zu empfehlen, ja für ein ernstes Studium des Themas unverzichtbar ist.

Prof. Dr. Johannes Stöhr  
Humboldtstr. 44  
50676 Köln

<sup>43</sup> „Zu erwarten ist sicher auch, dass gegenwärtige innerkirchliche Spannungen in diese Vergebungsbite hineinprojiziert werden. Es wäre nur eine weitere Form der Instrumentalisierung der Kirchengeschichte, wenn Christen – Glieder am Leib Christi, der die Kirche ist – den Papst zur Vergebung nötigen wollten für das, was sie für ein Versagen der Kirche angesichts der Herausforderungen der Gegenwart halten, wenn z.B. manche den Zölibat der Priester in der lateinischen Kirche fälschlicherweise für einen Missstand halten, der mit dem Menschenrecht auf Ehe in Konflikt stehe, oder wenn sie die Lehre von der dem Mann vorbehaltenen Weihe mit den Themen der Vergebungsbite vermengen, weil sie meinen, dass, ähnlich wie im Fall Galilei, die Tradition der Kirche von falschen naturwissenschaftlichen Annahmen ausgehe“ (G.L. MÜLLER, *Vorwort*, am 22. 2. 2000).

<sup>44</sup> Es gibt „keine Kollektivschuld, deren Zurechnung eine Verletzung der ethischen Verantwortung jeder Person für ihre eigenen Taten wäre ...“ (Ebd.).

<sup>45</sup> Vgl. G. L. MÜLLER, *Die Tagespost*, 18. 3. 2000, Nr. 33, S. 15; G. MAY, *Una-Voce-Korrespondenz* 30 (2000) 148 f.

<sup>46</sup> *Die Tagespost* 14. 3. 2000, Nr. 31, S. 5; 16. 3. 2000, Nr. 32, S. 5

<sup>47</sup> JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 60), vom 2. Dezember 1984, 31.

# 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 Begrüßet seist du, Maria**

Nr. 7, 136 S., € 9,-

*J. Dörmann*

### **Die eine Wahrheit und die vielen**

**Religionen** · Nr. 8, 184 S., € 9,-

*J. Auer*

### **Theologie, die Freude macht**

Nr. 9, 64 S., € 6,-

*K. Wittkemper MSC*

### **Herz-Jesu-Verehrung**

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

*Regina Hinrichs*

### **Ihr werdet sein wie Gott**

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

*Walter Hoeres*

### **Theologische Blütenlese**

Nr. 12, 180 S., € 10,-

*Walter Hoeres*

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

*Walter Hoeres*

### **Zwischen Diagnose und Therapie**

Nr. 14, 324 S., € 12,-

*Heinz-Lothar Barth*

### **„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-**

**gen werden“** · Nr. 15, 199 S., € 10,-

*David Berger*

### **Was ist ein Sakrament?**

Thomas von Aquin und die Sakramente

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

*Manfred Hauke*

### **Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?**

Nr. 17, 128 S., € 9,-

## DISTINGUO

*Walter Hoeres*

### **Gottesdienst als Gemeinschaftskult**

Nr. 1, 44 S., € 6,-

*F.-W. Schilling v. Canstatt*

### **Ökumene katholischer Vorleistungen**

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

*Ulrich Paul Lange*

### **Maria, die in der Kirche nach Chris-**

**tus den höchsten Platz einnimmt und**

**doch uns besonders nahe ist (Ansprä-**

**chen)** · Nr. 3, 93 S., € 6,-

*Richard Giesen*

### **Können Frauen zum Diakonats zuge-**

**lassen werden?** · Nr. 4, 122 S., € 8,-

*Joseph Overath*

### **Hoffnung auf das Morgen der Kirche**

Nr. 5, 76 S., € 6,-

*Georg May*

### **Kapitelsvikar Ferdinand Piontek**

Nr. 6, 70 S., € 6,-

*Joseph Overath*

### **Erst Deformation, dann Reformation?**

Nr. 7, 208 S., € 10,-

*Georg May*

### **Drei Priestererzieher aus Schlesien**

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

*Wolfgang F. Rothe*

### **Pastoral ohne Pastor?**

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

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

*Franz Prossinger*

### **... damit sie geheiligt seien in Wahrheit**

Wie wir erlöst werden – Eine biblische

Betrachtung · Nr. 10, 149 S., € 9,-

## QUAESTIONES NON DISPUTATAE

*G. May*

### **Die andere Hierarchie**

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

*Balduin Schwarz*

### **Ewige Philosophie**

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

*Bernhard Poschmann*

### **Die Lehre von der Kirche**

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

G. Fittkau 344 S., € 14,-

*Walter Hoeres*

### **Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie**

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

*G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)*

### **Erzbischof Johannes Dyba**

**„Unverschämt katholisch“**

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 22,-

*Leo Kardinal Scheffczyk*

### **Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit**

Band VII, 368 S., € 15,-

*David Berger (Hrsg.)*

### **Karl Rahner: Kritische Annäherungen**

Band VIII, 512 S., € 19,-

*Leo Kardinal Scheffczyk*

### **Der Einziggeborene**

Band IX, 232 S., € 12,-

*Leo Elders*

### **Gespräche mit Thomas von Aquin**

Band X, 304 S., € 14,-

*Walter Hoeres*

### **Heimatlose Vernunft**

Band XI, 320 S., € 14,-

*Franz Prossinger*

### **Das Blut des Bundes – vergossen für viele?**

Band XII, 133 S., € 10,-

*Klaus M. Becker*

### **Erfülltes Menschsein: der wahre Kult**

Band XIII, 103 S., € 9,-

*W. Schamoni*

**Theologischer Rückblick** · 1980, 184 S., € 9,-

*W. Schamoni*

### **Die seligen deutschen Ordensstifterinnen**

**des 19. Jahrhunderts** · 1984, 88 S., € 6,-

*R. Baumann*

### **Gottes wunderbarer Ratschluss**

1983, 192 S., € 9,-

*E. von Kühnelt-Leddihn*

**Kirche kontra Zeitgeist** · 1997, 144 S., € 11,-

*Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk*

### **Musica spiritus sancti numine sacra**

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

*Alfred Müller-Armack*

### **Das Jahrhundert ohne Gott**

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: Fördergemeinschaft „Theologisches“ e.V.

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