

# Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 36, Nr. 3/4

März/April 2006

## INHALT

### Manfred Hauke

Das Zweite Vatikanum und die Überlieferung. Eine wichtige Wegweisung von Papst Benedikt XVI. .... 90

### Michael Stickelbroeck

Papst Benedikt XVI.: Vom Wesen der Liebe ..... 93

### Stefan Hartmann

Johannes Stöhr – Dem emeritierten Bamberger Dogmatiker zum 75. Geburtstag ..... 95

Heinrich Heine, Hegel und die Theologie der Gegenwart ..... 97

### Walter Hoeres

Der common sense auf dem Weg zu Gott ..... 99

Häretische Mysterienspiele? ..... 105

### Richard Giesen

Die Abstammung der Gottesmutter von König David ..... 107

### Joseph Overath

Maria im Bildprogramm des „Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche“ ..... 121

Euthanasie oder Kakothanasie? ..... 129

## BUCHBESPRECHUNGEN

### Daniel Eichhorn

W. Hoeres: Heimatlose Vernunft. Denker der Neuzeit im Ringen um Gott und die Welt ..... 139

### Alexander Desecar

Carsten Peter Thiede, Jesus. Der Glaube – Die Fakten ..... 141

### Stefan Hartmann

Buchsammelbesprechung: Gosse Jesuiten (Rita Haub) ..... 142

### Lothar Groppe

E. Röhm/J. Thierfelder: Juden – Christen – Deutsche ..... 143

Impressum ..... 144

MANFRED HAUKE

## Das Zweite Vatikanum und die Überlieferung. Eine wichtige Wegweisung von Papst Benedikt XVI.

### Das Konzil – Bruch oder Kontinuität mit der Überlieferung?

Im Jahre 2005 jährte sich zum vierzigsten Male das Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Über die Auslegung dieses Ereignisses gibt es in der Kirche nach wie vor erhebliche Meinungsverschiedenheiten. War das Konzil ein unermesslicher Segen oder eher eine unsägliche Katastrophe? Stellt es eine „kopernikanische Wende“ dar, so dass von nun an die Kirchengeschichte einzuteilen ist in eine Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanum?

Die Bedeutung des Konzils wird mitunter als radikaler Bruch gesehen, der die „vorkonziliare“ von der „nachkonziliaren“ Kirche unterscheidet. Gewisse, sich selbst als „fortschrittlich“ verstehende Kreise, malen dabei die „vorkonziliare“ Zeit in den finstersten Farben, während das letzte Konzil geradezu als Konstituente einer neuen Kirche gesehen wird. Ähnlich wie in vielen Kirchen bei der konkreten Umsetzung der Liturgiereform Hochaltäre und Kommunionbänke abgebrochen wurden, so sind nach dieser Anschauung viele wesentliche Elemente der Überlieferung auf dem Müllplatz der Geschichte gelandet. Was sich nicht ausdrücklich in den Konzilstexten findet, gilt als „überholt“. Eine ähnliche, wenngleich spiegelverkehrte Ansicht findet sich in manchen Gruppen, die das Zweite Vatikanum als Ursache aller Übel betrachten, die in den letzten Jahrzehnten über die Kirche hereingebrochen sind.

### Das Beispiel der Religionsfreiheit

Mitunter gibt es zwischen den Extremisten beider Seiten sogar eine (unheilige) Allianz, in deren Folge ein Konzilstext als radikaler Bruch mit der Überlieferung gedeutet wird. Ein Beispiel dafür ist das Dekret des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit. Papst Pius IX. (wie schon Gregor XVI.) bezeichnete im 19. Jahrhundert die Forderung nach Religionsfreiheit als „Wahnsinn“, während das Zweite Vatikanum das gleiche Wort durchaus positiv bestimmt und als Menschenrecht ansieht. Auf den ersten Blick sind dies Widersprüche. Sie lösen sich freilich, wenn die lehramtlichen Texte des 19. und 20. Jahrhunderts in ihrem Zusammenhang gelesen werden. „Wahnsinn“ ist für Pius IX. die Religionsfreiheit, die sich von jeder Verpflichtung gegenüber der gottgeschenkten

Wahrheit löst<sup>1</sup>. So wird die Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanum allerdings nicht bestimmt: betont wird die Freiheit von Zwang in religiösen Dingen und das Recht, in bestimmten Grenzen auch gemeinschaftlich den eigenen Glauben zu bekennen<sup>2</sup>; dabei wird durchaus betont, dass nicht nur der Einzelne, sondern auch der Staat eine moralische Pflicht hat „gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi“<sup>3</sup>.

In der Auslegung der Erklärung über die Religionsfreiheit wird oft behauptet, der Hinweis auf die Wahrheit sei bloß diplomatische Rücksicht, um die konservative Minderheit des Konzils zu gewinnen; in Wahrheit aber müsse man die kirchliche Position so auslegen, dass der Staat allen Religionen die gleichen Rechte geben müsse. Zumindest sei dies der „Geist des Konzils“. Die Folgen einer solchen Position lassen sich leicht ausmalen; man denke nur an die zunehmende Zahl der Moslems in Europa, die langfristig die „Scharia“ einführen möchten, oder an die Forderung nach „Religionsfreiheit“ für den Satanismus und andere Kulte mit Menschenopfern.

### Die stürmischen Zeiten der Konzilsrezeption

Am Heiligen Abend des vergangenen Jahres hielt Papst Benedikt XVI. eine gehaltvolle Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie<sup>4</sup>. Dabei blickte er zurück auf die großen Ereignisse des Jahres 2005: den Tod von Papst Johannes Paul II., den Weltjugendtag in Köln und die Bischofssynode zur Eucharistie, mit der das eucharistische Jahr abgeschlossen wurde. All diese Teile der Ansprache würden einen eigenen Kommentar verdienen. Den meisten Raum widmete der Heilige Vater freilich dem Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils. Den Bemerkungen kommt eine programmatische Bedeutung zu. Sie sind gespeist durch eine tiefreichende Erfahrung: Joseph Ratzinger ist einer der letzten noch lebenden Konzilstheologen und einer der besten Zeugen für die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum mit all ihren Höhen und Tiefen.

Papst Benedikt XVI. vergleicht die Konzilsrezeption, die „in weiten Teilen der Kirche ... eher schwierig gewesen ist“, mit den besorgten Anmerkungen des hl. Basilius am Ende seines berühmten Werkes über den Heiligen Geist. Die Worte des Kirchenvaters wurden geschrieben (so dürfen wir hinzufügen) wenige Jahre vor dem Konzil von Konstantinopel, das im Jahre 381 die Gottheit des Heiligen Geistes definierte. Als Basilius seinen Sorgen Luft machte, herrschte innerhalb der Christenheit noch weithin der Arianismus, der die Gottheit Christi leugnete. Viele Bischöfe hatten auf staatlichen Druck hin ökumenische Konsensformeln mit Arianern unterzeichnet, die das Konzil von Nizäa (325) in Frage stellten, das Christus als ewigen Sohn Gottes bekannt hatte. Hilarius hatte geklagt: Die Ohren der Gläubigen sind heiliger als die Mänder der Bischöfe (Contra Arianos 6). Innerhalb der Katholiken, die treu zum Konzil von Nizäa standen, hatte sich außerdem eine Gruppe gebildet, welche die Gottheit des Heiligen Geistes in Frage stellte und gegen die Basilius sein Werk schreibt. Innerhalb der Kirche, so schien es, regierte das Chaos. Basilius beschreibt die Situation im Bild einer Seeschlacht in stürmischer Nacht, wobei Freund und Feind nicht mehr unterscheidbar sind; ein „pausenloser Lärm“ habe

„durch Übertreibungen oder Auslassungen die rechte Glaubenslehre verdreht ...“ (De Spiritu Sancto XXX,77)<sup>5</sup>. In dem Tumult, der „schlimmer“ ist „als ein Sturm auf dem Meere“, „bleibt keine der von den Vätern gesetzten Grenzen mehr an ihrem Platz, alle Fundamente und alles, was den Glaubenslehren Festigkeit gibt, wird in Verwirrung gebracht ...“ „So gingen Kirchen mit der ganzen Mannschaft unter ...“ (ebenda).

Die schwierige Rezeption des Konzils, so der Heilige Vater, entspringt einer falschen Auslegung. Papst Benedikt XVI. unterscheidet die „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“, die „sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen“ konnte, von der „Hermeneutik der Reform“, „der Erneuerung des eines Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität“. „Die Hermeneutik der Diskontinuität birgt das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche in sich. Ihre Vertreter behaupten, dass die Konzilstexte als solche noch nicht wirklich den Konzilsgeist ausdrückten. Sie seien das Ergebnis von Kompromissen ... Nicht in diesen Kompromissen komme jedoch der wahre Geist des Konzils zum Vorschein, sondern im Elan auf das Neue hin, das den Texten zugrunde liege ...“.

Diese Umschreibung der „Hermeneutik des Bruches“ kennzeichnet treffend eine Strömung, die sich beispielhaft in der von dem italienischen Historiker Giuseppe Alberigo herausgegebenen fünfbandigen Geschichte des Zweiten Vatikanums widerspiegelt. Die Alberigo-Richtung bestimmt auch nicht wenige einschlägige Publikationen im deutschen Sprachraum. Eine kritische Abrechnung mit dem zwar fleißigen, aber überaus einseitigen Werk Alberigos erschien im vergangenen Jahr in dem Verlag der „Libreria Editrice Vaticana“ aus der Feder von Agostino Marchetto; eine vorausgehende Zusammenfassung des Beitrages findet sich auch in deutscher Sprache<sup>6</sup>. Die Auffassung, „man solle nicht den Konzilstexten, sondern ihrem Geist folgen“, betont der Heilige Vater, „schafft ... Raum für Spekulationen“ und verkennt den Auftrag eines Konzils. Die Konzilsväter waren nicht Herren über die Verfassung der Kirche, sondern Verwalter eines göttlichen Geheimnisses, das von Christus selbst stammt.

### Die wesenhafte Kontinuität im Wandel

Gegenüber der „Hermeneutik der Diskontinuität“ ist die „Hermeneutik der Reform“ zu betonen. Sie zeigt sich in der Eröffnungsansprache zum Konzil von Johannes XXIII. (11. 10. 1962) und in der Abschlussansprache Pauls VI. (7. 12. 1965). Johannes XXIII. geht es um eine Neuformulierung der Glaubensinhalte, ohne „die unumstößliche und unveränderliche Lehre, die treu geachtet werden muss“, aufzugeben. Benedikt XVI. beobachtet: überall „dort, wo die Rezeption des Konzils sich an dieser Auslegung orientiert hat, ist neues Leben gewachsen und sind neue Früchte herangereift“.

Als eigentliche Aufgabe des Konzils sieht der Heilige Vater eine Neubestimmung des Verhältnisses von „Kirche

<sup>5</sup> Lohnenswert ist es, die gesamte Beschreibung „des gegenwärtigen Zustandes der Kirchen“ zu lesen, mit denen das Werk über den Heiligen Geist abgeschlossen wird: De Spiritu Sancto XXX,76–79; deutsche Übersetzung in Fontes christiani 12 (1993) 313–325.

<sup>6</sup> G. Marchetto, Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia, Città del Vaticano 2005; Ders., „Das II. Vatikanische Konzil: Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute“; Theologisches 35 (2005) 754–766, erreichbar auch im Internet: [www.theologisches.net](http://www.theologisches.net).

<sup>1</sup> Vgl. Pius IX., Enzyklika „Quanta cura“ (1864): A. Reuter, Summa Pontificia I, Abensberg 1978, 470 f.

<sup>2</sup> Zweites Vatikanum, Erklärung über die Religionsfreiheit, 2.

<sup>3</sup> Ebenda, 1.

<sup>4</sup> Dokumentiert auf Internet unter [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

und Moderne“ mit drei Fragekreisen: das Verhältnis zwischen Glauben und modernen Wissenschaften, die Beziehung zwischen Kirche und Staat sowie das Problem der religiösen Toleranz. In all diesen Bereichen konnte „eine Art Diskontinuität entstehen“. „Trotzdem stellte sich jedoch heraus, dass, nachdem man zwischen verschiedenen konkreten historischen Situationen und ihren Ansprüchen unterschieden hatte, in den Grundsätzen die Kontinuität nicht aufgegeben worden war – eine Tatsache, die auf den ersten Blick leicht übersehen wird. Gerade in diesem Zusammenspiel von Kontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform“.

Als typisches Beispiel für diese wesentliche Kontinuität im Wandel nennt der Heilige Vater die Erklärung über die Religionsfreiheit. Sie darf nicht missverstanden werden als Einladung zum Relativismus. Ihre richtige Deutung zielt auf die „Notwendigkeit für das menschliche Zusammenleben“; sie ist „eine Folge der Tatsache, dass die Wahrheit nicht von außen aufgezwungen werden kann ... Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen“<sup>7</sup>.

Der Dialog mit der Moderne ist kein Spezifikum des Zweiten Vatikanums, sondern zeigt sich ganz ähnlich bereits in der Vergangenheit. Benedikt XVI. weist auf die kritische Rezeption der griechischen Kultur zur Zeit des Neuen Testaments und der Kirchenväter, sowie auf die Begegnung mit der aristotelischen Philosophie im Mittelalter. Diese Rezeption ist freilich stets ein schwieriger Prozess, wie auch die Entwicklung im Gefolge des letzten Konzils zeigt. „Wenn jemand erwartet hatte, dass das grundsätzliche ‚Ja‘ zur Moderne alle Spannungen lösen und die so erlangte ‚Öffnung gegenüber der Welt‘ alles in reine Harmonie verwandeln würde, dann hatte er die inneren Spannungen und auch die Widersprüche

<sup>7</sup> In deutscher Sprache eine ausgewogene Abhandlung über die Religionsfreiheit zu finden, ist nicht einfach. Vgl. jedoch A. F. Utz, „Die Religionsfreiheit in katholischer Sicht“: IKZ Communio 19 (1990) 155–175. Empfehlenswert, im Sinne der Deutung des Heiligen Vaters, ist auch eine französische Publikation: B. de Margerie, *Liberté religieuse et Règne du Christ*, Cerf: Paris 1988.

innerhalb der Moderne unterschätzt; er hatte die gefährliche Schwäche der menschlichen Natur unterschätzt, die in allen Geschichtsepochen und in jedem historischen Kontext eine Bedrohung für den Weg des Menschen darstellt“. Die Kirche bleibt auch nach dem Konzil (mit Christus) ein „Zeichen, dem widersprochen wird“ (Lk 2,34). „Es konnte nicht die Absicht des Konzils sein, diesen Widerspruch des Evangeliums gegen die Gefahren und Irrtümer des Menschen aufzuheben“.

### Zukunftsperspektiven

Das vom Heiligen Vater gezeichnete Bild des Konzils ist wichtig für die weitere Entwicklung der Kirche. Es macht keinen Sinn, vor- und nachkonziliare Kirche gegeneinander auszuspielen. Die Kirche, versammelt um den Nachfolger des hl. Petrus, bleibt ihrem von Christus bestimmten Wesen stets treu. In den Entscheidungen, die das Wesen der Kirche für bestimmte Bereiche zur Geltung bringen, kann es durchaus Korrekturen geben. Dies gilt etwa für die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche vor dem Konzil oder für die Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vatikanums, die nach Auffassung des Theologieprofessors und Kardinals Joseph Ratzinger nicht in allen Bereichen zu einer vertieften Begegnung mit dem heiligen Geheimnis Gottes geführt hat. Von daher ist eine „Reform der Reform“ anzustreben<sup>8</sup>. Die Identität der Kirche vor und nach dem Zweiten Vatikanum zeigt sich bis dahin auch in der vom Heiligen Vater unterstützten Möglichkeit, die Heilige Messe sowohl nach dem Messbuch Pius‘ V. (bzw. Johannes‘ XXIII.) als auch Pauls VI. zu feiern. Doch dies wäre schon ein weiteres Thema. Papst Benedikt XVI. betont jedenfalls: „Wenn wir es [das Zweite Vatikanum] mit Hilfe der richtigen Hermeneutik lesen und rezipieren, dann kann es eine große Kraft für die stets notwendige Erneuerung der Kirche sein und immer mehr zu einer solchen Kraft werden“.

*Anschrift des Autors: Prof. Dr. Manfred Hauke  
(Theologische Fakultät Lugano)  
Via Roncaccio 7; CH-6900 Lugano*

<sup>8</sup> Vgl. besonders J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. 2000.

MICHAEL STICKELBROECK

## Papst Benedikt XVI.: Vom Wesen der Liebe

*Der Autor des folgenden kurzen, aber inhaltsreichen Kommentars, Professor Dr. habil. Michael Stickelbroeck, gehört zur jüngeren Theologengeneration und ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Pölten.*

Man hat in der Vergangenheit das Spezifische des christlichen Glaubens, die Trinitätslehre, vielfach aufgegeben, zugunsten eines reinen „Theismus“. Mit dieser Spielart der Gotteslehre hatte die aufklärerische Theologie versucht, gegen den modernen Atheismus anzutreten. Der „theistische“ Gott ist der, den man mit der Vernunft beweisen kann. Er ist begabt mit Unveränderlichkeit und Mitleidlosigkeit, der Welt absolut überhoben, sich selbst absolut genügend. Dieser ferne Gott versagt allerdings, wenn es um Leid und Unrecht in der Welt geht. Der „theistische“ Versuch, den Gottesglauben vor dem andrängenden Atheismus zu retten, zerbrach dadurch jämmerlich.

Demgegenüber kommt Papst Benedikt mit seiner ersten Enzyklika auf den Kern des Christlichen zurück: der Gott, an den wir glauben, genügt sich nicht selbst in starrer Einsamkeit und Abgeschlossenheit. Er ist vielmehr in sich selbst Beziehung, Leben, Hingabe, Liebe. Anders als der apathische Gott der griechischen Philosophie ist der Gott und Vater Jesu Christi in einem affektiven Engagement auf Welt und Mensch bezogen. „Gott liebt den Menschen so, dass er selbst Mensch wird, ihm nachgeht bis in den Tod hinein und auf diese Weise Gerechtigkeit und Liebe versöhnt“ (nr. 10). Hier ist die größte Nähe Gottes zur Welt ausgesagt.

Mit dieser neuen Akzentuierung der christlichen Trinitätslehre kommt der Papst auf ein Wirklichkeitsverständnis zurück, das vom Vorrang der Person und der Liebe ausgeht. Dies ist wohl auch in den Dialog mit den Religionen Ostasiens einzubringen, in denen das Ziel oftmals das Ver-

schmelzen, Untergehen des Ich im namenlosen Antlitz des Göttlichen ist. Man könnte auch sagen: der Sinn von Sein ist die Selbstlosigkeit der Liebe.

Diese göttliche Liebe vor Augen, untersucht der Papst, was der Sinn und die Erfüllung der menschlichen Liebe ist. Dabei wagt er es, auch vom Eros zu sprechen, den er als „Ekstase zum Göttlichen hin“ versteht. Mit der alten Mystik und ihrer Auslegung zum „Hohelied der Liebe“ erkennt er darin einen Weg des Aufstiegs zu Gott. Voraussetzung: Der Eros muss eine Reinigung durchlaufen und sich auf die

zweite Dimension der Liebe, die Agape, übersteigen: Dann wird Liebe von der Selbstzentriertheit weggeführt. „Sie will nicht mehr sich selbst ..., sie will das Gute für den Geliebten: Sie wird Verzicht, sie wird bereit zum Opfer“ (nr. 6). Wenn die Liebe den Menschen wirklich aus sich herausführen soll, dann muss der Eros die Agape in sich aufnehmen. Nur so kann das wahre Wesen der Liebe verwirklicht werden, dass dann auch zum tätigen Einsatz in der Sorge um die Anderen drängt.

STEFAN HARTMANN

## Johannes Stöhr – Der emeritierte Bamberger Dogmatiker wurde 75

*Es ist für die Fördergemeinschaft und den Herausgeber von „Theologisches“ eine große Freude, Prof. Johannes Stöhr mit den folgenden Zeilen aus der Feder Stefan Hartmanns, ganz herzlich zu seinem 75. Geburtstag gratulieren zu dürfen. Seit den Jahren der Herausgeberschaft unserer Zeitschrift durch Prof. Bökmann, steht Prof. Stöhr uns als theologisch stets scharfsinniger, urteilssicherer Berater, Autor und Mitglied der Fördergemeinschaft zur Seite. Jeder, der ihn persönlich kennen lernen darf, bewundert seine lebenswürdige Freundlichkeit, die schnell als ein Teilaspekt einer großen, tiefen und gelehrten Frömmigkeit sichtbar wird. Möge ihm der Herr auf die Fürsprache seiner unbefleckten Mutter – nicht zuletzt auch im Interesse unserer Zeitschrift – weiterhin Gesundheit und reiche Schaffenskraft schenken! (db)*

Am 19. Februar begeht der in Berlin geborene, langjährige Bamberger Dogmatiker Dr. Johannes Stöhr in Köln seinen 75. Geburtstag. Stöhr zählt zu den führenden Mariologen deutscher Sprache, hat mehrere Artikel für das Regensburger „Marienlexikon“ (hrsg. von R. Bäumer und L. Scheffczyk) verfasst und ist seit 1997 mit Dr. German Rovira (Kevelaer) Gründungsherausgeber von „Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch“. Besonderes Anliegen ist ihm der fundamentalmariologische Gedanke der „geistlichen Mutterschaft“ Mariens für die Gläubigen (vgl. J. Stöhr, Maria, unsere Mutter. Mariologische Studien, Köln 1991).

Weitere Schwerpunkte seiner wissenschaftlichen Tätigkeit sind das mittelalterliche Universalgenie Raimundus Lullus, über dessen Spätschriften er 1956 in Freiburg seine Dissertation verfasste, die Lehre des hl. Thomas von Aquin, sowie Fragen der Sakramentenlehre, der Ekklesiologie und Josepologie. Wie kein anderer universitärer Theologe im deutschen Sprachraum hat er sich mit der Verehrung des hl. Josef befasst. Habilitiert hat er sich mit einer Arbeit über die Wissenschaftslehre des spanischen Jesuiten Juan de Perlin.

Stöhr hat für Studierende der Theologie ein eigenes, sehr hilfreiches Internet-Portal eingerichtet: [www.teol.de](http://www.teol.de). Dort ist neben einer laufend aktualisierten „Josefsbibliographie“, neben der anderer bedeutender Theologen, auch seine eigene umfassende Bibliographie einsehbar. Wieviel Fleiß und Entbehrung hinter dieser beeindruckenden Veröffentlichungsliste stehen, kann man nur erahnen.

Wohl kaum ein deutschsprachiger Dogmatiker ist derart mit spanischen, französischen und italienischen Theologen vertraut, was seine zahllosen Artikel in verschiedenen Lexika unter Beweis stellen. Bis heute hält Stöhr regelmäßig Vorle-

sungen bis nach Chile und hat schließlich in der vom spanischen Heiligen Josefmaria Escriva (1902–1975) gegründeten „Priesterlichen Gesellschaft vom Heiligen Kreuz und Opus Dei“ als Berliner Diözesanpriester eine geistige Heimat gefunden. Seit vielen Jahren wirkt er auch als Dozent an der von Papst Benedikt XVI. in den siebziger Jahren oft besuchten „Gustav-Siewerth-Akademie“ in Weilheim-Bierbrunn. In den dortigen Tagungsbänden veröffentlichte Stöhr noch jüngst Aufsätze über „Raimundus Lullus und der Islam“, die „Unsündliche Heiligkeit der Kirche“ oder die „eucharistische Aktualpräsenz“.

Bemerkenswert und auf Dauer nützlich für den persönlichen Gebrauch sind die unter dem Titel „Nova et vetera“ von ihm herausgegebenen „Texte und Kommentare zu Themen christlicher Spiritualität“ (6 Bände; Auslieferung EOS-Verlag St. Ottilien). Ein pastorales Anliegen war ihm auch die rechte Sichtweise einer „Theologie der Familie“, zu der er 1987 in Bamberg ein internationales theologisches Symposium mit namhaften Referenten durchführte.

Von fortwährend aktueller Bedeutung ist seine, zusammen mit einem Beitrag des ihm geistig sehr verbundenen französischen Jesuiten Bertrand de Margerie (1923–2003) in der Reihe „Respondeo“ (Nr. 5) der Zeitschrift „Theologisches“ erschienene Analyse „Das Licht der Augen des Gotteslammes. Die Klarheit im menschlichen Wissen des leidenden Herrn“ (noch erhältlich bei F. Schmitt Verlag, Siegburg). Ebenso seine verschiedenen Arbeiten zur christlichen Eschatologie, über die er 1992 in Bamberg ein internationales Symposium organisierte. Die Festschrift für Leo Scheffczyk zu dessen 65. Geburtstag („Veritati Catholicae“, Aschaffenburg 1985) ziert sein grundlegender Aufsatz „Theologie als ‚Sacra doctrina‘ bei Thomas und in neueren Auffassungen“.

Wenig Freunde und manche Feinde machte sich Stöhr aber schon 1973 mit seinem kontroversen Aufsatz „Glaube, ein Wagnis?“ in der „Münchener Theologischen Zeitschrift“ und seiner thomistischen Kritik an W. Kaspers damals weit verbreitetem Werk „Einführung in den Glauben“. Da er, wenn es um Rechtgläubigkeit ging, nach allen Seiten (auch in Richtung Traditionalismus) unerbittlich sein konnte, sprachen manche Studenten und Kollegen des modernistischen Mainstreams nicht ohne pejorativironische Absicht von „Stöhr stört“. Was hier gleichsam mit Ausgrenzung bedacht wurde, ist in Wahrheit der einsame Mut eines seine Kirche und ihre Lehre zutiefst liebenden Denkers und Theologen, der am Opportunismus seiner kirchlich-theologischen Zeitgenossen nicht wenig gelitten hat. Mit seinen keine „correctness“

scheuenden Akzentuierungen hat Stöhr die Position der unbeirrbar und am hl. Thomas von Aquin orientierten Verbundenheit zur Lehre der Kirche gewählt. Als sein eigenes theologisches Vorbild erwähnt er gerne den von Papst Paul VI. zum Kardinal erhobenen Schweizer Dominikaner-Theologen Charles Journet (1891–1975).

In seiner Bescheidenheit entzieht sich Johannes Stöhr öffentlichen Ehrungen und nahm wie angedeutet für seine Treue gegenüber der Lehre der Kirche erhebliche Nachteile in Kauf. Fast sein ganzes Gelehrtenleben verbrachte er als Dogmatiker an der Bamberger Theologischen Fakultät. Mehr Anerkennung als in seiner Heimat fand er bei ausländischen Lehraufträgen, sowie durch ehrenvolle Berufungen, u. a. in die renommierte Päpstliche Theologenakademie, sowie die Pontificia Accademia Mariana Internationalis. Unter deutsch-

sprachigen Theologieprofessoren ist Johannes Stöhr eine fast singuläre Persönlichkeit. Auch nach seiner Emeritierung und seinem Wegzug von Bamberg nach Köln, wo er in der Pfarrei St. Pantaleon als Subsidiar tätig ist, kommt der Gelehrte monatlich zur von ihm 1983 zunächst in der Bamberger Hl. Grab-Kirche initiierten nächtlichen Anbetung („Sühnennacht“) in den Wallfahrtsort Oberhaid bei Bamberg zu Gottesdiensten und zum Spenden des Bußsakramentes. Immer ist bei Johannes Stöhr zu spüren, dass er in erster Linie ein zu jeder geistlichen Hilfe bereiter Priester sein will. Seine Lebenswürdigkeit zu einfachen Menschen im Volk Gottes hat ihm dann doch indirekt einen verdienten Dank für sein aufopferndes Wirken eingetragen. Den wirklichen Wert seiner gewissenhaften theologischen Arbeit werden wohl erst spätere Zeiten in rechter Weise würdigen und einsehen können.

STEFAN HARTMANN

### Heinrich Heine, Hegel und die Theologie der Gegenwart

Worte der Mahnung für Zukunft und Gegenwart sind Beruf des Propheten. In Ironie und Sarkasmus verpackt, gelangen sie immer wieder dem vor 150 Jahren nach schwerer Krankheit verstorbenen deutsch-jüdischen Dichter Heinrich Heine (1797–1856). So konnte die Entfesselung des Bösen in Nationalsozialismus, Holocaust und Weltkrieg von Heine prophetisch vorausgesagt werden. Wenn die Ordnung stiftende Macht des Christentums, für das das Kreuz zuletzt lediglich noch ein zähmender „Talisman“ war, aufhört, hören auch alle bisherigen Hemmungen auf: „Dann rasselt wieder empor die Wildheit der alten Kämpfer, die unsinnige Berserkerwut, wovon die nordischen Dichter soviel singen und sagen ... Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner ... Wenn ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, dann wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die Französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte.“ Mit den Gedanken, die der schlimmen Tat vorausgehen, meinte er, der doch eigentlich selbst als Revolutionär und Atheist angetreten war, die deutsche idealistische Philosophie von Kant, Fichte und vor allem Hegel, der trotz aller „Vernunft“ die Dämonie des Naturphilosophischen und altgermanischen Pantheismus wecken konnte. Alle ausgeklügelte Theologie Hegels war im letzten atheistischer Aufruhr und Selbstermächtigung, wie in Heines später Schrift „Geständnisse“ erschütternd ehrlich ausgesagt wird:

„Ich war jung und stolz, und es tat meinem Hochmut wohl, als ich von Hegel erfuhr, dass nicht, wie es meine Großmutter meinte, der liebe Gott, der im Himmel residiert, sondern ich selbst hier auf Erden der liebe Gott sei.“

„Es stehen überhaupt noch viel schöne und merkwürdige Erzählungen in der Bibel, die ihrer Beachtung wert wären, z. B. gleich am Anfang die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug.“

„Seit vier Jahren habe ich allem philosophischen Stolz entsagt und bin zu religiösen Ideen und Gefühlen zurückgekehrt, ich sterbe im Glauben an einen einzigen Gott, den ewigen Schöpfer der Welt.“

„Ja, ich bin zurückgekehrt zu Gott, wie der verlorene Sohn, nachdem ich lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet.“

Soweit die Zitate, die in ihrer Treffsicherheit an das immer aktuelle „ich weiß nicht, was soll es bedeuten“ und „denk ich an Deutschland in der Nacht“ des Dichters erinnern. Ist nicht die neuzeitliche, an Hegel anknüpfende akademische Theologie, weitgehend auch ein verkappter Atheismus? Hat sich mit Hegels Philosophie nicht luziferisch in eine sich selbst explizierende „atheistische“ Theologie gewandelt und haben die öffentlich-rechtlich bezahlten „Staatstheologen“ (Erzbischof Dyba) göttliche Offenbarung und Kirchenstruktur nicht zum sezierbaren Objekt degradiert, ohne jede Ehrfurcht und jeden Respekt? Gewiss, es gab schon Martin Luthers Warnung vor dem „Hürlein Vernunft“, die paradoxalen Einsprüche Kierkegaards, den dialektischen Offenbarungspositivismus Karl Barths oder die Theodramatik eines Hans Urs von Balthasar. Aber den theologischen „mainstream“ bestimmt im 20. Jahrhundert die methodische Nachwirkung Hegels. Ob „evangelisch“ bei Rudolf Bultmann, Eberhard Jüngel oder Wolfhart Pannenberg, ob „katholisch“ bei Hans Küng, Karl Rahner, Walter Kasper und dem Konzilskommentator Peter Hünermann – all diesen theologischen „Systemen“ ist wie Hegel der Bewältigungsdrang des totalen Welterklärens eigen. Und auch die erwähnten „inkorrekten“ Einsprüche eines Barth oder Balthasar werden spätestens in den auf sie bezogenen Dissertationen und Sekundärliteraturen abgeschliffen und in ein System gebracht. Aus demütig-gehorsamem Glauben wird in der von Hegel gezeichneten neueren Theologie selbstherrliches Wissen, aus *pistis* eine *gnosis*. Und es muss deutlich gesagt sein, dass eben nicht geistliche Durchdringung des Geoffenbarten, sondern Stolz und widergöttliche Anmaßung im Hintergrund dieses Anspruchs stehen – auch wenn manchen „Professoren für die Tatsache, dass ein anderer für sie gekreuzigt wurde“ (Kierkegaard) dies in ihrer Bürgerlichkeit kaum bewusst ist. Am Ende ist Theologie<sup>1</sup> in der

<sup>1</sup> Vgl. dazu die über die differenzierten Positionen des Tübinger Fundamentaltheologen M. Seckler trotz Anknüpfung an ihn weit hinausgehenden und einem Rationalismus Vorschub leistenden Beiträge in P. Neuner (Hg.), Glau-

Nachfolge Hegels ohnehin zur bloßen Religionswissenschaft, Kommunikationstheorie oder Pastoralideologie mutiert. Heines prophetisch-polemische Direktheit dagegen wirkt reinigend und im besten Sinne aufklärend. Vielleicht könnte sie beitragen, von Hegel wieder zu Thomas und einem realen Gottesbild zurück zu finden. Eine intellektuelle Hinführung dazu sind die Arbeiten des Freiburger Philosophen Bernhard Lakebrink und kirchenamtlich die jüngste Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus est caritas“. Aber auch die stets quer

benswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit (QD 195), Freiburg i. Br. 2002. Ganz im Sinne von Hegels „Integralismus der richtenden Vernunft“ (H. U. v. Balthasar) wird am Ende der Sammlung von der „Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums“ eine „Erklärung“ (165) und von P. Hünermann (Tübingen) eine „Stellungnahme“ (167–172) gegen die Erklärung „Dominus Iesus“ der Glaubenskongregation vom 6. August 2000 abgedruckt. Zum Ganzen auch J. Ratzinger, Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Freiburg 1993. Ebd. 89–107 Klarstellungen zur „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ (vom 24. Mai 1990) und Antwort auf die u. a. von P. Hünermann und D. Mieth (beide Tübingen) gegen sie vorgebrachte Polemik.

und unverfügbar stehende Autorität des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, der sich der in Paris verstorbene Düsseldorfer Dichter am Ende seines Lebens gebeugt hat, muss wieder neu ins Gespräch gebracht und eingefordert werden. Dazu versuchen heute die Bücher des Heidelberger Neutestamentlers Klaus Berger eine unbequem-klare Anregung anzubieten. Wenn wir einige Sätze Heines wie zitiert auf uns wirken lassen, ist es von extrem spannender Konsequenz. Man wird bei ihm nicht mehr bloß die „Abschaffung der Sünde“ (so der Titel von Dolf Sternbergers bekannter Deutung), sondern in der „Wunde Heine“ (ein Wort von Theodor W. Adorno) ganz unerwartete prophetische Substanz für eine Rekonstruktion des wirklich Theologischen sehen: den Weg von Kant und Hegel wieder zu Augustinus, Bernhard, Bonaventura, Anselm und Thomas, sowie schließlich Newman, Scheeben, Guardini und Scheffczyk. Der Freund der Literatur kann zusätzlich noch die Brücke vom Romantiker Heine zu Eichendorff, Manzoni und Claudel entdecken, ja den Sprung ins Herz des katholischen Weltempfindens wagen.

WALTER HOERES

## Der common sense auf dem Weg zu Gott

– Swinburnes Plädoyer für die Letztbegründung des Universums –

Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta a sagittante; ergo est aliquid intelligentis, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Das aber, was keine Erkenntnis hat, strebt nicht nach einem Ziel, es sei denn, es ist gelenkt von einem mit Erkenntnis und Intelligenz begabten Wesen wie der Pfeil vom Schützen. Folglich ist es jemand mit Intelligenz, von dem alle Naturdinge auf ein Ziel hingeeordnet werden und ihn nennen wir Gott.

St. Thomas v. Aquin: S.theol I q. 2 art. III c

Die Engländer sind für ihren common sense bekannt, den man am besten als das Verfahren bezeichnet, unverkrampft und vorurteilslos allein mit dem gesunden Menschenverstand an ein Problem heranzugehen. Allerdings hat auch dieses Verfahren seine zwei Seiten, wie der englische Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts und der bis heute grassierende angelsächsische Positivismus zeigen! Unbelastet von der großen abendländischen Geistesgeschichte bleibt man hier beim Vordergrund, dem Augenschein, den sinnfälligen Fakten stehen, ohne nach ihren Hintergründen, dem Wesen und der Natur der Dinge zu fragen, die in ihrer sinnfälligen Erscheinung zum Ausdruck kommen und sie allererst ermöglichen.<sup>1</sup>

Dennoch ist die Art und Weise, in der der bekannte, inzwischen emeritierte Oxforder Religionsphilosoph Richard Swinburne so unbekümmert, ursprünglich und spontan über

die Frage nachdenkt, ob es Gott als letzte Instanz und Schöpfer der Welt gibt, als habe es die abendländische Metaphysik mit ihrer so reichen Geschichte und ihren feingeschliffenen Fragestellungen nicht gegeben, einigermaßen erfrischend<sup>2</sup>. Damit wollen wir keineswegs behaupten, dass Swinburne, der paradoxerweise auch als Neo-Aristoteliker bezeichnet wird und an einer besonders signifikanten Stelle seines Buches, auf das wir uns hier beziehen, auch den hl. Thomas zu Wort kommen lässt, diese Geschichte nicht kenne. Aber er klammert sie ein, um sozusagen ab ovo in gespielter oder wirklicher Naivität und mit so einfachen und schlichten Überlegungen, wie sie möglicherweise nur die Engländer anstellen, für sich und sein großes internationales Publikum die Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge von neuem zu stellen und zu beantworten. So mag er gerade durch dieses Verfahren das I. Vatikanum bestätigen, nach dem jeder Mensch zu einer gewissen Erkenntnis Gottes, des Schöpfers e rebus creatis kommen könne. Anders ausgedrückt verschafft die Abstinenz des Verf. von allen „fachphilosophischen“ Voraussetzungen und besonders – und das Gottseidank! – von allem hermeneutischen Getue, mit dem sich die Philosophie nun schon so lange selbst blockiert, jedem Leser die Möglichkeit, seine Überlegungen mitzuvollziehen.

Es sind in der Tat nur ganz wenige Voraussetzungen, die er macht und denen kein Mensch widersprechen kann. Für die Geschehnisse in der Welt gibt es materielle Ursachen, wenn etwa ein Stein den anderen anstößt und personale, die auf bewusste Absichten und Beweggründe zurückgehen. Welche dieser Erklärungen jeweils zu bevorzugen ist, das ist ganz undogmatisch und ohne Befangensein in Vorurteilen wie dem, es kämen in und für die sichtbare Welt nur physikalische oder doch naturwissenschaftlich fassbare Gründe in Frage, zu entscheiden. In diesem Sinne ist die Erklärung die

<sup>1</sup> Vgl. dazu Walter Hoeres: Heimatlose Vernunft. Denker der Neuzeit im Ringen um Gott und die Welt (Quaestiones Non Disputatae XI) Siegburg 2005 S. 18 ff.

<sup>2</sup> Richard Swinburne: Gibt es einen Gott? Ontos Verlag. Heusenstamm 2006.

beste, die zugleich am einfachsten ist und die größte Erklärungskraft für viele verschiedene Ereignisse besitzt und außerdem mit unserem Hintergrundwissen, das wir immer schon mitbringen, harmoniert.

Nun mag es zwar sein, dass die einfachste Erklärung uns am besten erscheint, weil sie unserem auf Übersicht und Harmonie angelegten Erkenntnisvermögen besonders entgegenkommt. Aber damit ist noch keineswegs ausgemacht, dass sie auch die richtige ist. Dass dies doch der Fall ist, begründet Swinburne in typisch angelsächsischer Manier ganz pragmatisch. Wir sind ständig auf Voraussagen über unsere Zukunft angewiesen, die entscheidend für unser Überleben sind. Und diese erlangen wir, „indem wir die einfachste Theorie benützen, die mit unseren vergangenen Beobachtungen vereinbar ist; und wir glauben, dass die auf dieser Theorie beruhenden Voraussagen wahrscheinlicher sind als die einer anderen Theorie ... und das zeigt, dass wir die Einfachheit einer Theorie als entscheidendes Indiz für ihre Wahrheit ansehen“<sup>3</sup>.

Gehen wir von diesen Kriterien passender Erklärungen aus, dann kann es eigentlich nur drei große Letztbegründungen für die Dinge und Geschehnisse dieser Welt und damit für sie selbst geben. Das ist zunächst der Materialismus, der auch dann, wenn er nicht der vulgären, aber heute durchaus noch gängigen Meinung huldigt, unsere seelisch-geistigen Erlebnisse seien nur Gehirnausscheidungen, doch der Meinung ist, dass alles und somit auch die Personen mit ihren Absichten und Überzeugungen, vollständig aus materiellen Prozessen hergeleitet werden müsse und so die Materie in altbekannter Weise der Urschoß aller Dinge sei. Sodann hätten wir eine Mischform (Erklärung durch personale Entscheidungen und materielle Kräfte), die als Letztbegründung bei Swinburne seltsam blass bleibt und der er den noch seltsameren Namen „Humanismus“ gibt und schließlich als die dritte und entscheidende Möglichkeit den Theismus, die Auffassung also, dass alles auf Gott, den Schöpfer zurückzuführen ist.

Wahrhaft erfrischend ist es nun, wie Swinburne unbekümmert um das Geschrei der Ideologen, die in diesem Ansatz einen Rückfall in den Animismus, in den Anthropomorphismus und natürlich auch immer in der unschönen Nachfolge Kants eine Grenzüberschreitung unserer Erkenntnismöglichkeiten sehen, seine These durchführt, dass der Theismus die zugleich umfassendste und einfachste Weise einer solchen Letztbegründung sei. In der Konsequenz dieses Gedankens kommt er auch zu solchen wesentlichen Eigenschaften Gottes wie seiner unendlichen Macht und der inneren Notwendigkeit seines Seins, die er mit dem zunächst undeutlichen Begriff der „Wesentlichkeit“ bezeichnet. Denn wenn es nur ein Zufall wäre, „dass Gott unendlich mächtig etc. ist, ließen wir damit zu, dass Gott abdanken könnte ... Doch in diesem Falle wäre es ein Zufall, dass Gott das Universum unter Kontrolle hat. ... All das bedarf keiner Erklärung, wenn wir annehmen, dass Gott wesentlich allmächtig, allwissend, vollkommen frei und ewig ist“<sup>4</sup>. Wobei wir hier davon absehen, dass Swinburne Gottes Ewigkeit als immerwährende Zeitlichkeit bestimmt und schon aus diesem Grunde die Vereinbarkeit des göttlichen Vorauswissens mit der menschlichen Willensfreiheit gänzlich verfehlt.

Nun erhebt sich allerdings die Frage, ob man so ohne weiteres sagen kann, der Theismus sei die einfachste Form der Letztbegründung! Dem scheint die Tatsache zu widerspre-

chen, dass man in der Neuzeit immer wieder den Materialismus als die einfachste Lösung gefeiert hat. Nicht umsonst wurde und wird die Philosophie, die das Leben des Geistes auf seelische Vorgänge, diese wieder auf biochemische und sie wieder auf normale physikalisch-chemische Prozesse zurückführt, als „Reduktionismus“ bezeichnet, weil sie die ganze Welt aus einem Guss erklärt. Aus diesem Grunde nannte schon Ernst Haeckel (1834–1919), der den Darwinismus und Materialismus bei uns populär gemacht hat, die von ihm inspirierte Weltanschauungsgemeinschaft „Monistenbund“ und es ist so auch kein Zufall, dass er sein weltanschauliches Credo, die berühmt berüchtigten „Welträtsel“ in einem schmalen Bande zusammenfassen konnte.

Demgegenüber ist es Swinburnes erfolgreiche Strategie, zu zeigen, dass der Materialismus alles andere als eine einfache Theorie ist und viele Phänomene überhaupt nicht erklären kann. „Gemäß dem Materialismus liegt der Schlusspunkt des Erklärens an zahllos verschiedenen Punkten, von denen viele – gemäß dem Materialismus zufällig – die gleichen Kräfte und Dispositionen haben ... Er bleibt eine sehr komplizierte Hypothese, denn er postuliert, dass die vollständigen Ursachen der jetzigen Dinge unzählige verschiedene Gegenstände sind, von denen viele zufälligerweise die gleichen Kräfte haben“<sup>5</sup>.

Was meint der Verf. damit? Er bringt zwei Argumente vor. Das erste finden wir sinngemäß auch nicht selten in der scholastischen Literatur, aber es überzeugt nicht recht und wir haben es schon in unserer Würdigung des Buches von Karl Heinz Haag kritisch betrachtet<sup>6</sup>. Swinburne geht davon aus, dass die Geltung der Naturgesetze selber schon ein erstaunliches Phänomen sei, das einer metaphysischen Begründung bedarf und auf die ordnende Hand Gottes zurückweist. „Jeder Gegenstand, wie weit auch immer in Zeit und Raum von uns entfernt, hat dieselben Kräfte und dieselben Dispositionen, diese Kräfte auszuüben ... Wenn es dafür keine Ursache gäbe, müsste es ein höchst außergewöhnlicher Zufall sein“<sup>7</sup>. Das aber ist gerade dann nicht einsichtig, wenn man in der Konsequenz des scholastischen „agere sequitur esse“ (die Tätigkeit einer Sache ergibt sich aus ihrem Wesen, ihrer Natur) daran festhält, dass die Naturgesetze schon eo ipso mit der Eigenart der Dinge gegeben sind! Aus diesem Grunde ist auch der sogenannte „nomologische Gottesbeweis“ zurückzuweisen, der von der Existenz der Naturgesetze auf die eines obersten Gesetzgebers zurückschließt.

Gerade wenn man, wie das die Scholastik mit Recht immer getan hat, so großen Wert auf den Begriff der Natur oder des inneren Wesens der Dinge legt, aus dem sich dann mit Notwendigkeit alle in Erscheinung tretenden Wesensäußerungen ergeben, kann man auf der anderen Seite nicht plötzlich wie ein Nominalist denken und mit der Möglichkeit rechnen, dass die Naturgesetze den Dingen sozusagen nachträglich und freihändig verliehen wurden! Deshalb ist es nicht unbedingt überzeugend, wenn Swinburne in diesem Zusammenhang bemerkt:

„Es hätte auch sein können, dass die letzten Bestandteile der Materie sich zwar alle in der gleichen einfachen Art verhielten, dass sie aber, wenn sie mittelgroße materielle Gegenstände bilden, ein so kompliziertes Verhalten haben, dass Menschen aufgrund der Beobachtung dieses nie voraussagen können. Möglicherweise fielen an einem Tag Felsen ausei-

<sup>3</sup> A. a. O. S. 30.

<sup>4</sup> A. a. O. S. 44.

<sup>5</sup> A. a. O. S. 40f.

<sup>6</sup> Theologisches Oktober 2005.

<sup>7</sup> Swinburne S. 48.

ander und an einem anderen Tag schwebten sie in der Luft“<sup>8</sup>.

In einer bestimmten Abwandlung hingegen ist der Gedanke durchaus einleuchtend und damit stehen wir schon beim zweiten Argument! Die Naturgesetze haben, wenn man sie nicht je und je isoliert betrachtet, sondern bündelt, durchaus ein Ziel, nämlich die Existenz des Menschen zu ermöglichen, die nur in einer solchen Welt stattfinden kann, die ihm zudem noch durch dieses Zusammenspiel der Naturkräfte auch verständlich und in erforderlichem Maße übersichtlich wird. Unermesslich viele Faktoren müssen zusammenkommen, um überhaupt Leben und erst recht das des Menschen in der uns vertrauten wohltemperierten Atmosphäre zu ermöglichen. Und deshalb bleibt uns nur die Wahl, das dazu erforderliche Zusammenspiel der Naturkräfte als rätselhaften ungeheuren Zufall oder als Werk einer obersten Intelligenz aufzufassen, die den Menschen als Höhepunkt der sichtbaren Schöpfung haben wollte! Hier gewinnt das fünfte Argument des hl. Thomas, das von der Lenkung aller Dinge auf ihr Ziel hin ausgeht, seine tiefe Überzeugungskraft und es ist das Verdienst des Verf., dass er an dieser Stelle seine sonstige philosophiegeschichtliche Abstinenz durchbricht und es zur Sprache bringt<sup>9</sup>.

Auch ist es hier wiederum erfrischend, wie Swinburne in gesunder und legitimer „Naivität“, die in der Freiheit von allen wissenschaftstheoretischen Tabus besteht, den Zufallstheoretikern, die im Stile Jacques Monods den Menschen für ein bloßes Zufallsprodukt halten, vor Augen führt, wie unwissenschaftlich ihre „Erklärung“ ist, die darin besteht, auf jede Erklärung zu verzichten<sup>10</sup>.

Natürlich spricht Swinburne auch von der wunderbaren inneren Ordnung der Organismen, die in ihrer Zweckmäßigkeit sehr komplizierten Maschinen gleichen. Und selbstverständlich vertritt auch er die Meinung, dass kein Zufall eine so wunderbare Organisation hervorbringen konnte. Seltsam ist nur, dass er die darwinistische Theorie, die die Evolution der Arten durch das Schaukelspiel von Mutation und Selektion erklärt, für durchaus plausibel hält<sup>11</sup>! Doch ironischer Weise erwächst ihm dadurch – man ist hier versucht, an Hegels Forderung einer immanenten Kritik zu denken – die Möglichkeit, den weltanschaulichen Darwinismus als angebliche Letztbegründung der Evolution und der wunderbaren Ordnung der Organismen abzuschmettern. Denn „selbst unter der Voraussetzung, dass die Gesetze der Physik so sind, dass sie die Gesetze der Evolution von komplexen Organismen aus einer Ursuppe hervorbringen, werden sich Tiere und Menschen nur entwickeln, wenn es am Anfang eine Ursuppe mit der richtigen chemischen Zusammensetzung gab. Einige sich von der Suppe, die es tatsächlich gab, in der chemischen Zusammensetzung unterscheidende Suppen hätten ebenfalls Tiere hervorgebracht. Aber die meisten Suppen hätten keine Tiere hervorgebracht. Warum also gab es gerade diese Ursuppe?“<sup>12</sup>

Neben dem merkwürdigen Procedere des Verf., ein ganzes Stück weit einträchtig mit dem Darwinismus zusammenzugehen, um ihn dann am Ende, wenn es weltanschaulich ernst wird, umso wirksamer umzubringen, gibt es noch einen wei-

teren Punkt, wo er so grobkörnig argumentiert, als habe es die subtilen Distinktionen der Philosophiegeschichte nicht gegeben. Möglicherweise will auch diese Argumentation zeigen, dass allein schon der gesunde und durch keinerlei Vorurteile belastete Menschenverstand genügt, um in diesen wichtigen Fragen zu einem guten Ende zu kommen. Wir meinen das Leib-Seele-Problem, das schon Schopenhauer als den „Weltknoten“ bezeichnet hat! Swinburne argumentiert hier in der Tat so, wie sich die Leute, die zu gescheit sind, dem Materialismus zu verfallen, sich das Verhältnis von Leib und Seele im allgemeinen vorstellen! Denn auf die Vorstellung, mit der wir unsere Gedanken veranschaulichen, möchte man auch hier nicht verzichten, obwohl sie der Sache gar nicht gemäß sein kann, da die Seele kein Körper ist und sich aus diesem Grunde auch nicht bildlich darstellen lässt.

Die Vorstellung ist dann regelmäßig die, dass Leib und Seele zwei Substanzen sind, die Gott irgendwie zusammenbringen muss. So hat auch für Swinburne ganz klar „Gott die Macht und einen Grund, Seelen mit Körpern zu verbinden“<sup>13</sup>: „Gott, der allmächtig ist ... kann die besonderen Verbindungen zwischen Gehirnereignis und mentalem Ereignis verursachen, die es gibt. Er kann das tun, indem er verursacht, dass Moleküle, wenn sie in Gehirnen geformt werden, die Kräfte haben, geistige Ereignisse in Seelen hervorzubringen“<sup>14</sup>.

Doch gerade dann, wenn die Philosophie den sogenannten gesunden Menschenverstand ernst nimmt und sich wie Swinburne im Wege einer induktiven Metaphysik unverkrampft auf die elementaren Erfahrungen der Welt und des menschlichen Daseins stützt, die wir alle machen, muss sie diese in einer Zusammenschau integrieren und darf nicht die eine gegen die andere ausspielen. Ebenso sehr, wie wir uns der Eigenständigkeit unseres geistig-seelischen Lebens bewusst sind, erfahren wir uns auf der anderen Seite als das eine Wesen „Mensch“, das als solches nicht aus zwei Substanzen zusammengefügt ist, die in ähnlicher Weise aufeinander wirken wie zwei Billardkugeln, die sich gegenseitig im Raum stoßen. Swinburnes Darstellung hingegen gemahnt in fataler Weise an die Wechselwirkungstheorie des Descartes, die ebenfalls nicht über die in diesem Falle gänzlich unangebrachten Bilder hinausgekommen ist und Leib (besser sollte man hier „Körper“ sagen) und Seele wie erratische Blöcke gegeneinander stehen lässt.

Es ist immer wieder erstaunlich, wie wenig selbst einsichtige Philosophen, die auch noch in dieser zutiefst materialistischen Zeit an der Existenz der Seele festhalten, die aristotelisch-thomistische Lösung des Problems kennen und ernstnehmen, die die einzige Lösung ist, die Verschiedenheit von Leib und Seele mit der Tatsache zu vereinbaren, dass sie sich „dennoch“ im Organismus und damit auch im Menschen zur naturgegebenen Einheit verbinden. Nur sie kann auch unserer Selbsterfahrung gerecht werden, in der wir uns als ein einziges leib-seelisches Ganzes erleben.

Die genannte Unkenntnis charakterisiert das ansonsten so bahnbrechende Werk von Popper-Eccles: „Das Ich und sein Gehirn“, in dem sich ausgerechnet mit Karl R. Popper einer der führenden Vertreter des Kritischen Rationalismus und damit des Liberalismus zur Existenz eines geistigen Ich bekennt und den Materialismus mit zwingenden Argumenten widerlegt<sup>15</sup>. Aber auch bei Swinburne ist zumindest in dieser

<sup>8</sup> A. a. O. S. 49.

<sup>9</sup> Vgl. dazu: David Berger: Thomismus (Editiones Thomisticae) Köln 2001 S. 167 ff.

<sup>10</sup> Jacques Monod: Zufall und Notwendigkeit. München 1971.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Walter Hoeres: Evolution und Geist (Respondeo 4) 2. Aufl. Siegburg 2003.

<sup>12</sup> Swinburne a. a. O. S. 58.

<sup>13</sup> A. a. O. S. 67.

<sup>14</sup> A. a. O. S. 85 f.

<sup>15</sup> Karl R. Popper-John C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn. München-Zürich 1982.

Darstellung hier von dieser optimalen „mittleren“ Problemlösung nichts zu spüren. Sie allein trägt der Tatsache Rechnung, dass zwei so verschiedene Momente wie Leib und Seele nur dann zur übergreifenden Einheit zusammenkommen können, wenn das eine Moment, also die Seele sich als formendes, gestaltendes Prinzip und das andere sich als form- und bestimmbarer „Stoff“ verhält: die Seele als Aufbau-, Form- und Gestaltprinzip des Leibes. Sie zieht somit nicht in den Leib als ein schon fertiges Gehäuse ein, sondern bildet ihn schon zum Leib – eben zum lebendigen Organismus – um so eine natürliche Wirkeinheit mit ihm zu schaffen, wie das in seinen Äußerungen – etwa im beseelten Auge – zum Ausdruck kommt! Deshalb ist die Einheit von Leib und Seele kein Wunder, sondern insofern jedenfalls eine ganz natürliche Angelegenheit.

Bei Swinburne finden sich aber, wie wir sahen, Formulierungen, die an den nach-cartesianischen Occasionalismus etwa von Arnold Geulincx (1624–1669) erinnern, nach dem Gott jedesmal eigens und durch einen besonderen Eingriff die mentalen mit den körperlichen Vorgängen verbinden muss. Dabei wird seelisches und geistiges Sein in keiner Weise unterschieden, obwohl das schon die Sprache tut, wenn sie möglicherweise von der Seele, aber auf keinen Fall vom Geist des Hundes spricht. Spätestens an dieser Stelle zeigt sich auch die Fragwürdigkeit solcher gewiss gut gemeinter Denkanstöße, die auf den common sense statt auf die reiche Tradition der Philosophiegeschichte setzen und damit immer Gefahr laufen, „den Mond noch einmal zu entdecken“.

Denn die Seele des Menschen ist ja im Unterschied zu der der Pflanzen und Tiere nicht nur Aufbau- und Lebensprinzip des Leibes, sondern auch Prinzip geistiger Tätigkeiten, die

nicht an bestimmte Organe gebunden sind, sondern eine weitgehende Unabhängigkeit vom Leib besitzen. So ist sie als „Geistseele“ beides: Formprinzip des Organismus und eigenständiges Prinzip dieser geistigen Tätigkeiten. Als solches hat sie durchaus eine gewisse Selbständigkeit, was nicht ausschließt, dass sie als „Seele“ darauf hingeeordnet ist und bleibt, den Leib zu „informieren“ und zu prägen. Hier erst und an keinem Punkt vorher kommt Swinburnes Argument ins Spiel, dass es des schöpferischen Einflusses Gottes bedarf, um die Geistseele dem menschlichen Leib „einzuschaffen“. Denn in diesem ihrem Charakter als geistiges Wesen kann sie nicht allein aus materiellen Prozessen entstehen. Das aber schließt nicht aus, dass sie sich als Seele mit dem Leib zu einer wahrhaft organischen Einheit verbindet.

Seltsam ist, wie rasch oft gerade die Philosophie der Neuzeit Gott als „deus ex machina“ ins Spiel bringt, um die Lücken zu füllen, die ihre Schnellschüsse aufgerissen haben und offenbar immer noch aufreißen.

*Anschrift des Autors: Walter Hoeres*

*Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.*

– Die postkantianischen Materialismen sind Stämme, die eine Klimakatastrophe dadurch überlebt haben, dass sie sich von bereits verwesenen Kadavern ernährten –

**Nicolás Gómez Dávila:**

**Auf verlorenem Posten. Wien 1992, S. 70**

WALTER HOERES

## Häretische Mysterienspiele?

– Pater Baar und die Distanz –

Vestigia terrent.

Die Spuren schrecken.

Horaz, Episteln 1,1,74

Erst heute kommt uns der Leitartikel der Jesuitenzeitschrift „Stimmen der Zeit“ aus der Dezember-Nummer 2005 zu Gesicht, den Pater Johannes Baar SJ geschrieben hat und der in seiner signalhaften Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann: zeigt er doch nur allzu deutlich, wohin die Richtung bei den Wortführern der veröffentlichten Meinung in der Kirche hierzulande geht! Sie zielt auf die immer weitergehende Banalisierung und Entsakralisierung der hl. Liturgie. Schon durch den Titel des Artikels: „Die Häresie der Mysterienspiele“ werden hier in unerhörter Weise nicht nur die Freunde der alten Messe, sondern auch alle die an den Pranger gestellt, die im Sinne der römischen Instruktion „Redemptionis sacramentum“ und der immer wiederholten beschwörenden Mahnungen Benedikts XVI. für eine dem sakralen Charakter der hl. Geheimnisse angemessene Feier der „göttlichen Liturgie“ kämpfen, wie sie die Ostkirche mit tiefem Rechte nennt!

Dabei versteht es sich, dass der Verf. die römische Instruktion ebenso wie die häufigen Stellungnahmen, in denen Papst

Benedikt schon als Kardinal die Banalisierung der Liturgie beklagte, ja vernichtend kritisierte, mit dem Mantel unerfreulichen Stillschweigens übergeht. Stattdessen folgt er dem bereits eingeschliffenen Mittel, die Andersdenkenden psychologisch hochzunehmen. Offenbar ist dieses Mittel, mit dem man uns schon seit Jahrzehnten fallweise als Angstneurotiker, als Nostalgiker oder im Sinne der „Frankfurter Schule“ als „autoritäre Charaktere“ brandmarkt, immer noch probat, denn es passt ja in eine Zeit, in der die Leute längst die Heilige Dreieinigkeit durch die unheilige Allianz von Marcuse, Sigmund Freud und Karl R. Popper ersetzt haben und statt zum Beichtvater immer noch zum Psychiater laufen!

Der Psychologismus Baars sieht dann so aus: „Viele Wortmeldungen laufen auf Regieanweisungen zur würdigen Gestaltung eines anscheinend primär als Theaterstück empfundenen Mysterienspiels hinaus, von dessen Aufführung sich die meisten Teilnehmer eine Befriedigung eigener Bedürfnisse erwarten. Unter wortreichen Warnungen vor dem Zeitgeist, dem man die Liturgie nicht ausliefern dürfe, wird von der Liturgie häufig genau das erwartet, was durchaus zeitgeistkonform ist: individuelles Wohlergehen, eine spirituelle Nische ... ästhetischer Genuss“.

Das Unangenehmste bei dieser salomonischen psychologischen Lösung theologischer Fragen ist regelmäßig der schulterklopfende Gestus, mit dem man den armen Ewig-Gestrigen, die hier plötzlich in Umkehrung der Beweislast zu Zeitgeist-Toren stilisiert werden, regelmäßig begegnet, nachdem man sie psychologisch ausgeleuchtet, d. h. fertiggemacht hat. Man ist ja Christ und als solcher zur Nächstenliebe verpflichtet und so konzidiert auch Pater Baar gütigerweise: „All diese Erwartungen sind nicht von vorneherein unangemessen“. „Aber“, so heißt es dann weiter, „sie treffen nicht den Kern dessen, was christlicher Gottesdienst sein will: Dienst Gottes an den Menschen und, in dessen Konsequenz, Dienst des Menschen für Gott und die Welt. Insofern betont die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie wichtig es ist, dass die Gläubigen bewusst, tätig ... an der Liturgie teilnehmen können“.

Hier wird also der Verf. doch theologisch, aber auch das in durchaus eingeschliffener Manier, indem er seinen eigenen Konzilsgeist selektiv in die Texte hineininterpretiert. Denn „Sacrosanctum Concilium“ sagt durchaus, dass „die heilige Liturgie vor allem Anbetung der göttlichen Majestät ist“ und daher primär nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch gesehen werden muss als ein erhabenes Schauspiel vor dem Angesichte Gottes, in dem Christus sich dem Vater zu dessen Verherrlichung und als Sühnopfer für unsere Sünden darbringt.

Wenn Pater Baar hier allenthalben Ästhetizismus wittert, dann hat er unfreiwilligerweise insofern recht, als in der gro-

ßen Kunst das Gesetz allen gesunden Lebens am reinsten zum Ausdruck kommt, dass sich Form und Inhalt allemal entsprechen sollen. Deshalb kann man die unblutige Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, in der das Lamm Gottes wirklich in seiner ganzen anbetungswürdigen Heiligkeit zugegen ist, nicht so begehen, als würde man sich im Bierzelt befinden oder bei einer Karnevalsveranstaltung, bei der gesuchte Zwanglosigkeit und die bemühte Fähigkeit, sich gehen zu lassen, Trumpf ist!

Dafür fehlt dem Verf. offensichtlich jedes Verständnis. Sonst würde er nicht Martin Mosebachs Buch über „die Häresie der Formlosigkeit“ mit der seltsamen Klage abservieren, dass die Leute „ihr eigenes Leben, ihr alltägliches Tun, Denken und Empfinden in den liturgischen Handlungen nicht oder nur sehr schwer entdecken können“. Aber es geht, wenn die kerygmatische oder belehrende Dimension, die das hl. Geschehen auch hat, zur Sprache kommen soll, nicht darum, dass die Teilnehmer sich selbst und die Ödnis ihrer Alltagsorgen in der hl. Messe wiederfinden, sondern dass sie ein wenig von der unendlich heiligen und anbetungswürdigen Majestät Gottes und der Majestät seiner gottmenschlichen Liebe ermessen, die sich hier auf unendlich erhabene Weise offenbart. Damit ist eine unvergleichliche Nähe und zugleich Distanz gegeben, aber für diese einzigartige Einheit hat der Verf. kein Verständnis.

*Anschrift des Autors: Walter Hoeres*

*Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.*

RICHARD GIESEN

## Die Abstammung der Gottesmutter von König David

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Ansprache an Pilger in Castelgandolfo am 21. 9. 2005 der Abstammung Christi von König David durch die Gottesmutter Maria gedacht. Er ist dabei ausgegangen vom 132. Psalm, in dem es heißt:

„Der Herr hat dem David geschworen einen Eid, den er niemals brechen wird: Einen Spross aus deinem Geschlecht will ich setzen auf deinen Thron.“

Daran anknüpfend, sagte der Papst:

„Schon der hl. Irenäus hat erklärt: „Die Worte, Hört her, ihr vom Haus David (Jes 7, 13) bedeuten, dass der ewige König, den Gott – wie er dem David verheißen hatte – aus dem ‚Spross seines Geschlechts‘ erwecken wollte (Ps 132, 11), derjenige ist, der aus der Jungfrau geboren wurde und von David abstammt ...“<sup>1</sup>

Er hat damit eine mariologische Wahrheit neu betont, die in den letzten Jahrzehnten eher vernachlässigt worden ist. Zwar wurde noch in meiner Jugend im Bistum Trier das Marienlied gesungen: „Die Schönste von allen aus fürstlichem Stand ...“, doch danach legte die religiöse Erziehung, ganz im Trend demokratischer Gleichheit, aber auch der Gleichmacherei, mehr Gewicht darauf, dass Maria eine „arme Handwerkersfrau aus dem Volke“ und Joseph zu arm gewesen sei, bei der Darstellung des Jesuskindes im Tempel das im Reinigungsritus seiner Frau vorgesehene volle Opfer, nämlich ein einjähriges Lamm und eine Taube, darzubringen; Joseph habe sich nur die ärmliche Version, nämlich zwei junge Tauben, leisten können (Lk 2, 22; Lev 12, 8). Die hoch-

adlige Abstammung Marias und Josephs hat auch in der Literatur der jüngeren Zeit keinen breiten Raum beansprucht.

Allerdings führt das sechsbändige „Marienlexikon“, herausgegeben von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, in zwei Beiträgen zu den auch für diesen Aufsatz entscheidenden Ergebnissen:

„Stellen, die den erwarteten Messias als „Reis“ oder „Trieb aus der Wurzel Isaais“ (Jes 11,1–10) als „Spross Davids“ (Jer 23, 5; Ps 132, 11) bezeichnen, empfehlen die Annahme einer leiblichen Abstammung Marias von David. Da Jesus auf wunderbare Weise ohne Mitwirkung Josephs gezeugt wurde, konnte nach Auffassung der alten Kirche die Herkunft Jesu von David nur über eine von David abstammende Mutter, also über Maria, verwirklicht werden ...“<sup>2</sup>

„Die Abstammung Marias: Als Sohn Davids war der Messias von den Propheten vorhervorkündet, als Sohn Davids wird Christus auch im NT bezeichnet. Wenn aber Christus der Sohn der Jungfrau Maria war, dann konnte er nur dann in physischer Abstammung auf David zurückgehen, wenn Maria aus dem Geschlechte Davids war. Und so wird auch diese Frage der Abstammung Marias vom christologischen Interesse her behan-

<sup>1</sup> L'Osservatore Romano, Wochenendausgabe in deutscher Sprache, v. 30. 9. 2005.

<sup>2</sup> Martin Rehm, in: Marienlexikon, St. Ottilien, 1989 Bd. 2, S. 150 – Stichwort David.

delt. In Übereinstimmung mit der allgemeinen Auffassung bekennt sich Ambrosius zur Abstammung Marias aus dem Hause Davids (De Spiritu s. II. 38)<sup>3</sup>.

Die Frage, ob auch die Aussage im Marienlexikon zutrifft, dass das NT vollständig über die Abstammung Mariens schweigt<sup>4</sup>, und in welcher Weise und über welche Personen Maria von David abstammt, soll nun näher untersucht werden. Dabei möchte ich vorsorglich der Auffassung entgegen-treten, die familiäre Herkunft der Gottesmutter und auch des hl. Joseph sei theologisch nicht oder wenig relevant<sup>5</sup>; denn die rechte Liebe und Verehrung der Gottesmutter verlangt nach der Kenntnis ihrer Herkunft; vor allem aber ist die Frage von entscheidender Bedeutung für das Königsamt Christi, welches zusammen mit dem Propheten – und dem Priesteramt zum Wesen unseres Erlösers gehört.

Sehen wir zunächst, wie nachdrücklich im AT, außer im eingangs erwähnten Psalm, auf das Königtum des Messias und auf seine leibliche Abstammung von David hingewiesen wird:

„Es sprach Jahwe zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten! Und ich lege deine Feinde dir als Schemel zu Füßen! Dein machtvolltes Zepter wird ausstrecken Jahwe von Zion. Herrsche inmitten deiner Feinde! Dein ist die Königswürde seit dem Tage deiner Geburt auf den heiligen Bergen vom Mutterschoße an, seit deiner Jugend Morgenröte. Geschworen hat Jahwe, und es reuet ihn nicht: Du bist Priester auf ewig nach des Melchisedek Weise“ (Ps 110, 1-4).“

„Siehe, es kommen Tage, spricht Jahwe, in denen ich dem David einen gerechten Spross werde entstehen lassen. Er wird als König herrschen und weise walten und für Recht und Gerechtigkeit im Lande sorgen ...“ (Jer 23,5).

Auch in Psalm 7, 12–14 wird der Messias als Davids Nachkomme beschrieben. Darüber hinaus wird Isai, Davids Vater, als Ahnherr des Messias genannt:

„Aus Isais Stumpf aber sprosst ein Reis, ein Schößling bricht hervor aus seinem Wurzelstock. Auf ihm ruht der Geist Jahwes ...“ (Jes 11, 1–9).

Das NT stellt sich mit einer eindrucksvollen Anzahl von Zeugnissen darauf ein, dass Christus Nachkomme des Königs David ist; 38 Mal ist von seinem Königtum die Rede. Das NT beginnt mit dem Satz:

„Buch der Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“.

Schon vor seiner Empfängnis sagt der Engel Gabriel zu Maria:

„Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden bei Gott.

Siehe, du wirst empfangen und einen Sohn gebären und sollst ihm den Namen Jesus geben. Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden.

Und Gott wird ihm den Thron seines Vaters David geben; herrschen wird er über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (Lk 1, 31–32).

Die Weisen aus dem Morgenland fragen:

<sup>3</sup> Josef Huhn, in: Marienlexikon, Bd. 1, S. 127 – Stichwort Ambrosius v. Mailand.

<sup>4</sup> Josef Schmid, in: Marienlexikon, Bd. 1, S. 21 – Stichwort Abstammung Mariens.

<sup>5</sup> Josef Schmid, a. a. O., S. 21: „Der Stammbaum seiner Mutter, ihre Zugehörigkeit zum Geschlecht Davids, ist daneben unwichtig“.

„Wo ist der neugeborene König der Juden?“ (Mt 2,2). Natanael sagt zu Jesus:

„Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König Israels“ (Joh 1,49).

Nach der wunderbaren Brotvermehrung will die Menge Jesus „zum König“ machen (Joh 6, 15); beim Einzug in Jerusalem, vorhergesagt vom Propheten Sacharja (9,9), jubelte die Menge:

„Hosanna dem Sohn Davids“ (Mt 21,9).

Entscheidend ist das Selbstzeugnis Christi vor Pilatus. Auf dessen insistierende Frage im Verhör:

„Bist du der König der Juden? ... Also bist du doch ein König?“

antwortet Christus, wohl wissend, dass er damit eine in den Augen der Römer todeswürdige Tatsache zugibt, klar und eindeutig:

„Du sagst es. Ich bin ein König ...“ (Joh 18,33–37; Parallelstelle Mt 27, 11).

Die nachfolgende Verspottung Christi mit Dornenkrone, Purpurmantel und Zepter, besonders aber die Inschrift auf seinem Kreuz in hebräischer, lateinischer und griechischer Sprache „Jesus von Nazareth, König der Juden“ als Angabe des Hinrichtungsgrundes, auch die Tatsache, dass Pilatus gegen die Einwürfe der Hohenpriester nicht bereit war, die Inschrift zu ändern, bekunden, wie fest die römische Besatzungsmacht von der Richtigkeit des Geständnisses Christi, ein König zu sein, überzeugt war (vgl. Joh 18,2–19, 22). In der Apostelgeschichte nennt Petrus David den „Ahnherrn Christi“ (Apg 2, 25–29); Paulus legt den Juden in Antiochien dar, Christus sei „aus dem Geschlechte Davids“ (Apg 13, 22–23). Im Römerbrief sagt er:

„Paulus, Diener Christi Jesu, berufener Apostel, ausgesandt für die Frohbotschaft Gottes ... von seinem Sohn, der nach dem Fleisch aus dem Geschlecht Davids hervorgegangen“ (Rö 1,1-3);

„Sie sind ja Israeliten ... denen auch die Väter angehören und aus denen Christus dem Fleische nach stammt; der über allem ist Gott, sei hochgelobt in Ewigkeit. Amen!“ (Rö 9,5).

In seinem Brief an Timotheus bekräftigt er:

„Jesus Christus ... der Spross Davids, so lehrt es mein Evangelium“ (2 Tim 2,8).

In der Apokalypse wird Christus, das Lamm Gottes, welches das Buch mit den sieben Siegeln öffnet,

„der Löwe aus dem Stamm Juda, der Spross Davids, der gesiegt hat“ (Apk 5,5) und „die Wurzel und der Stamm Davids, der strahlende Morgenstern“ (Apk 22, 16)

genannt.

Aus der hl. Schrift folgen also zwei Tatsachen:

1. Christus stammt körperlich von König David ab.
2. Christus, Sohn Gottes und König der Welt, hat von König David das Königtum über die Juden geerbt.

Durch wen aber ist dies geschehen? Durch Maria, durch Joseph? Durch beide? Wir wiederholen, dass Christus die körperliche Abstammung von David nicht von Joseph erlangt haben kann, denn dass Christus nicht von Joseph gezeugt worden ist, sondern dass Maria Christus ohne menschlichen Vater durch das Wirken des hl. Geistes empfangen und jungfräulich geboren hat, ist nicht nur von Matthäus und Lukas sicher bezeugt (Mt 1, 18–23; Lk 1, 26–38), sondern auch fester Bestandteil aller unserer Glaubensbekenntnisse. Doch fallen die Stammbäume Christi in die Augen, die bei Mt 1,1–17

und Lk 3, 23–38 niedergelegt sind, und die nun näher betrachtet und erörtert werden sollen.

Beide Stammbäume sind ganz verschieden. Der Stammbaum des Matthäus eröffnet sein Evangelium, beginnt bei Abraham und führt mit 14 Namen, die alle im AT vorkommen, herab auf David, von da mit weiteren 14 Namen in die Zeit der Wegführung der Juden nach Babylon und von da mit 13 Namen auf

„Joseph, den Mann Marias, von welcher Jesus geboren wurde, der Christus genannt wird“ (Mt 1,16),

wobei Matthäus auf diese Folge von 3 Mal 14 Geschlechtern besonders hinweist.

Der Stammbaum bei Lukas dagegen schließt sich im 3. Kapitel seines Evangeliums an den Bericht über die Taufe Jesu im Jordan, das Erscheinen des Hl. Geistes in Gestalt einer Taube und die Stimme vom Himmel, an:

„Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen“ (Lk 3, 22).

Lukas beginnt dann bei Jesus, der,

„wie man glaubte, ein Sohn Josephs war“,

und führt in einer besonderen sprachlichen Verknüpfung, über die noch zu sprechen ist, mit 40 ganz anderen Namen über den Davidsohn Nathan hinauf auf David. Von da geht die Ahnenreihe identisch wie bei Matthäus weiter auf Abraham. Von Abraham aber führt sie Lukas mit Namen, die alle im AT bezeugt sind, auf Adam und weiter auf Gott.

Die beiden Stammbäume Christi sind von den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur eingehend kommentiert worden. Peter Vogt und Joseph Michael Heer haben ihnen eingehende Untersuchungen gewidmet<sup>6</sup>. Beide kommen zu dem Ergebnis, dass es sich beim Stammbaum nach Matthäus um den Stammbaum des Joseph, bei dem nach Lukas aber um den Stammbaum der Gottesmutter Maria handelt.

Ersteres bereitet wenig Probleme und wird auch nicht bestritten, weil ja schon der klare Wortlaut dafür spricht:

„Abraham zeugte den Isaak, Isaak zeugte den Jakob, Jakob zeugte den Juda etc. Eleazar zeugte den Mattan, Mattan zeugte den Jakob, Jakob zeugte den Joseph...“ (Mt 1,2–16).

Auch Lukas sagt in aller Deutlichkeit:

„... wurde der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt in Galiläa namens Nazareth gesandt zu einer Jungfrau, die verlobt war mit einem Manne namens Joseph aus dem Hause Davids ...“ (Lk 1, 26, 27) und

„Auch Joseph zog von Galiläa aus der Stadt Nazareth hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, die Betlehem heißt, weil er aus dem Hause und Geschlechte Davids war ...“ (Lk 2,4).

Schon die Kirchenväter haben daraus gefolgert, dass es Joseph war, der gemäß dem jüdischen Erbrecht als Mann Mariens und gesetzlicher Vater Jesu ihm das Königserbe des David übermittle<sup>7</sup>, weil von David über Salomon bis Jechonias nur im AT genannte Könige und Erstgeborene als die Vorfahren des Joseph genannt werden, so dass kein Grund vorhanden ist, auch bei den späteren Vorfahren, die wir nicht aus der Bibel kennen, andere als Erstgeborene anzunehmen. Vogt sagt, es gebe demnach keinen Grund, Joseph und damit

auch Christus „den ehrenvollen Vorzug, wahre Kronprinzen zu sein“, vorzuenthalten<sup>8</sup>.

Demgegenüber ergeben sich aus dem Stammbaum Christi bei Lukas, welcher nicht die erbberechtigten Erstgeborenen des David enthält, keine Herrschaftsrechte über Israel.

Dass Matthäus 3 Mal 14 Generationen von Abraham bis Christus hervorhebt, wird mit dem Zahlenwert der hebräischen Buchstaben erklärt, der besonders den judenchristlichen Lesern des Matthäus-Evangeliums geläufig gewesen sein muss : 4 + 6 + 4 = 14 sind die Zahlenwerte der hebräischen Buchstaben Dalet Waw Dalet und damit des Wortes David. Freilich konnte Matthäus zu dieser Zahl nur gelangen, indem er die Könige Ochozias, Joas und Amasias, die gem. 1Chr 3,11,12 und 2Chr 21–21 blutsgemäß in die Ahnenreihe hineingehören würden, wegließ. Heer erklärte dies mit der Austilgung ihres Andenkens wegen der gravierenden Religionsfrevl dieser Könige, ähnlich wie die auch bei den Römern, Griechen und Ägyptern praktizierte „damnatio memoriae“, gemäß der Schriftstelle:

„... wenn du ihm nun seine Sünden vergibst ... Wenn nicht, dann lösche mich doch aus deinem Buch, das du geschrieben hast. Jahwe aber entgegnete Mose: ‚Wer gegen mich gesündigt hat, nur den tilge ich aus meinem Buche‘“ (Ex 32, 32, 33), vgl. auch Ps 9, 6<sup>9</sup>.

Vogt und Heer gehen zu Recht davon aus, dass der Stammbaum nach Lukas neben dem nach Matthäus schon deshalb seinen festen, legitimen Platz in der hl. Schrift behauptet, weil ein Irrtum oder gar ein bewusster Widerspruch zu Matthäus nicht denkbar ist. Unter Berufung auf antike Belege führen sie überzeugend aus, beide Evangelisten hätten ihre Stammlisten keineswegs selbst oder eigenmächtig zusammenstellen können, sondern sie seien auf die offiziellen Geschlechtsregister angewiesen gewesen, welche die führenden jüdischen Familien, auch die Priesterfamilien, sorgfältig tradierten und im Jerusalemer Tempel und anderen Amtsstellen deponierten. Die Listen waren dort einseh- und überprüfbar und bildeten, besonders in Fällen beabsichtigter Eheschließungen, eine unverzichtbare Grundlage für den Nachweis legitimer sakral- und familienrechtlicher Positionen. Einen Fehler oder gar eine willkürliche Abweichung habe sich daher keiner der Evangelisten leisten können<sup>10</sup>. Wir haben also beide Stammbäume, deren griechischer Wortlaut in den Handschriften zweifels- und einwandfrei auf uns gekommen ist, als integralen und inspirierten Teil der hl. Schrift zu akzeptieren.

Wie aber sind die verschiedenen Stammbäume miteinander vereinbar? Vogt folgert aus der Stelle:

„Als Jesus auftrat, war er ungefähr dreißig Jahre alt und war, wie man glaubte, ein Sohn Josephs, des Eli, des Matthat etc.“ (Lk 3, 23–38),

sie müsse in dem Sinne übersetzt werden, dass Eli der Großvater Jesu, nicht aber der Vater Josephs sei. Er stützt sich dabei auf den griechischen Wortlaut<sup>11</sup>:

„Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ὧν υἱός, ὃς ἐνομιζέτο, Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθᾶτ τοῦ Λευὶ ...“

Vogt verweist darauf, dass das τοῦ, wie es bei τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθᾶτ κ.τ.λ. steht, bei Ἰωσήφ fehlt. Falls es sich um

<sup>6</sup> Peter Vogt S. J.: Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas, in: Biblische Studien, Freiburg i. Br., 1907, S. 183–305; Joseph Michael Heer. Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, in: Biblische Studien, Freiburg i. Br., 1910, S. 1–224.

<sup>7</sup> P. Heinisch, in: LThK, Bd. IV 1932, Stichwort Geschlechtsregister; Vogt a. a. O. S. 213.

<sup>8</sup> Vogt a. a. O. S. 265. Eine endzeitliche Vorhersage ist, dass sich die Juden bei ihrer Bekehrung zu ihrem König Christus bekehren werden, vgl. Hos 3,5.

<sup>9</sup> Heer a. a. O. S. 144 ff. S. 179.

<sup>10</sup> Vogt a. a. O. S. 196; Heer a. a. O. S. 10 ff., S. 24 ff.

<sup>11</sup> Wiedergegeben nach Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece et Latine, Stuttgart 1969.

einen glatten, mit den folgenden Genitiven einfach beigeordneten Genitiv handeln würde, müsste – so Vogt – das τοῦ auch bei Ἰωσήφ stehen. Dort aber fehlt es! Vogt folgert daraus, die Worte ὧν υἱός, ὃς ἐνομιζέτο, Ἰωσήφ müssten zusammengesehen werden und zusammen bleiben; die nachfolgenden τοῦ ... τοῦ ... τοῦ bezögen sich dann keinesfalls auf das Wort Ἰωσήφ, sondern auf die davorstehenden Worte Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς. Deshalb müsse korrekt übersetzt werden:

„Und wirklich stammte er selber, dieser Jesus, – der mit ungefähr dreißig Jahren seine öffentliche Laufbahn antrat, obwohl er, wie man meinte, ein Sohn Josephs war – von Heli, von Mattat ... von Adam, von Gott“, oder

„Und wirklich stammte er selber, dieser Jesus – der zu Beginn seines öffentlichen Auftretens ungefähr dreißig Jahre zählte, er, wie man meinte, Josephs Sohn – von Heli usw.“<sup>12</sup>

Vogt sagt:

„Alle τοῦ sind eigentliche Artikel, verlangen kein zusätzliches υἱοῦ, sondern sind unmittelbar mit dem jedesmal folgenden Eigennamen zu verbinden. Abhängig sind diese τοῦ keineswegs von ὧν υἱός, sondern samt und sonders ohne Ausnahme von ἦν zu Anfang des Satzes, während ὧν υἱός ausschließlich auf Ἰωσήφ allein bezogen werden muss“,<sup>13</sup>

und beruft sich dabei auf die Grammatik des Griechischen im NT, wonach der Genitiv-Artikel vor undeklinierbaren Eigennamen immer gesetzt werde, falls nicht der Kasus durch eine Präposition oder ein beigefügtes Attribut klar hervortritt. Vogt schließt daraus, weil eben bei Ἰωσήφ kein τοῦ steht, darf Ἰωσήφ auch nicht in die Reihe der anderen Genitive, die sämtlich mit τοῦ bezeichnet sind, eingefügt werden.<sup>14</sup> Vogt fügt hinzu, diese Annahme werde unterstützt durch die Worte „Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς“ am Anfang des Satzes; Lukas weise nämlich gleich zu Beginn auf den Stammbaum Jesu, nicht Josephs, hin<sup>15</sup>. Zugegeben: Stünde hinter Ἰωσήφ ein Punkt, so wäre offensichtlich, dass τοῦ Ἡλὶ usw. als ein neuer Anfang sinngemäß auf ὁ Ἰησοῦς bezogen werden könnte. Gilt das aber auch für ein Komma? Vielleicht ja.

Heer schließt sich der Vogt'schen Übersetzung und Deutung der vorliegenden Lukas-Stelle im wesentlichen an<sup>16</sup>.

Auch wenn man sich die andern umfänglichen Ausführungen der genannten Autoren nicht in allen Teilen zu eigen machen will, so wird man doch die vorstehende Argumentation in der Weise beachten müssen, dass Lk 3, 23 wohl nicht in dem eindeutigen Sinn übersetzt werden darf, Joseph sei der Sohn des Heli gewesen.

Allerdings ist zu fragen, warum Lukas nicht die Gottesmutter Maria ausdrücklich in den Stammbaum Christi hineingenommen hat. Vogt und Heer weisen hier darauf hin, Lukas habe in 1, 26–56 und 2, 1–19 bereits sattsam berichtet, dass Maria die Mutter Christi ist. In den Stammbaum aber habe Lukas Maria nicht aufnehmen können, weil nach jüdischer Auffassung, die für das Evangelium ausschlaggebend gewesen sei, nur Männer in das Geschlechtsregister aufgenommen werden durften; Frauen, für die nur der Stammbaum ihrer Väter maßgeblich war, hätten erb- und sakralrechtlich nicht mitgezählt; den Juden und den Judenchristen habe nur ein

Stammbaum mit ausschließlich männlichen Namen als Beweis der Abstammung gegolten<sup>17</sup>. Das leuchtet ein.

Trotzdem geht die Mehrzahl der Bibelübersetzungen nicht den von Vogt und Heer gewiesenen Weg. Entweder lassen sie eine gewisse Doppeldeutigkeit walten, wonach man den Heli sowohl als Vorfahren Christi als auch Josephs aus dem Text herauslesen kann, oder sie geben mehr oder weniger klar den Sinn wieder, Heli sei Josephs Vater.

Die Vulgata des hl. Hieronymus geht den ersten Weg:

„Et ipse Jesus erat incipiens quasi annorum triginta ut putabatur filius Joseph qui fuit Heli qui fuit Matthat ...“

Der Text hat den Vorteil, dass er sich eng an den griechischen Text hält.

„The Holy Bible“, herausgegeben vom „National Council of the Churches of Christ, USA“ bleibt dabei:

„Jesus, when he began his ministry, was about thirty years of age, being the son (as it was supposed) of Joseph, the son of Heli, the son of Matthat ...“<sup>18</sup>

ebenso „La Sainte Bible“ (kath.):

„Et Jésus, lors des ses débuts, avait environ trente ans, il était, croyait-on, fils de Joseph, fils de Héli, fils de Matthat.“<sup>19</sup>

Martin Luther hingegen hat dem Sinn, Heli sei der Vater Josephs gewesen, klar den Vorrang eingeräumt:

„Und Jesus ging in das dreißigste Jahr, und ward gehalten für einen Sohn Josephs, welcher war ein Sohn Eli's, Der war ein Sohn Matthats, der war ein Sohn Levi's ...“<sup>20</sup>

Andere Übersetzungen drücken in Klammern aus, dass man Joseph für den Sohn des Heli halten soll, so „Die Zürcher Bibel“<sup>21</sup> und die Jerusalemer Bibel<sup>22</sup>. Die Einheitsübersetzung schreibt noch gröber:

„Jesus war ungefähr dreißig Jahre alt, als er zum ersten Mal öffentlich auftrat. Man hielt ihn für den Sohn Josefs. Die Vorfahren Josefs waren: Eli, Mattat ...“<sup>23</sup>

Klaus Berger und Christine Nord übersetzen:

„Zu Beginn seines Wirkens war Jesus etwa dreißig Jahre alt. Wie man glaubte, war er ein Sohn Josephs. Dessen Vorväter sind: Eli; Matthat ...“<sup>24</sup>

Sie können, wenn sie statt „Dessen Vorväter ...“ „Seine Vorväter ...“ schreiben, leicht wieder an den griechischen Lukas-Text heranrücken.

Die Analyse des griechischen Textes ergibt nach dem Gesagten aus meiner Sicht keine Präferenz für den Sinn, Joseph sei der Sohn Helis gewesen. Schon aus sprachlichen Gründen dürften daher die oben genannten deutschen Übersetzungen, die mehr oder weniger Luther folgen, kritikwürdig sein.

Für den Fall, dass man, wie Luther, aus dem Text folgert, Joseph sei Heli's Sohn gewesen, muss man sich aber besonders die mehr als problematischen Folgen vor Augen führen. Diese Annahme führt nämlich dazu, dass im NT zwei Stammbäume Josephs enthalten sind, einer in Mt 1, 1–17 und

<sup>12</sup> Vogt a. a. O. S. 276.

<sup>13</sup> Vogt a. a. O. S. 277. So auch Heer a. a. O. S. 93.

<sup>14</sup> Vogt a. a. O. S. 278.

<sup>15</sup> Vogt a. a. O. S. 279.

<sup>16</sup> Heer a. a. O. S. 90, 93, 94, 96.

<sup>17</sup> Vogt a. a. O. S. 260, 265, 277; Heer a. a. O. S. 103, 104, 188.

<sup>18</sup> New York and Glasgow 1971.

<sup>19</sup> La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris 1956.

<sup>20</sup> Halle 1857.

<sup>21</sup> Zürich 1955.

<sup>22</sup> Bearbeitet von Arenhoevel, Deißler und Vögtle, Freiburg 1965.

<sup>23</sup> Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Diözesen und des Rates der EKD, Freiburg 2004.

<sup>24</sup> Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, neu übersetzt von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt und Leipzig 1999.

einer in Lk 3, 23–38, und dass außerdem die blutsmäßige Abstammung Christi von David im NT völlig ohne Nachweis bleibt – ein wenig befriedigendes Ergebnis! Niemand kann väterlicherseits verschiedene Stammbäume haben – es sei denn, er habe einen blutsmäßigen und einen andern gesetzlichen Vater. Genau dieses aber haben in Vergangenheit und Gegenwart viele angenommen, um auf diese Weise die Verschiedenheit der biblischen Stammbäume zu erklären.

In ihrem Anfang steht Sextus Julius Africanus, ein Christ aus Jerusalem († um 237), Verfasser einer Weltchronik und anderer Schriften. Er schrieb in seinem Brief an einen gewissen Aristides<sup>25</sup>, die von Matthäus und Lukas überlieferten Stammbäume Christi seien beide wahr, aber widersprüchlich. Unter Berufung auf „Verwandte des Herrn“, die er aber nicht mit Namen oder sonst deutlich macht, berichtet er, der Stammbaum bei Matthäus sei sein natürlicher, der bei Lukas sein gesetzlicher Stammbaum. Matthan aus dem Matthäus-Stammbaum, welcher von Salomon abstammt, und Melchi aus dem Lukas-Stammbaum, der von Nathan abstammt, seien mütterlicherseits nämlich Halbbrüder gewesen, welche nacheinander die gleiche Frau, Estha, geheiratet hätten. Matthan habe mit Estha zuerst den Jakob gezeugt; danach habe Melchi mit ihr den Heli gezeugt. Da nun Heli kinderlos verstorben sei, habe Jakob mit dessen Witwe im Wege der Levirats-ehe (vgl. Dt 25, 5–10) den Joseph gezeugt. Folglich sei Josephs natürlicher Vater Jakob gewesen, sein gesetzlicher Vater jedoch Heli<sup>26</sup>.

Vogt und Heer, die sich mit dem Aristides-Brief des Africanus eingehend auseinandersetzen, weisen auf die Schwierigkeiten hin, die der Deutung des Africanus entgegenstehen. Abgesehen von der Künstlichkeit der ganzen Geschichte – welchem vernünftigen Zweck sollten die beiden Stammbäume Josephs wohl dienen? – hat Africanus den Levi und den Matthan in seiner Erklärung nicht berücksichtigt, obgleich beide der Epoche Christi schon nahe waren. Ein entscheidender Grund gegen die Africanus-Erklärung liegt darin, dass die Leviratsehe mit der Folge der gesetzlichen Erbfolge des Sohnes des zweiten Bruders nach seinem verstorbenen Oheim nur in den engen Grenzen des Gesetzes möglich war: Der verstorbene und der überlebende Bruder mussten Söhne ein und desselben Vaters sein, die das Recht hatten, das väterliche Erbe zu teilen; Halbbrüder mit dem gleichen Vater waren eingeschlossen, Halbbrüder mit der gleichen Mutter jedoch nicht<sup>27</sup>. Die Erklärung des Africanus steht aber auch deshalb auf schwachen Füßen, weil er selbst zugibt, keinen Zeugnis-Beweis zu haben:

„Ob sich die Sache nun so oder anders verhält, eine klarere Auseinandersetzung kann wohl sonst niemand ausfindig machen ... Diese Erklärung soll unser Interesse wecken, wenn sie auch nicht durch Zeugnisse erwiesen ist, weil wir keine bessere oder glaubwürdigere beibringen können“<sup>28</sup>.

Daraus folgt, dass der Stammbaum Christi nach Lukas eigentlich nicht der Josephs sein kann. Dann ergibt sich als einzige vernünftige Alternative, dass es sich um den Stammbaum der Gottesmutter Maria handelt.

Werfen wir nun einen Blick auf die Frage, wie Tradition und Kirchenväter dazu stehen. Vogt hat hierzu eine breite Palette von Autoren beigebracht.

Hier seien zunächst die erwähnt, die der Ansicht des Africanus mehr oder weniger zuneigen, obwohl einige von ihnen Vorbehalte haben: Eusebius († um 340), Hilarius von Poitiers († um 376), Gregor von Nazianz († um 390), Ambrosius von Mailand († 397), Hieronymus († 420), Eucherius († zwischen 450 und 455), Andreas von Kreta († um 720), Beda Venerabilis († 735), Johannes von Damaskus († nach 744), Nikephoros († 826), Walafrid Strabo († 849), Druthmar († 1. Hälfte des 9. Jahrh.), Rabanus Maurus († 856), Photios († 891), Johannes von Nicäa († Ende des 9. Jahrh.), Theophylakt († zweite Hälfte des 11. Jahrh.), Anselm von Canterbury († 1109), Anselm von Lyon († 1117), Euthymius († nach 1118), Bruno v. Asti († 1123), Zacharias von Chrysoopolis († um 1155) und Bonaventura († 1274)<sup>29</sup>. Paschasius Radbert († zw. 860 und 865) wird als derjenige zitiert, der ohne weitere Erklärungsversuche dafür eintrat, dass beide Evangelien die Wahrheit berichten haben<sup>30</sup>.

Eingehender sollen hier dagegen die Zeugnisse anderer, bedeutender Kirchenschriftsteller erörtert werden, die der Auffassung des Africanus entgegenstehen und – zuweilen in vorsichtiger oder verklausulierter Form – die Meinung erkennen lassen, der Stammbaum bei Lukas sei derjenige der Gottesmutter Maria.

Ignatius von Antiochien († vor 117) äußert sich zwar nicht zum Stammbaum Christi, bezeugt aber in aller Klarheit, dass Christus über Maria von David abstammt:

„Denn unser Gott Jesus Christus ward getragen im Schoße von Maria nach dem Ratschluss Gottes, aus dem Samen Davids, aber des Heiligen Geistes; dieser ward geboren und getauft, damit er durch sein Leiden das Wasser läutere“<sup>31</sup>.

Justin der Märtyrer († um 166) schreibt in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon über Christus:

„Als Menschensohn also gab er sich aus, natürlich zufolge seiner Geburt aus der Jungfrau, die, wie erwähnt, aus dem Geschlecht Davids und Jakobs und Isaaks und Abrahams stammte; oder auch deshalb, weil Abraham der Stammvater von jenen Herabgezählten ist, aus denen Maria ihr Geschlecht herleitet. Denn die Vorfahren der weiblichen Nachkommen sehen wir auch als Vorfahren der Kinder ihrer Töchter an“<sup>32</sup>.

Auch Justin bezeugt hier in aller Klarheit die Abkunft Mariens von König David. Auch dürfte er mit den „Herabgezählten, aus denen Maria ihr Geschlecht herleitet“ den Stammbaum Christi im Lukasevangelium gemeint haben, weil eine andere Stammreihe nicht in Frage kommt. Dem Justin kommt dabei nicht nur seine besondere Autorität als umfassend gebildeter, wahrheitsliebender Apologet der Kirche und Märtyrer zugute, sondern auch seine zeitliche Nähe zum Zeitalter Christi. Sie hätte ihm angesichts noch lebender Zeitzeugen nicht erlaubt, eine Unrichtigkeit schriftlich zu bezeugen.

Irenäus von Lyon († 200) schreibt:

„So weist auch Lukas in der Genealogie, die von unserm Herrn bis auf Adam zurückgeht, 72 Generationen auf; er verbindet das Endglied mit dem Anfang

<sup>29</sup> Vogt a. a. O., S. 217–302.

<sup>30</sup> Vogt a. a. O., S. 250.

<sup>31</sup> Heer a. a. O., S. 102; Ignatius, Epistola ad Ephesios, Caput XVIII; Migne PG 5, 660.

<sup>32</sup> Vogt a. a. O. S. 297 Migne PG 6, 709: „ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τὸν Ἀδάμ πατέρα καὶ τούτων τῶν κατηριθμημένων, ἐξ ὧν κατὰ γένεσιν ἡ Μαρία το γένεσιν“.

<sup>25</sup> Migne PG 10, 52 ff; Vogt S. 189 ff.

<sup>26</sup> Migne PG 10, 56.

<sup>27</sup> Vogt a. a. O. S. 205 ff. mit der dort angegebenen Literatur; Heer a. a. O. S. 5 ff.

<sup>28</sup> Vogt a. a. O. S. 202; „ἔτι καὶ μὴ ἐμμάρτυρός ἐστι“, Migne PG 10, 64.

und macht darauf aufmerksam, dass jener es ist, der alle Völker, die von Adam ausgehen, und alle Zungen und das ganze Menschengeschlecht mitsamt Adam in sich wie im Haupte vereinigt hat ... Deshalb hebt Lukas den Beginn seiner Stammtafel mit dem Herrn an und führt ihn zurück bis auf Adam<sup>33</sup>.

Auch diese Stelle ist eigentlich nur so zu verstehen, dass Irenäus den Stammbaum bei Lukas als den Mariens angesehen hat, weil allein Maria als Bindeglied dieses Stammbaums zu Christus in Frage kommt.

Dem hl. Athanasius († 373) wird die Schrift „De incarnatione contra Appollinarium“ zugeschrieben, in der es heißt:

„... von der allein (von Maria) ihr Ursprung von Adam herabgeleitet und ihr Stammbaum über Abraham und David durchgeführt wird“<sup>34</sup>.

Demnach bezeugt auch Athanasius, dass der Stammbaum bei Lukas, der in dem Text ziemlich eindeutig angesprochen ist, der der Gottesmutter Maria ist.

Ähnlich heißt es bei Epiphanius von Salamis († 403) in einer Stellungnahme zum hl. Joseph, der für den Vater Christi gehalten wurde, ohne es wirklich zu sein:

„Das bloße Dafürgehaltenwerden ist aber noch nicht gleichbedeutend mit Wirklichsein. Joseph vertrat Vaterstelle, weil es so im Plane Gottes lag. Eigentlicher Vater aber war er nicht, da er ja mit Maria die eheliche Verbindung nicht vollzog ... Bei Aufzählung der Vorfahren Christi geht er – Lukas – auch über Noe hinaus und gelangt bis zu Adam, um zu zeigen, dass der zuerst erschaffene aufgesucht wurde durch den, der aus seinem Stoffe (ἀπὸ τοῦ φερόματός αὐτοῦ) d. h. aus der Jungfrau Maria stammt... Auch über Adam geht er hinaus und sagt, ‚von Gott‘ (τοῦ Θεοῦ). Das wirft ein klares Licht darauf, dass er einerseits Gottes Sohn war, andererseits aber auch durch Adams Samen in fortlaufender Reihenfolge im Fleische erschienen ist“<sup>35</sup>.

Der hl. Augustinus († 430) drückt in seiner Schrift „Contra Faustum Manichaeum“ zunächst seine Überzeugung aus, dass nicht nur der hl. Joseph, sondern auch die Gottesmutter von David abstammt:

„Nos ergo credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David, quia scripturis eis Credimus, quae utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem (Rom 1,3, et II Tim 2,8), et eius matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem“ (Migne PL 42,471).

Vogt berichtet von Augustinus korrekt, er habe für die unterschiedlichen Stammbäume Christi bei Matthäus und Lukas drei Erklärungsmöglichkeiten dargelegt, nämlich dass in einen Josephs leiblicher, in andern Josephs Adoptivvater genannt werde, dass neben seinem leiblichen auch sein gesetzlicher Vater aufgeführt sei, und schließlich, dass außer dem leiblichen Vater des Joseph auch sein Großvater mütterlicherseits genannt worden sei<sup>36</sup>. Daraus ergäbe sich noch kein Anhaltspunkt dafür, dass Augustinus den Stammbaum

bei Lukas für den Mariens angesehen hätte. Vogt erwähnt aber ein zweites Zeugnis des Augustinus. In ihm verweist er beim Stammbaum nach Matthäus auf das von Christus ererbte Königtum und fährt dann fort:

„Lukas hingegen, der andere Evangelist, hatte sich vorgenommen, auch die leibliche Abkunft des Herrn, aber dem priesterlichen Charakter nach, darzustellen ... Die priesterliche Linie ... war dadurch entstanden, dass einer aus Davids Söhnen nach Brauch aus priesterlichem Stamme seine Ehegenossin erwählte. Die Folge davon war, dass Maria aus beiden Stämmen, d. h. dem königlichen und priesterlichen ihre Verwandtschaft herleitete“<sup>37</sup>.

Im Gegensatz zu den vorigen Augustinus-Zitaten finden wir hier ein klares Eintreten des Kirchenvaters für die Überzeugung, dass der Stammbaum bei Lukas der der Gottesmutter Maria ist.

Aber es ist noch ein drittes Zitat zu beachten. Es ist zu finden in den „Quaestiones Novi Testamenti“, die von Migne den Augustinus-Werken zugeschlagen werden, aber möglicherweise nicht von ihm stammen<sup>38</sup>. Die Quaestio LVI. lautet:

„Warum wird bei Matthäus Jacob als Vater Josephs geschrieben, und bei Lukas Heli, da Joseph entweder törichterweise als zweier Väter Sohn beschrieben wird, oder man nicht sicher weiß, wer in Wahrheit sein Vater ist“<sup>39</sup>.

Die 80-zeilige Antwort beginnt damit, Jacob sei nach Matthäus unzweifelhaft der Vater Josephs. Lukas zeige hingegen, Heli, der Nachfahre des Davidsohnes Nathan und Sohn des Matthat, habe bis in die Zeit Christi gelebt. Lukas verbinde den Heli mit Joseph nicht dadurch, dass Heli den Joseph gezeugt habe, sondern er zeige die beiden als Brüder. Christus sei nicht nur Sohn Josephs genannt worden, sondern er sei auch der Sohn Helis und aller anderen dieser Stammreihe. Das sage auch der Apostel (Paulus) im Brief an die Römer (9,5):

„... (die Juden) denen auch die Väter angehören, denen Christus dem Fleische nach abstammt“.

Die Auffassung einiger, wonach Heli die Witwe des Jacob nach dem Gesetz Deut 25,5 geheiratet und mit ihr den Joseph gezeugt habe, sei nicht wahrscheinlich und sei zu nichts nütze. Lukas berichte, Jesus sei als Sohn Josephs angesehen worden und sei ein Sohn Helis. Lukas habe nicht gesagt, Joseph sei ein Sohn Helis, sondern im gleichen Genus (eodem genere), in dem Jesus der Sohn Josephs genannt werde, sei er in Wirklichkeit auch ein Sohn Helis, und zwar deswegen, weil Joseph und Heli Söhne der Davidsöhne Salomon und Nathan seien<sup>40</sup>. Die Worte „eodem genere“ sind aus

<sup>33</sup> Vogt a. a. O. S. 297; Irenaeus, Contra Haereses, Liber III. Caput XXII, Migne PG 7, 958; vgl. auch Heer a. a. O. S. 43 ff.

<sup>34</sup> Vogt a. a. O. S. 298. Der griechische Text lautet: μόνως ἐκ τοῦ Ἀδάμ καταγομένης καὶ ἐκ τοῦ Ἀβραάμ καὶ ἐκ τοῦ Δαβὶδ γενεολογουμένης“, Migne PG 26, 1097. Andere, z. B. Bardenhewer, bestreiten die Autorenschaft des Athanasius, Otto Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1910, S. 213.

<sup>35</sup> Vogt a. a. O. S. 298, 299; Adv. Haer. I. 2; haer. 51, n. 10 ff. Migne PG 41, 908.

<sup>36</sup> Vogt a. a. O. S. 242, 243; Augustinus, Quaest. evang. 1.2, quaest. 5, Migne PL 35, 1334 ff.

<sup>37</sup> Vogt a. a. O. S. 219–221; Migne PL 40, 50. Augustinus fährt fort, Christus sei dadurch nicht Levit geworden, sondern gehöre dem Stamm Juda an. In der Tat rechnen wir das Priestertum Christi nicht der Ordnung des Aaron, sondern des Melchisedek zu, vgl. Ps 110,4.

<sup>38</sup> Hoc opus Augustino abjudicant eruditi quique. Nec iniuria sane, quandoquidem res ratioque docendi, ut de stili distantia nihil dicamus, procul abhorret a S. Doctoris ingenio et fide“, Migne PL 35, 2206.

<sup>39</sup> Migne PL 35, 2252, 2253.

<sup>40</sup> „Lucas vero ab Heli, qui tempore fuit Salvatoris, ascendit per traducem Nathan filii David, et utriusque, id est, Heli et Joseph junxit tribum, ostendens unius generis esse utrumque; ut cum Heli sociat Joseph, non discrepare eos in generatione, sed fratres ostendat: ac per hoc non solum ipsius Joseph filium esse Salvatorem, sed et Heli. Ipsa enim ratione, qua ipsius Joseph filius dicitur Salvator, ipsa est et Heli filius, et caeterorum omnium ... Hinc est quod dicit Apostolus, Quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem (Rom IX. 5) ... Illud quod quibusdam videtur, quia Heli acceperat uxorem Jacob, quomodo lex mandavit, ut siquis mortuus fuisset sine filis, acciperet

meiner Sicht wahrscheinlich wörtlich, d. h. grammatikalisch zu verstehen. Der Autor meint damit offensichtlich die Genitive, in denen im Lateinischen „filius... ut putabatur Joseph, qui fuit Heli qui fuit Matthat etc.“; im Griechischen „ὁ Ἰησοῦς ... ὧν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθαῖ κ.τ.λ.“ stehen. Eine andere Erklärung scheint weniger sinnvoll. Damit aber passt das Zitat genau in die Übersetzung, die Vogt und Heer oben als richtig ansehen. Im Autor der „Quaestiones Novi Testamenti“, wer immer es ist, können wir also einen frühen Zeugen der Auffassung, Maria stamme von David ab, und der Stammbaum bei Lukas sei der Mariens, erblicken.

Besonderes Gewicht bekommt das Zeugnis der „Quaestiones Novi Testamenti“ durch Thomas von Aquin. Zwar legt er, ähnlich wie Augustinus, im Kommentar zum Matthäus-Evangelium die Auffassung des Africanus dar<sup>41</sup>, widmet der Frage in seiner Theologischen Summe aber eine andere Abhandlung. Dort lehnt er zunächst eine Identität der in beiden Stammbäumen genannten Vorfäter Christi, die nur verschiedene Namen tragen, ab, ebenso die Meinung, der Stammbaum bei Lukas sei nur ein vermeintlicher („wie man meinte, ein Sohn Josephs“), schließlich auch die Auffassung, Matthäus habe die leiblichen, Lukas aber die geistlichen, gerechten Väter aufgeführt. Thomas zitiert dann die o. a. „Quaestiones Novi Testamenti“, wonach der Stammbaum bei Lukas nicht so zu verstehen sei, als habe Lukas den Joseph einen Sohn Helis genannt, vielmehr sei Christus selbst ein Sohn Helis gewesen, gleichsam als wollte man sagen, Christus könne aus dem selben Grunde, aus dem er ein Sohn Josephs genannt werde, auch ein Sohn Helis genannt werden<sup>42</sup>. Thomas hat damit die Erklärung der „Quaestiones Novi Testamenti“ ausdrücklich als möglich bezeichnet und damit auch als möglich akzeptiert, dass der Stammbaum bei Lukas der Mariens ist.

Danach erwähnt Thomas die drei Erklärungsmöglichkeiten des Augustinus und sagt von der Möglichkeit der Levi-ratsehe des Heli, sie sei wahrscheinlicher<sup>43</sup>.

Vogt folgert daraus mit Recht, Thomas habe damit zwar die Frage, ob der Stammbaum bei Lukas der Mariens sei, letztendlich offengelassen. Trotzdem aber hat er der Erklärung in den „Quaestiones Novi Testamenti“ ihr bedeutendes Gewicht nicht genommen<sup>44</sup>.

Kurz soll noch der Einwand besprochen werden, nicht Heli bez. die andern bei Lukas genannten Vorfäter, sondern Joachim und Anna seien die Eltern der Gottesmutter. Vogt belegt mit mehreren Zeugnissen eine griechische Tradition aus dem siebten Jahrhundert, wonach am 9. September das „Fest der heiligen und gerechten Vorfahren des Herrn, Joachim und

Anna“ gefeiert wurde<sup>45</sup>. Auch vorher ist ihr Name vereinzelt erwähnt. Als Quelle taucht das apokryphe „Protoevangelium Jacobi“<sup>46</sup> auf, doch hat sich bereits Epiphanius abfällig über diese Schrift geäußert, weil darin „unerhörte und verderbliche Sachen eingeflochten“ worden seien. Zwei auf ihm fußende apokryphe Evangelien seien von den Päpsten Innozenz I. (401–417) und Gelasius (492–496) verworfen worden. Augustinus habe zur angeblichen Abstammung Mariens von Joachim gesagt, sie binde ihn nicht, da ihre Quelle nicht kanonisch sei.

Auch die späteren Erwähnungen scheinen auf das „Protoevangelium Jacobi“ zurückzugehen. Vogt vermutet, dass Joachim und Susanna aus dem Buch Daniel die Vorlage für die Namen im „Protoevangelium Jacobi“ abgegeben haben. Im Abendland sei das Fest der heiligen Joachim und Anna erst durch Papst Julius II. (1503–1513) eingeführt, von Papst Pius V. (1566–1572) wieder abgeschafft, von Papst Gregor XIII. im Jahre 1584 aber erneut zugelassen worden. Es sei auch gut möglich, dass Heli, der Vater Mariens, „Joachim“ als zusätzlichen Namen gehabt habe. Annius von Viterebo (1432–1502) habe ein Schriftstück entdeckt, in welchem neben Joachim auch der Name Heli zur Bezeichnung des Vaters Mariens vorkomme. Heli sei sogar im jersusalemischen und im babylonischen Talmud als Vater Mariens angegeben. Es sei nicht wesentlich, unter welchem Namen der Vater der Gottesmutter verehrt werde. Jedenfalls werde das Ergebnis, dass Heli der Vater Mariens ist, durch die Überlieferung zu Joachim und Anna nicht erschüttert<sup>47</sup>.

Vogt führt aus neuerer Zeit 82 katholische und 84 protestantische Autoren auf, die den Stammbaum bei Lukas als den Mariens ansehen – gegen 48 Katholiken und 39 Protestanten, die anderer Meinung sind<sup>48</sup>. Matthias Gaudron hält die Übersetzung von Lk 3, 23: „Jesus, der ... ungefähr dreißig Jahre alt war, geltend als Sohn des Joseph, war ein Sohn des Heli ...“ für „sehr gezwungen“; Heinz-Lothar Barth hält sie, wie er mir sagte, für sprachlich nicht möglich. Gaudron nimmt die Erklärung, Heli sei der Schwiegervater Josephs und Vater Mariens gewesen und so in die Ahnenreihe des Lukas gekommen, als die wahrscheinlichste Lösung der Frage an. Er berichtet auch, Katharina Emmerich sei dafür eingetreten, dass Lukas den Stammbaum Mariens angegeben und ihr Vater Heli später den Namen Joachim erhalten habe<sup>49</sup>. Gaudron kommt damit, wenn auch auf anderem Wege, zum Ergebnis dieser Arbeit.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die leibliche Abstammung der Gottesmutter Maria von König David in der Heiligen Schrift sicher bezeugt und von der Tradition der Väter bestätigt wird. Darüber hinaus gibt der Text des Lukas-Evangeliums beachtliche Anhaltspunkte dafür, dass der dort aufgeführte Stammbaum Christi nicht der des hl. Joseph, sondern der Mariens ist. Dieses letztere Ergebnis wird in der kirchlichen Tradition zwar nicht durchgängig, aber doch von wichtigen Zeugen der alten Kirche bestätigt.

*Anschrift des Autors: Dr. Richard Giesen  
Landgrabenweg 10  
53343 Wachtberg-Niederbachem*

frater aut propinquus uxorem ejus, et resuscitaret semen fratris sui (Deut XXV, 5) ... Hoc nec probabile est, nec ad ullam rem proficit ... Evangelista enim cum referret, dicens, Et ipse Jesus erat incipiens fere annorum triginta, filius ut putabatur Joseph, qui fuit Heli, id est Jesus filius aestimabatur Joseph: et non solum Joseph erat filius, sed et Heli. Non quia Joseph filium dicit Heli, sed eodem genere, quo Joseph vocabatur filius esse Jesus, ita erat etiam filius Heli, propter quod fratrum filii erant Joseph et Heli, id est Salomonis et Nathan filiorum David“ (Migne PG 35, 2253). „Filius“ und „filii“ sind im obigen Sinne natürlich nicht nur als „Sohn“ und „Söhne“ im engen Sinne, sondern auch als „Nachfahren“, „Enkel“ usw. zu verstehen.

<sup>41</sup> Thomas von Aquin, *Catena aurea* in Matthäum, 4 I, Ic 7 glossa.

<sup>42</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Buch III., Quaestio 31, Articulus III. „... quod non intelligendum est quod Joseph a Luca dicitur esse filius Heli; sed quia Heli et Joseph Christi fuerunt tempore diversimode descendentes a David. Unde de Christo dicitur quod „putabatur filius Joseph“, et quod ipse Christus „fuit Heli filius“; quasi diceret quod Christus, ea ratione qua dicitur Joseph, potest dici filius Heli ...“

<sup>43</sup> Thomas von Aquin a. a. O.: „Haec ultima causa est verior“.

<sup>44</sup> Vogt a. a. O. S. 253.

<sup>45</sup> Vogt a. a. O. S. 285 ff.

<sup>46</sup> Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, h. g. von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt und Leipzig 1999, S. 1280–1293.

<sup>47</sup> Vogt a. a. O. S. 290.

<sup>48</sup> Vogt a. a. O. S. VII–XVII.

<sup>49</sup> Matthias Gaudron: *Die Entstehung der Evangelien*. Ruppichterth 2003, S. 207.

## Maria im Bildprogramm des „Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche“

Bereits der große „Katechismus der Katholischen Kirche“<sup>1</sup> von 1993 hatte Bilder, die erklärt wurden im Hinblick auf die einzelnen Teile des Glaubensbuches.

Maria war dort zu sehen auf einem Bild, das der Erklärung des Glaubensbekenntnisses vorangestellt wurde<sup>2</sup>. Der Leser tritt mit der Betrachtung dieses Katakombenfreskos aus dem 3. Jahrhundert gleich ein in die Mitte des Glaubens. Die Erklärung sagt denn auch: „Dieses Bild, das zu den ältesten Mariendarstellungen der christlichen Kunst gehört, behandelt das Herzstück des christlichen Glaubens: das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes aus der Jungfrau Maria“<sup>3</sup>.

Der Katechismus von 1993 ist in seinem Duktus auch zu verstehen, wenn man von der Betrachtung der schönen Bilder absieht. Dagegen ist es ein „... Merkmal ...“ des Kompendiums, Bilder in der Katechese zu verwenden. Ja, man darf sagen, dass der „flüchtige Leser“ bereits den ganzen Inhalt dieses Glaubenskompendiums verstehen kann, wenn er die Bilder betrachtet anhand der tiefgehenden Kommentare des Kompendiums und die Bilder einordnet anhand der Stellen, an denen sie zu finden sind<sup>4</sup>.

Die Einleitung des Kompendiums betont, dass „... auch das Bild Verkündigung des Evangeliums ...“ ist<sup>5</sup>. Das II. Vaticanum betonte bereits den unersetzlichen Wert einer „ars sacra“ für die Liturgie und die Kirche im Ganzen: „Vom Wesen her sind sie ausgerichtet auf die unendliche Schönheit Gottes, die in menschlichen Werken irgendwie zum Ausdruck kommen soll, und sie sind um so mehr Gott, seinem Lob und seiner Herrlichkeit geweiht, als ihnen kein anderes Ziel gesetzt ist, als durch ihre Werke den Sinn der Menschen in heiliger Verehrung auf Gott zu wenden“<sup>6</sup>.

Das Kompendium weiß, dass ein Bild oft mehr zur Sprache bringen kann als das Wort. Damit wird auch der Tatsache Rechnung getragen, dass das Buch sich an Menschen richtet, die größtenteils durch das Fernsehen geprägt sind. Der bei vielen Kirchenkritikern latente Unterton, „die“ Kirche gehe nicht auf die Menschen zu, tradiere verkrustete Glaubensformeln, kann nur durchgehalten werden, wenn man das Bildprogramm des Kompendiums mit konstanter Bosheit ignoriert.

Dem Buch vorangestellt ist eine Ikone des Pantokrators Christus<sup>7</sup>. Die Bilderklärung macht deutlich, dass das Glaubensbuch nichts anderes sein möchte als eine „... Zusammenfassung des Evangeliums Jesu ...“. Wenn wir hier das Bildprogramm auf die selige Jungfrau und Gottesmutter Maria hin untersuchen, dann schmälert dies in keiner Weise Chris-

tus. Denn Maria ist schon immer zu sehen unter einem christotypischen und ekklesiotypischen Aspekt<sup>8</sup>.

Einfach ausgedrückt: Wer über Maria spricht, spricht auch über Christus und die Kirche – und wer über Christus und die Kirche spricht, dem steht auch die Gottesmutter vor Augen.

Vielleicht wird das am deutlichsten im Kölner Dom. An den Chorpfeilern sehen wir die Zwölf Apostel, die auf Christus und Maria hingeordnet sind. Das Mittelalter, und auch die Kirchenväter bereits, konnten einerseits Christus als Bräutigam und Maria als Braut sehen und andererseits dieses Bild als Zuordnung von Christus und seiner geliebten Braut, der Kirche, erkennen – ein Gedanke, der ja biblisch ist<sup>9</sup>. Nun können die einzelnen Darstellungen der Gottesmutter vorgestellt und auf ihren Kontext im Kompendium hin beleuchtet werden.

### 1.

Vor dem 1. Teil, der das Credo erklärt, finden wir eine Darstellung der Anbetung der Weisen aus dem Morgenland<sup>10</sup>. Die Deutung sagt: „Das Evangelium Jesu ist das Wort des Heils für die ganze Menschheit“<sup>11</sup>. Die Weisen stehen stellvertretend für alle Völker und Kulturen, die den Glauben der Kirche, die sich an Menschen richtet, annehmen. Eigens ist betont, dass nicht nur für Maria und die übrigen Zeitgenossen Jesu die Menschwerdung **das** Geschenk ist, sondern für alle Menschen. Diesen Gedanken unterstreicht auch das Wort des hl. Leo d. Großen: „In den drei Weisen sollen alle Völker den Schöpfer der ganzen Welt anbeten, und nicht bloß in Judäa soll Gott verkündet werden, sondern auf der ganzen Erde, damit überall sein Name groß ist in Israel“<sup>12</sup>.

In den dem Bild folgenden Fragen 1–32 geht es um die Zuwendung Gottes an den Menschen. Gott möchte, dass der Mensch, jeder Mensch, „... an seinem glückseligen Leben teilhabe ...“ (Frage 1). Im Menschen als Gottes Geschöpf steckt ein tiefes Verlangen nach Gott. Gott geht auf die Menschen zu in der göttlichen Offenbarung (Hl. Schrift, Apostolische Überlieferung) und der Mensch antwortet richtig mit seinem Glauben.

Maria ist zum einen die glaubende Frau in einem beispielhaften Sinn. Glauben ist das völlige Vertrauen auf Gott und das Annehmen seiner Wahrheit – dies mit Unterstützung der göttlichen Gnade (Frage 25). Maria ist die Gnadenvolle; sie steht ganz im göttlichen Wohlgefallen, ohne Makel der Erbsünde – im Hinblick darauf, eine würdige Wohnung für Jesus Christus zu sein.

Das völlige Vertrauen auf Gott zeigt sich an der Verkündigungspierokope. Sie kann sich Gottes Bote ganz anschließen, als er erklärt, dass kein Wort, das von Gott ausgeht, ohne Kraft ist (Lk 1,37).

Sie nimmt die Worte Gabriels als Wahrheit an, als Wahrheit, die ihr ganzes Leben verändert: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn“ (Lk 1,38). Und zum anderen ist Maria eine „Hin-

<sup>1</sup> München 1993; die Editio typica erschien 1997 in lateinischer Sprache. Leider ist auch das „Kompendium“ noch nicht in lateinischer Sprache erschienen; bei beiden Glaubensbüchern gab man zunächst Übersetzungen heraus, was den Eindruck erwecken kann, dass das Latein in die zweite Reihe gerückt ist.

<sup>2</sup> KKK S. 44.

<sup>3</sup> KKK S. 45.

<sup>4</sup> Katechismus der Katholischen Kirche Kompendium. München/Vatikanstadt 2005.

<sup>5</sup> Kompendium 17.

<sup>6</sup> Liturgiekonstitution Art. 122; viele Theologen lassen heute den Begriff „sacra“ einfach weg und versuchen etwa auch die „musica sacra“ zu erklären mit einer Musik, die in der Kirche aufgeführt wird. Erst durch die „ars sacra“ aber wird die wahre Katechese über Jesus Christus lebendig und tief, weil das Schöne unmittelbar sich von Gott ableitet und Christus das schöne Abbild des göttlichen Vaters ist.

<sup>7</sup> Kompendium 13

<sup>8</sup> Vgl. Anton Ziegenaus: Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie. Aachen 1998, 275 ff.

<sup>9</sup> Hierzu neuestens: Raniero Cantalamessa: Die Kirche lieben. Meditationen zum Epheserbrief. Freiburg 2005

<sup>10</sup> Kompendium 18–19.

<sup>11</sup> ebd. 20.

<sup>12</sup> ebd. 20.

weiserin auf Christus“ in einer Art, die ebenfalls beispielhaft und unübertroffen ist.

Das Bild der Anbetung der Weisen stellt Maria als den Thron der Weisheit dar. Die Weisen kommen zu dem, der die göttliche Weisheit in Person ist. Das Kind wird „veröffentlicht“ vor der Heidenwelt, da Maria es den Weisen vorstellt und hinhält. Dieses Hinweisen auf Christi Würde und Herrlichkeit kennt auch das Johannes-Evangelium. Dort heißt es bei der Beschreibung der Hochzeit von Kana: „Was immer er euch sagt, das tut“ (Joh 2,5).

Neben Abraham nennt das Kompendium Maria als Hauptzeugen des Glaubens. In Frage 26 lesen wir: „... die Jungfrau Maria, die während ihres ganzen Lebens den Glaubensgehorsam in vollkommener Weise verwirklichte:“ *Fiat mihi secundum Verbum tuum – Mir geschehe, wie du gesagt hast*“ (Lk 1,38).

Maria wird zur ersten Monstranz; die Anbetung der Weisen wird zur ersten eucharistischen Anbetungsstunde. Hier wird Christus angebetet, Christus in seiner Göttlichkeit und heiligen Menschheit – wie es auch die Geschenke Gold, Weihrauch und Myrrhe symbolisieren<sup>13</sup>.

## 2.

Vor Frage 33 und dem Text des Glaubensbekenntnisses zeigt sich die Gottesmutter wieder dem Betrachter des Kompendiums. Sie steht neben dem Kreuz Jesu, zusammen mit dem Lieblingsjünger Johannes. Das Bild führt uns in die Basilika San Clemente in Rom. Hier ist das Geschehen von Golgata schon gedeutet auf das österliche Leben – das Kreuz ist der Baum des Lebens.

Aus dem Opfer Christi erwächst neue Lebenskraft; die Ranken und Früchte zweigen sich vom Kreuzesholz ab.

Oben sehen wir die Hand des Schöpfergottes. Sie reicht dem gehorsamen Sohn, der gehorsam bis in den Kreuzestod ist, den Siegerkranz. Quellen lebendigen Wassers entspringen dem Lebensbaum.

Aber der Lebensbaum steht nicht für sich alleine, sondern die zwölf Tauben, die die Zwölf Apostel symbolisieren, stellen ihn in den Zusammenhang mit der Kirche. Im folgenden geht es um die Auslegung des „Apostolischen“ Glaubensbekenntnisses.

Diesen ekklesiologischen Kontext können wir auch erkennen an Maria und Johannes. Jesus sagt am Kreuz zu seiner Mutter: „Frau, siehe dein Sohn!“ und zu Johannes spricht er: „Siehe, deine Mutter!“ (vgl. Joh 19, 26-27).

Die Kirche erinnert in der Vesper von Epiphanie daran, dass die Kirche in Kana mit dem göttlichen Bräutigam vermählt worden ist; die Gäste erfreuen sich am verwandelten Wasser, am Wein<sup>14</sup>. Das Johannesevangelium kennt messianische Stunden; zu ihnen gehören Kana und Golgata sicher dazu.

Die „Frau“ unter dem Kreuz ist sicher auch als „Mutter Zion“ zu deuten, als „Mulier figura Synagogae“ (Hl. Thomas von Aquin)<sup>15</sup>. Man kann mit dem Mittelalter Maria als „consumatio Synagogae“ deuten: dann geschieht am Kreuz die Übergabe an die Kirche. Ignace de la Potterie fasst zusammen: „Maria versinnbildet die Kirche, ist ihr Ursprung, aber auch vom ergänzenden Standpunkt aus ist sie auch ihre Mutter, gerade sofern sie zur Mutter des Jüngers wird. Denn die-

ser ist wiederum das Bild aller Jünger Christi, aller Gläubigen, deren Mutter Maria ist“<sup>16</sup>.

Wie Frage 100 unterstreicht ist die geistliche Mutterschaft Mariens universal. Jesus möchte am Kreuz alle Menschen retten, er als der Neue Adam. Die Jungfrau Maria wird zur Neuen Eva: „Als Jungfrau und Mutter ist sie das Inbild der Kirche, ist sie Kirche im Vollsinn“. Auch Frage 196 fasst zusammen, was das Bild von San Clemente im Rahmen des marianischen Programms sagen möchte: Der am Kreuz sterbende Jesus hat sie dem Jünger als Mutter gegeben mit den Worten: „Siehe, deine Mutter!“ (Joh 19,27).

## 3.

Die Fragen 218–356 beziehen sich auf die sakramentale Heilsordnung und hier finden wir Maria in zwei Darstellungen.

Das erste Bild befindet sich in der Kapelle „Redemptoris Mater“ im Vatikan; es zeigt den gekreuzigten Christus. Der römische Hauptmann, der bekannte, Jesus sei der Sohn Gottes (Vgl. Mk 15,39), steht zur Rechten Jesu. Maria umfasst ihren sterbenden Sohn und fängt mit der Hand das Blut aus der Seitenwunde Jesu auf.

Der Betrachtungstext sagt sehr schön und zugleich deutlich: „Das Kreuzesopfer ist die Quelle der sakramentalen Ordnung der Kirche“<sup>17</sup>. Frage 122 hatte klargestellt, was das Kreuzesopfer bewirkt hat: „Das österliche Opfer Christi erlöst also die Menschen auf einmalige, vollkommene und endgültige Weise und erschließt ihnen die Gemeinschaft mit Gott“.

Die Liturgie, in deren Mittelpunkt die Feier der Sieben Sakramente steht, ist die Feier des österlichen Geheimnisses Christi (Frage 218). Und mittels der sakramentalen Heilsordnung strömt den Gläubigen die Frucht der Erlösung zu.

Das verdeutlicht das Bild in anschaulicher Weise. Maria, die wir als Mutter der Kirche kennengelernt haben, bewirkt, dass Jesu Opfer in der Kirche lebendig bleibt. Bereits als Pieta zeigt sie uns den für alle Menschen gekreuzigten Erlöser. Sie ist als Mensch ganz zur „compassio Gottes“ geworden. Sie hat sich hineinziehen lassen in das Geheimnis Gottes (Joseph Ratzinger).

Aber in unserem Bild wird ein Gedanke aufgenommen, der in der Tradition der Kirche seit je lebendig war. Maria als Typus der Kirche steht unter dem Kreuz; aus der Seitenwunde Jesu fließen Blut und Wasser – dies etwa kennen wir aus den Schriften der Hl. Hildegard von Bingen<sup>18</sup>.

Das Wasser der Taufe strömt auf das Haupt der Maria-Ecclesia; das Blut der Eucharistie fließt in den Kelch der Maria-Ecclesia. Und da dieses Geschehen nicht ein „Damals“ ist, sondern sich gegenwärtig setzt im Sakrament, sieht die Seherin aus Bingen wie sich Golgata auf dem Altar der Kirche vollzieht an den Gestalten von Brot und Wein.

Wenn Maria so programmatisch dargestellt ist im Rahmen der Liturgie, dann verweist dies auch auf die Verbindung zwischen himmlischer und irdischer Liturgie.

Die Parallelität der Liturgien kommt bei der hl. Hildegard von Bingen gut zum Ausdruck.

Das Kompendium nimmt in Frage 234 diesen Gedanken auf, wenn es auf die himmlische Liturgie hinweist, die von der Gottesmutter und den Heiligen in Anbetung des Gottes-

<sup>13</sup> Das zeigt sich an den Texten der Kirche zum Epiphaniefest.

<sup>14</sup> Ignace de la Potterie: Die Passion nach Johannes. Der Text und sein Geist. Einsiedeln 1987, 109.

<sup>15</sup> ebd. 115.

<sup>16</sup> ebd. 117.

<sup>17</sup> Kompendium 92.

<sup>18</sup> Vgl. meinen Artikel: Menschwerdung, Priestertum, Eucharistie ... Die hl. Hildegard von Bingen in ihrer Aktualität für die Catholica am Ende des 2. Jahrtausends, in: Theologisches 28 (1998) 473–484.

lammes vollzogen wird: „Wenn wir in den Sakramenten das Heilsmysterium feiern, nehmen wir an dieser ewigen Liturgie teil“.

Die irdische Liturgie ist also niemals ein Tun einer (abgeschlossenen) „Gemeinde“, sondern immer ein Tun Christi zu unserem Heil, weswegen auch der Zelebrant der geweihte Amtsträger ist, der in der Apostolischen Sukzession über seine Weihe steht – und somit mit Christus selbst verbunden ist und in der Person Christi handelt.

Hier unterstützt das Kompendium mit Bild und Wort eine grundlegende Einsicht des II. Vaticanums, das auf das „praegustare“, das Vorwegnehmen der himmlischen in der irdischen Liturgie hingewiesen hatte<sup>19</sup>.

#### 4.

Maria war auf dem Bild der Weisen aus dem Morgenland als Monstranz erkannt worden. Sie zeigt allen Völkern den Sohn Gottes.

Das Kompendium setzt vor den Abschnitt über die Sakramente (Frage 250–350) das Triptychon des Künstlers Rogier von Weyden.

Wir sehen eine Kirche; im Mittelschiff wird die hl. Messe gefeiert; in den Seitenschiffen die übrigen Sakramente.

Damit wird die Kirche gleichsam zu einem Sakrament, wie es später das Vatikanum II. formuliert hat<sup>20</sup>. Frage 245 weiß davon, dass Sakralbauten ein Symbol für die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen sind. Unser Bild macht diesen Zusammenhang unübertroffen deutlich.

Auf den ersten Blick mag man Maria übersehen; sie steht nicht zentral in der „Sakramenten-Kirche“. Sie ist ja auch nicht Priesterin und kann auch so nicht dargestellt werden<sup>21</sup>.

Wir sehen im Mittelschiff der Kirche zwei Ebenen. Der Vordergrund ist geprägt von der Kreuzigung Jesu, sein Kreuz ragt hoch in den heiligen Raum hinauf.

Zu seinen Füßen die heiligen Frauen und Johannes; der Lieblingsjünger stützt Maria, die von Trauer erschöpft ist. Von ihrem Haupt aus geht eine Linie in den Hintergrund des Bildes, genau zum Priester, der bei der Wandlung die hl. Hostie erhebt.

Der Priester feiert Eucharistie; dies meint, er feiert „... das Opfer des Leibes und Blutes Christi ...“ (Frage 271).

Zwischen Maria und dem Priestertum bestehen viele Beziehungen. Maria wird nicht nur die „Mutter der Kirche“ genannt, sondern auch die „Mutter der Priester“. Der Priester zeigt ähnlich wie Maria den Menschen Jesus, die „gesegnete Frucht“ der Gottesmutter.

Und er zeigt den Menschen nicht nur Jesus als Gottessohn, sondern auch und immer den Sohn der Jungfrau Maria.

Als unser Bild entstand, war es üblich, bei der Elevation der Heiligen Gestalten das „Ave verum“ zu singen. Maria erst ist die, die uns den Leib Christi geschenkt hat in der jungfräulichen Geburt, den Leib Christi, den der Priester den Menschen in der hl. Messe bereitet.

Maria wird in jedem Hochgebet der Liturgie genannt. Ohne Maria, also, kann nicht die hl. Messe gefeiert werden.

Sie, die unter dem Kreuz gestanden hat, steht jetzt in der himmlischen Liturgie beim himmlischen Altar. Hier unten auf Erden feiern wir das Opfer Christi, das damals blutig am Kreuz vollzogen wurde, und jetzt sich unblutig vollzieht in der Eucharistie (Frage 280).

<sup>19</sup> Liturgiekonstitution Art. 8.

<sup>20</sup> Vgl. etwa Lumen gentium Art 1.

<sup>21</sup> M. Hauke/G. M. Lechner: Priestertum, in: Marienlexikon Bd. 5, 314–318.

Das Triptychon macht deutlich, dass die Eucharistie, das österliche Sakrament, Mitte und Quelle allen kirchlichen Lebens ist. Die „Sakramenten-Kirche“ des Gemäldes stellt diesen Gedanken dar, wenn die übrigen Sakramente auf die Seitenschiffe verteilt werden.

Der linke Flügel zeigt die Taufe, die Firmung und das Sakrament der Heilung, die Beichte; auf der rechten Seite sehen wir das zweite Sakrament der Heilung, die Krankensalbung, dann die Sakramente im Dienst der Gemeinschaft und Sendung der Kirche, die Ehe und das Weihesakrament.

Alle diese Sakramente sind hingeordnet auf die Eucharistie; sie können ja bis auf die Beichte auch im Rahmen der hl. Messe gespendet werden. Und bei dem Bußritus der hl. Messe ist Maria wieder genannt.

Das Bild macht im Rahmen des Kompendiums deutlich, dass die Kirche das universale Heilssakrament ist. Maria als Mutter Christi reicht uns als die Kirche noch heute Christus, das neue Leben der Gläubigen. Die Kirche ist „... Zeichen und Werkzeug der Versöhnung und Gemeinschaft der ganzen Menschheit mit Gott und der Einheit des gesamten Menschengeschlechts ...“ (Frage 152).

Unter ökumenischen Gesichtspunkten stellt das Bild eine wichtige Klärung dar. Es zeigt zum einen auf, dass im Mittelalter – vor Martin Luther – die sieben Sakramente unangefochten zum verbindlichen Glaubensgut der Kirche gehörten. Auch die Ostkirchen kennen die Siebenzahl der Sakramente. Zum anderen macht es deutlich, dass der Opfercharakter der hl. Messe selbstverständlich gelebter Glaube war.

Gerade die Verbindung von Kreuzesopfer und hl. Messe macht unser Bild zu einem urkatholischen Zeugnis der sich immer gleichbleibenden Lehre der Kirche Christi.

#### 5.

Der III. Teil des Buches ist dem „Leben in Christus“ gewidmet. Hier kommt die Berufung des Menschen zur Sprache, sein Leben aus dem Geiste heraus zu gestalten, wobei die Zehn Gebote helfen können.

Zweifelsohne sind alle Getauften zur Heiligkeit berufen (Frage 428). „Die Heiligkeit ist die Fülle des christlichen Lebens, die Vollkommenheit der Liebe“, so wird dort formuliert.

Von hier aus wird es deutlich, dass dem Passus wieder ein Marienbild vorausgestellt wird.

Diesmal wird Maria im himmlischen Triumph dargestellt vom spanischen Künstler El Greco<sup>22</sup>. Dieser Künstler, der von seiner Abstammung her Grieche war und somit im Rahmen der Orthodoxen Kirche beheimatet gewesen ist, lässt den hl. Johannes die unbefleckte Empfängnis sehen. Maria wird in der Bildbetrachtung die „Ganzheilige (Panhagia)“ genannt und als „Meisterwerk des Heiligen Geistes“ gewürdigt. Die Bildunterschrift spricht von der „Unbefleckten Empfängnis“.

Indessen ist für die Theologie der Ostkirche die Erbsündenlehre nicht so vorhanden wie in der Westkirche – Maria ist die „Panhagia“, die Allheilige, und sie wird als Sündenlose verehrt. Aber der Gedanke einer Freiheit von der Erbsünde ist in der Ostkirche nicht gegeben. Das Bild stellt Maria vor als Beschützerin der Kirche; sie ist zwar im Himmel, doch zu ihren Füßen zeigt sich eine Kirche. Der blühende Rosenstrauch schenkt der Kirche die himmlischen Gnaden. Maria hat in der christlichen Kunst häufig die Rose als Attribut. Die Rose weist auf neues Leben hin, auf die Überwindung des alten Menschen.

<sup>22</sup> L. Heiser: Panhagia, in: Marienlexikon Bd. 5, 77–78.

Der hl. Johannes betrachtet „... das Meisterwerk des Heiligen Geistes“. Er erkennt in der Gottesmutter seine Lehrmeisterin und Führerin auf dem Weg zu Christus und einem Leben, das im Heiligen Geist sich umgestalten lässt.

Wenn die Heiligkeit die „... Fülle des christlichen Lebens ...“ ist, dann ist Maria das deutlichste Beispiel für einen heiligen Menschen. Sie ist die Gnadenvolle und steht gleichsam als Wegweiserin zur Heiligkeit an den Straßenkreuzungen der nur weltlichen Welt. Sie ist der sichere Weg zu Christus.

Maria steht aber auch für das Neue Gesetz, das Gesetz des Evangeliums (Frage 418–420). Das Kompendium fügt an dieser Stelle ein Wort des hl. Thomas von Aquin hinzu: „Das neue Gesetz ist vor allem die Gnade des Heiligen Geistes selbst, die den an Christus Glaubenden gegeben ist“<sup>23</sup>.

Maria ist das Neue Zion. Sie erfüllt ganz und gar das Neue Gesetz Christi, das darin besteht, alle Menschen zu lieben, wie Christus die Menschen liebt (Frage 420). Das hat sie durch ihr Ja-Wort in einzigartiger Weise getan: es ging ihr nicht um eine falsch verstandene „Selbstverwirklichung“, sondern um die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes mit uns Menschen.

Ihr Magdsein, ihre Demut, lässt sie zu einer „... echten Bibliothek himmlischer Weisheit ...“ werden, ein Wort, das die Bildbetrachtung aus dem Munde des Abtes Christian anführt<sup>24</sup>.

## 6.

Vor dem IV. Teil des Kompendiums, der dem Gebet gewidmet ist, sehen wir eine koptische Pfingstikone mit Maria und den Aposteln<sup>25</sup>. Maria wird in der Bildbetrachtung nicht nur als die Königin der Apostel vorgestellt, mit einem Titel aus der Lauretanischen Litanei, sondern sie wird auch „... die vollkommene Beterin ...“ genannt. Das Bild führt uns in die Urkirche. Der hl. Lukas zeichnet in seiner Apostelgeschichte im 1. Kapitel ein beeindruckendes Bild der Kirche. Die Kirche ist unterwegs, vom Ölberg, dem Ort der Himmelfahrt, nach Jerusalem und von dort bis an die Grenzen der Erde. Hier deutet sich an, dass die Kirche missionarisch ist. Sie ist ferner eine „ecclesia orans“; Maria und die Apostel und die ganze Kirche beten. Dieses Beten findet seinen Höhepunkt im Brechen des Brotes, in der Feier des österlichen Opfers.

So wird die Kirche auch zur eucharistischen Gemeinschaft. Das verweist aber darauf, dass die Kirche zugleich eine Gemeinschaft ist, die von den Aposteln geleitet wird, ja, die erst durch die apostolische Lehre lebensfähig ist. Maria ist in ihrer Mitte – hier deutet sich die marianische Ausrichtung der Kirche an. Die Exegese macht deutlich: „Dies bedeutet zumindest, dass sie in Maria das Vorbild für das sieht, was sie selbst als Kirche Jesu Christi sein soll, nämlich Gemeinschaft derer, die – wie Maria und alle ‚wahren‘ Verwandten Jesu – betend auf sein Wort hören und es vollbringen“<sup>26</sup>.

Das Pfingstbild macht deutlich, dass die Kirche auf Erden nichts ist ohne den Geist aus der Höhe; die Apostel und die Frauen werden durch einen Lichtkegel erleuchtet, der vom Geiste Gottes ausgeht. Maria ist die erste, die vom Geiste Gottes im Neuen Bund vollkommen überschattet worden ist. Der hl. Lukas beginnt seine beiden heiligen Bücher ganz bewusst mit dem Wirken des Gottesgeistes in der Kirche. Im Evangelium ist es die betende Jungfrau, die den Geist Gottes

empfängt und zur Mutter des Herrn wird – in der Apostelgeschichte ist es der Geist Gottes, der die Kirche stärkt, das sie bis an die Grenzen der Erde gehen kann.

Die christliche Überlieferung kennt den tiefen Hymnus „Te gestientem gaudiis“, den die Kirche am Rosenkranzfest singt. Dort wird gesagt, Maria sei als Märtyrerkönigin anwesend gewesen bei der Passion Jesu, zugleich sei sie auch beim Triumph ihres Sohnes innerlich dabei gewesen. Der Hymnus sagt dann: „Ave ... in ignibus Paracliti ...“<sup>27</sup> d. h. sie ist auch zu finden in den Feuerzungen des Pfingstmorgens. Die Ikone, die den Teil über das christliche Beten einleitet, lässt uns erkennen, dass wir nicht nur Maria als Vorbild des richtigen Betens annehmen müssen, sondern dass wir nur im Heiligen Geist beten können. Der Geist Gottes, der in das Herz des Getauften gesandt wurde, lässt rufen: Abba, Vater (vgl. Gal 4,6).

Ein solches Beten ist nichts, was als überflüssig in der Kirche angesehen werden kann; es kann auch nicht im Namen des „Aktivismus“ als hindernd für die Kirche proklamiert werden. Vielmehr zeigt ein Blick in die Apostelgeschichte, dass im Gebet und mehr noch in der Feier der Eucharistie alle Mission wächst. Die Quelle der Mission ist das Gebet, das Gebet, das mit Maria „... in ignibus Paracliti ...“ gesprochen wird.

Die wahrhaft Aktiven sind in der Kirche nicht die „Lauten“, sondern die stillen Beter und Beterinnen. Wo immer um den Heiligen Geist gefleht wird, zeigen sich auch die Früchte. So singt die Ostkirche am Pfingsttag:

Gesegnet bist Du, Christus, unser Gott,  
der Du zu Allwissenden die Fischer gemacht hast,  
indem Du ihnen sandtest den Heiligen Geist,  
und durch sie den Erdkreis eingefangen hast,  
Menschenliebender, Ehre Dir!

Szenen aus dem Marienleben finden sich dann noch auf der Ikone der liturgischen Hauptfeste, die den Abschnitt „Das Gebet im christlichen Leben“ einleiten. Doch hier ist das Kirchenjahr das Thema und nicht speziell die Gottesmutter.

\*

Die Bilder gehören zu den großen Vorzügen des Kompendiums. Es ist daher nichts falscher, als zu sagen, der Text sei spröde. Wer keinen Blick für die Schönheit der Kompendium-Bilder hat, der kann einen solchen Text wie das Kompendium nicht richtig einordnen.

Im Jahr 200 war in Rom das Büchlein „Der Glaube in Bildern“ erschienen<sup>28</sup>. Dort sind Texte aus dem großen Katechismus Bildern aus der christlichen Kunstgeschichte gegenübergestellt. Die Kirche muss sich langsam wieder auf die unendlichen sakralen Schätze besinnen, die in ihr ruhen. Zwischen der Weitergabe des Glaubens, die in weiten Teilen der Catholica nicht mehr funktioniert, und dem „Anti-Schönheits-Komplex“ (Dietrich von Hildebrand), besteht ein tiefer Zusammenhang. Es bleibt zu hoffen, dass die Kapitel der Liturgiekonstitution über die „musica sacra“ und die „ars sacra“ endlich von allen Theologen rezipiert werden. Dann stimmt es auch in der Katechese wieder. Über allen, wenn noch so schönen und tiefen Bildern der Gottesmutter Maria, steht die allerseligste Jungfrau selbst als eschatologische Ikone: „Indem die Kirche auf Maria blickt, die ganz heilig und schon mit Leib und Seele verherrlicht ist, betrachtet sie an ihr das, was sie selbst auf Erden zu sein berufen ist und was sie in der himmlischen Heimat sein wird“ (Frage 199).

<sup>23</sup> Kompendium 149.

<sup>24</sup> ebd. 134.

<sup>25</sup> ebd. 185.

<sup>26</sup> Josef Zmijewski: Die Apostelgeschichte. Regensburg 1994, 78.

<sup>27</sup> Liturgia Horarum IV, 1278–1279 (7. Oktober).

<sup>28</sup> Pietro Principe/Christoph Kühn: Der Glaube in Bildern. Vatikanstadt 2000; vgl. meine Besprechung, in: Theologisches 35 (2005) 43–44.

## Euthanasie oder Kakothanasie? Der nichtchristliche Hintergrund eines Schlagwortes

Erinnern wir uns zurück an die Diskussion über die Freigabe der Abtreibung. Damals spielten Schlagworte eine große Rolle, um die Gewissen der Menschen zu verblenden. Es war u. a. die Rede von der „Unterbrechung“ der Schwangerschaft; es wurden auch Argumente ins Feld geführt, die nicht die gezielte Tötung eines Menschenlebens formulierten, sondern es ging mehr um „Frauenrechte“<sup>1</sup>.

Schlagworte unterdrücken gerne die Hauptfrage einer Fragestellung und sie verdecken nicht selten das Wesen dessen, was durchgesetzt werden soll.

Euthanasie ist vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person; und diese Tötung wird durchgeführt, um, wie man sagt, das Leiden zu verkürzen. Dabei unterstellt der Begriff „Euthanasie“, dass etwas „gut“ gemacht wird – gutes Sterben, das meint das Fremdwort.

Die Verwendung dieses Begriffes unterdrückt die Hauptfrage. Ist gutes Sterben im Sinne der vorsätzlichen Tötung wirklich sittlich gut? Kann etwas „gut“ genannt werden, das Papst Johannes Paul II. zu Recht „... absurd und unmenschlich ...“ genannt<sup>2</sup> hat?

Ausgeblendet wird bei der Euthanasie der Gedanke an den Herrn über Leben und Tod, an Gott. Es geht vonseiten des Sterbenden aus betrachtet auch um Utilitarismus: Was „nützt“ mir jetzt? Und noch präziser gefragt: Was „nützt“ mir jetzt, auch wenn ich damit Rechte eines anderen (des Schöpfergottes) verletze? Die Euthanasie blendet radikal und objektiv die metaphysische Situation des Menschen aus, des Menschen, der ein Geschöpf des Schöpfergottes ist und somit nicht selbst über Leben und Tod zu entscheiden hat.

Man kann Euthanasie auch anders nennen. In Deutschland wird der Begriff „Euthanasie“ nicht gerne verwendet, weil ja doch damals die Nazis so etwas „Böses“ getan haben ...

Man spricht lieber von strafloser Tötung auf Verlangen eines unheilbaren kranken Menschen oder auch von „aktiver Sterbehilfe“. Der niederländische Befürworter der Euthanasie, Rob Jonquiére, drückt es so aus: „Die Euthanasie – Opfer der Nazis wurden gegen ihren Willen ermordet. Wir wollen Menschen eine autonome Entscheidung über ihren Tod ermöglichen“<sup>3</sup>.

So einfach kann man es sich machen. Die FAZ fragte erst gar nicht nach, als dieser Satz gesprochen wurde. Was heißt eine „autonome Entscheidung“? Ist der Mensch sittlich wirklich in der Lage, die Frage zu entscheiden? Setzen nicht die Sittlichkeit und letztlich auch Gott hier Grenzen eines „autonomen“ Handelns?

Und wird hier nicht das Sterben als Transitus ins jenseitige Leben mit „zweierlei Maß“ gemessen? Kann das Sterben wirklich gesehen werden als nur und nur mein eigenes Tun?

Schlagworte finden sich noch mehr in der Diskussion um die Tötung auf Verlangen. Der CDU-Politiker Roger Kusch

aus Hamburg nannte die Euthanasie ein „Gebot christlicher Nächstenliebe“<sup>4</sup>. Er könne sich keinen Gott vorstellen, der kranke Menschen unnötig leiden lassen wolle.

Dabei beruft sich der Politiker auf den Religionswissenschaftler Hans Küng. Es ist eine arge Verkennung der kirchlichen Lehre über die passive Sterbehilfe, wenn behauptet wird, irgendwer wolle kranke Menschen unnötig leiden lassen<sup>5</sup>. Wichtig ist immer der Aspekt des Wachseins des Sterbenden: er kann sich auf seinen Tod in Würde, d. h. auch religiös vorbereiten durch Gebete und Sakramente.

Die Ausblendung des sittlichen Gebotes und somit Gottes macht die Euthanasie nicht zu einem „guten Sterben“, sondern wer ohne Schlagworte auf dieses Unwort blickt, erkennt, dass Euthanasie in Wirklichkeit **Kakothanasie** ist, ein Sterben, das „schlecht“ ist, weil gottvergessen. Die Auseinandersetzung, die in den nächsten Jahren in Deutschland sehr scharf geführt werden wird, muss eben diesen Zusammenhang berücksichtigen: Sprechen wir von „Euthanasie“ oder aber von „Kakothanasie“? Woher kommt der Begriff „Euthanasie“? Was ist ein gutes Sterben unter dem Aspekt des Christlichen?

### I.

Nun sind Wurzeln zu finden, die verstehen lassen, warum man besser von Kakothanasie spricht als von Euthanasie. Wir befragen zunächst zwei Denker aus dem Zeitraum des Dritten Reiches (1933–1945).

Der erste Denker ist Theodor Haecker (1879–1945), dem die Nationalsozialisten Schreibverbot erteilten<sup>6</sup>. Er veröffentlichte 1933 ein Büchlein mit dem Titel: „Was ist der Mensch?“<sup>7</sup>.

Haecker nimmt in seinem Werk nicht expressis verbis zur Euthanasie Stellung, deckt aber die unseligen Voraussetzungen für eine Geisteshaltung auf, die dorthin führt.

Er wehrt sich gegen die Lebensphilosophie. Näherhin geht es um den Biologismus, der unter verschiedenen Namen auftritt. Man wollte das gesamte menschliche Leben und Tun aus den biologischen Bedingungen heraus erklären. Das Geistige wird unter der Hand zu einem Produkt des Biologischen. Die Normkraft oder Transzendenz des Geistes wird auch geleugnet.

Haecker sieht in der Lebensphilosophie eine „Gassenphilosophie“. Der Geist werde geleugnet und beschimpft<sup>8</sup>.

Er kritisiert den falschen Freiheitsbegriff. Freiheit werde gesehen als etwas, was auch Böses wählen könne<sup>9</sup>. Dieser

<sup>1</sup> Mary Katherine Heyne: Wesen und Wirkung einiger in der Abtreibungsdiskussion verwendeter Schlagworte, in: Dietrich von Hildebrand (Hrsg.): Rehabilitierung der Philosophie. Festgabe für Balduin Schwarz zum 70. Geburtstag. Regensburg 1974, 217–226.

<sup>2</sup> Evangelium Vitae vom 25. März 1995 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 120) Bonn 1995, Art. 64.

<sup>3</sup> „Ihr kehrt alles unter den Teppich“. Gespräch mit Rob Jonquiére, in: FAZ Nr. 265, 14. November 2005.

<sup>4</sup> DT Nr. 122, 13. Oktober 2005; angesichts dieser und ähnlicher Äußerungen prominenter Christdemokraten kann man gut verstehen, dass bereits 1993 Heinrich Basilius Streithofen in seinem gleichnamigen Buch die Frage stellte: „Ist die CDU noch zu retten?“ (München 1993).

<sup>5</sup> Die Glaubenskongregation hat am 5. Mai 1980 Regeln über eine christliche Sterbebegleitung herausgegeben: DH 4660–4666. Sie bewähren sich in der Praxis bestens.

<sup>6</sup> Haecker gehört zu den Hauptverantwortlichen der Zeitschrift „Hochland“, die von den Nationalsozialisten zu Recht als gegnerisch eingeschätzt worden ist; später hatte Haecker Einfluss auf Mitglieder der „Weisen Rose“ aus München.

<sup>7</sup> Leipzig 1933; das Büchlein ist deswegen heute von Interesse, weil es die Stimmungen dieser tragischen Jahre gut wiedergibt und alle geistigen und ungeistigen Einflüsse scharf durchleuchtet.

<sup>8</sup> Haecker 64.

<sup>9</sup> ebd. 52 ff.

falsche Freiheitsbegriff sei nur zu verstehen, wenn man den „Ordo“ verlasse, wenn nicht mehr realisiert wird, dass der Mensch frei wird, wenn er mit der Ordnung des guten Gottes in Harmonie steht.

Bei der „Euthanasie“ findet sich auch ein falscher Begriff von Freiheit. Haecker kritisiert seine Zeitgenossen und er unterstellt vielen Philosophen, sie würden als Kranke über die Krankheiten der Zeit nachdenken, aber nur wenige würden als Ärzte die Zeit analysieren<sup>10</sup>.

Auch in der heutigen Diskussion wird selten gefragt, wie man Schwerkranken helfen kann – oft wird die Frage nur aus der Sicht der Leidenden beantwortet und dann vorschnell mit einem falschen Begriff von Barmherzigkeit vermischt.

Der Biologismus sieht nach Haecker auch das Verhältnis von Mensch und den Geboten Gottes falsch. Es gebe einen „Primat der unmittelbaren Gefühle des sinnlich-seelischen Lebens“<sup>11</sup> gegenüber den Zehn Geboten. Demgegenüber sei es richtig, wenn sich der Mensch nicht am „Werden“, sondern am „Sein“ orientiere<sup>12</sup>.

Die „Euthanasie“ klammert die Frage nach dem 5. Gebot aus.

Welches sind die Ursachen für ein solches Tun, frevelhaftes Tun des Geschöpfes? Haecker erkennt, dass der Abfall des Geistes durch den Raub der Attribute Gottes sich vollzieht<sup>13</sup>. Das zeige sich besonders deutlich daran, wenn Menschen Gottes Allmacht in Frage stellen im Namen der eigenen Macht. Schnell folge dann die Devise der „Triebphilosophen“ die Macht gehe vor Recht<sup>14</sup>.

Auch hier zeigt sich wieder eine der Wurzeln der Euthanasie heutigen Zuschnittes: Der Mensch nimmt sich das „Recht“, Gottes Herrsein in Frage zu stellen.

Die Lebensphilosophie wird von Haecker auch deswegen einer Kritik unterzogen, weil sie Triebbefriedigung mit Seligkeit verwechselt<sup>15</sup>.

Der Mensch kann nach Haecker nicht erklärt werden, es sei denn, er wird „... von oben ...“, von der Offenbarung und Metaphysik her gesehen<sup>16</sup>. Sonst würde er versanden im „... farbenbunten Tiefseeleben unserer unerlösten psychischen Natur“ oder in den „... Niederungen materiellen Daseins ...“<sup>17</sup>.

In der „Euthanasie“ läuft es ähnlich ab: Hier wird die Beendigung des Lebens gesehen als „Wert“ und es bleibt der Aspekt der Seligkeit ausgeklammert. Es geht um reine Diesseitigkeit.

Der Biologismus verwechselt auch das Schöpferische mit dem Schöpfer. Scheler habe das Schöpferische mehr in den Trieb und den Lebensdrang gelegt, dagegen sei das Schöpferische des Menschen immer schon umfangen vom Schöpfer selbst<sup>18</sup>.

In der „Euthanasie“ nun wird der Schöpfergott als der einzige Herr über das Leben und den Tod in Frage gestellt.

Was Theodor Haecker bereits 1933 geschrieben hat, nimmt im Grunde vieles an heutigen Fragestellungen vorweg, wie wir zeigen konnten.

Der andere Denker, Friedrich Dessauer (1881–1963), ist ebenfalls ein Kritiker des Biologismus, und er legte seine

Gedanken in dem Vortrag über das bionome Geschichtsbild dar<sup>19</sup>.

Das bionome Geschichtsbild der Nationalsozialisten ist gekennzeichnet durch die Züchtung eines neuen Menschen; hier wird der Unterschied von Tier und Mensch übersehen<sup>20</sup>. Auch Dessauer argumentiert von Gott her, um die Würde des Menschen zu verdeutlichen. Sehr deutlich sagt er: „Nur diese zwei Möglichkeiten hat der Mensch: entweder er siegt unter dem Namen Gottes, Gott die Ehre gebend, Gottes Bild bewahrend; oder er degradiert sich zu einem „Säugetier“ – zu einem tierhaften Dasein: dann wird er unter dem Bilde verderben“<sup>21</sup>.

Dessauers Vortrag ist für die biologistischen Anschauungen deswegen so aktuell, weil er den Verhaltensforscher Konrad Lorenz kritisiert. Lorenz unterwerfe das Geistige beim Menschen der Instinkt- und Triebebene und somit auch der Zuchtauswahl<sup>22</sup>.

Was heißt das für den Schöpfergott? Wie ist hier noch im Biologismus Religion möglich?

Lorenz ist der Meinung, eines Tages werde Gott überflüssig, wenn die Menschen soweit höher gezüchtet wären, dass sie eines Beschützers nicht mehr bedürften<sup>23</sup>.

Dessauer erkennt mit einem klaren Blick, dass die Vertreter des Biologismus (d. h. die Nationalsozialisten) eine eigene „Kirche“ errichten wollten<sup>24</sup>.

Es werde bei ihnen in säkularer Weise „Kirchengründer“ und „Hohepriester“ geben<sup>25</sup>.

Der Vortrag von 1943 erkennt sehr deutlich, dass die Neuzeit sich vom Schöpfergott zu emanzipieren versucht. Der Biologismus der Nationalsozialisten ist ein besonders schlimmes Beispiel für diesen Vorgang. Wer die „Euthanasie“ propagiert, muss sich fragen lassen, ob er nicht wieder den Biologismus aufleben lassen möchte. Auf jeden Fall soll hier wie dort Gott „enthron“ werden als Herr über Leben und Tod.

Und die „Vermenschlichung“ von Tieren, die in den letzten Jahrzehnten sprachlich stattgefunden hat, hat für viele Zeitgenossen den Unterschied zwischen Tier und Mensch eingegeben. Nun wird im Hinblick auf das Tier von „sterben“ gesprochen und der Mensch soll nun „eingeschläfert“ werden können. Dessauer hat die breite Zustimmung zu Konrad Lorenz nicht aufhalten können, aber er hat den Biologismus als bleibende Gefahr ausgemacht.

Theodor Haecker und Philipp Dessauer zeigten die Gefahren des Biologismus bzw. der Lebensphilosophie auf. Ganz ähnliche Tendenzen lassen sich heute finden.

Sobald die Sprache auf das Sterben kommt, wird der Begriff „Leben“ in einer Form benutzt, die aufhorchen lässt. Am Sterbebett eines Menschen finden sich nicht selten Verwandte ein, die fragen, ob „das“ denn noch „Leben“ sei. Auch hier spielt wieder eine bestimmte Philosophie des Lebens eine Rolle, vielleicht unreflektiert, aber doch die öffentliche Meinung prägend. Und dies hat etwas mit der Stellung zur „Euthanasie“ zu tun.

Zunächst fällt auf, dass der Sterbende sprachlich zu einer Sache, zu dem „das“ umbestimmt wird. Hier steht ein Menschenbild im Hintergrund, das sich sicherlich nicht an der Würde der menschlichen Person ausrichtet. Und dann drängt

<sup>10</sup> ebd. 56.

<sup>11</sup> ebd. 59.

<sup>12</sup> ebd. 60.

<sup>13</sup> ebd. 76 ff.

<sup>14</sup> ebd. 77.

<sup>15</sup> ebd. 162.

<sup>16</sup> ebd. 151 ff.

<sup>17</sup> ebd. 152.

<sup>18</sup> ebd. 135.

<sup>19</sup> Das Bionome Geschichtsbild. Hintergründe und Konsequenzen einer Geschichtsideologie (= Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Dokumente und Zeugnisse. Katholische Reihe: Heft 16) Freiburg 1946.

<sup>20</sup> Dessauer 33.

<sup>21</sup> ebd. 40.

<sup>22</sup> ebd. 20.

<sup>23</sup> ebd. 21.

<sup>24</sup> ebd. 34.

<sup>25</sup> ebd. 35.

sich der Begriff „Leben“ auf: Leben ist hier nicht mehr als „dolce vita“. Alles, was nicht „dolce vita“ ist, wird nicht mehr als „Leben“ angesehen. Dass die sterbende menschliche Person nun in einer anderen Form von Leben sich befindet, wird ausgeschlossen. Und vor allem wird ausgeblendet, dass dieses Leiden einen Sinn haben könnte – über das alltägliche Leben und Lebenlassen hinaus.

Die Frage nach dem ewigen Leben wird verdrängt bei der Frage, ob „das“ noch „Leben“ sei. Leben wird nur noch gesehen als Größe zwischen Geburt und Tod, aber nicht mehr als die Zeitspanne, das ewige Leben zu verdienen.

Wenn man Umfrageergebnissen glauben darf – eine Tendenz lässt sich aber zumindest aus ihnen ablesen – dann glauben nur 45% der Deutschen an ein Leben nach dem Tod<sup>26</sup>. Der Tod ist somit für die Hälfte der Bundesbürger der Transitus in die Ewigkeit, die übrigen Menschen sehen ihn wohl als Exitus ins Nichts. Auf jeden Fall verbinden diese Menschen mit dem Sterben keinerlei ethische Implikationen, was nun die Selbsttötung oder auch die Tötung etwa seitens des Staates angeht. Wenn der Tod das absolute Ende ist, dann stellt sich die Frage nicht mehr, ob ich aktive Sterbehilfe leisten darf oder nicht.

51% der Deutschen sind der Meinung, Gott habe zwar diese Welt erschaffen aber er nehme keinen Einfluss auf das alltägliche Leben – im Grunde ist dies die Position des Deismus. Diese Menschen würden sicher nichts dabei empfinden, die „Euthanasie“ auszuüben an sich oder an anderen. Das Leben ist in dieser Meinung vom Schöpfergott abgekoppelt. Gott ist praktisch entthront – das „Leben“ hat seine eigenen Regeln, sicher nicht die Gebote Gottes.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leid wurde auch gestellt. Demnach beziehen 32% der Deutschen aus dem Glauben Kraft und Trost, wobei allerdings nicht deutlich wird, was hier mit dem Glauben gemeint ist. Es sind sicherlich nicht 32% der Menschen im Bundesgebiet zu finden, die etwa dem Leiden von Christus her einen Sinn abgewinnen könnten, wie es im Apostolischen Schreiben „Salvifici doloris“ Papst Johannes Paul II. ausgedrückt ist<sup>27</sup>.

Aber gerade die Erkenntnis, dass das Leiden um Christiwillen einen tiefen Sinn hat, macht den Menschen gegen eine „Euthanasie“ immun.

Vielleicht sagen aber die Sprüche in Todesanzeigen mehr aus als Umfragen. Auch hier zeigt sich, dass Theodor Haecker und Philipp Dessauer einen scharfen Blick gehabt haben für die „Seele“ der Deutschen.

Es fällt auf, dass religiöse Begriffe wie „Erlösung“ und „Gnade“ rein profan benutzt werden. Häufig ist die Rede von „Erlösung“, d. h. hier ist der Tod gemeint. Dass Erlösung etwas mit Ostern oder mit der Überwindung des Todes zu tun haben könnte, scheint den Todesanzeigen nicht mehr geläufig zu sein.

Dabei wird nicht selten die Erlösung eine Gnade genannt:

Denn deine Kraft war zu Ende  
und deine Erlösung eine Gnade.

Hier wird nicht nur sprachlich der Tod verdrängt, durch das euphemistische Wort „Erlösung“, sondern hier wird durch das Wort „Gnade“ auch noch eine Assoziation an den „Gnadentod“ und damit an „Euthanasie“ mitgeliefert. Dass solchen Verstorbene noch die „... feierlichen Exequien ...“ gehalten werden, ist eine Diskrepanz. Im Grunde ist die Weltanschauung pagan, die Riten sind noch (!) christlich.

<sup>26</sup> Der Spiegel Nr. 33, 15. August 2005, 138.

<sup>27</sup> Salvifici Doloris (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 53). Bonn 1984.

Ob der Verstorbene wirklich „erlöst“ ist, also ob er „in den Himmel kommt“, wird hier ausgeblendet.

Andere Sprüche verkürzen das Leben auf die reine Innerweltlichkeit, auch wenn sie etwa ein religiöses Zeichen neben sich sehen lassen.

Ich bin meinen Weg gegangen,  
er war manchmal schwer  
und manchmal eben.  
Ich hab geliebt, gelacht, geweint;  
es war mein Leben.

Dass das Leben auch etwas mit dem lebendigen Gott, mit der Nachfolge Christi, zu tun haben könnte, erfährt der Leser der Todesanzeige nicht. Das „Fromme“ kommt indessen nicht zu kurz: man hält ein Seelenamt, man betet am Vorabend der Beerdigung in der Kirche ...

Das „Leben“ ist hier das, was es auch bei den Heiden sein kann: Mühe, Erfolg, Liebe, Lachen und Weinen.

Haecker zeigte in seinem Buch „Was ist der Mensch?“ sehr schön, dass der Schöpfer eine Ordnung in der Welt hat, dass jeder Mensch in diesem „Ordo“ steht, sonst herrscht Chaos.

Bislang ist deutlich geworden, dass das Schlagwort von der „Euthanasie“ diese Ordnung Gottes abwählen möchte. Nun wenden wir uns der Frage zu, ob „Euthanasie“ nicht in Wirklichkeit – von Christus und Gott her – **Kakothanasie** ist. Was ist gutes Sterben wirklich?

## II.

Wir können uns nun darauf besinnen, welche spezifisch katholischen Wahrheiten durch die „Euthanasie“ in Frage gestellt werden. Das wird deutlich werden lassen, dass gutes Sterben nichts weniger ist als ein bewusstes, gottergebenes Hinübergehen zur seligen Vereinigung mit Christus.

Aus der Sicht der „Euthanasie“ ist das Sterben das möglichst schmerzfreie Ende des „dolce vita“. Das Sterben wird nicht betrachtet unter dem Aspekt des erlösenden und allein „guten“ Todes Christi für die Menschen.

Leben und Sterben werden bewusst getrennt; das Leben wird nicht gesehen als Strecke in der Zeit, um aus dieser Zeit in die Ewigkeit Gottes zu gehen. Dem entspricht aber nicht die Wirklichkeit. Auch wenn ich mich für die aktive Sterbehilfe entscheide, mein Lebensende selbst bestimme, bleibt meine Sterblichkeit und deren Bewältigung bestehen. Ich kann aus diesem Fragenkomplex nicht ausscheren.

Dazu gehört auch die Frage nach dem Leid und dem Schmerz. Es ist selbstverständlich, dass niemand in der Kirche Sterbenden unnötige Schmerzen aufbürden möchte. Aber die Frage nach der Bewältigung von Leid ist eine Urfrage, die nicht verdrängt werden darf. Hier kommt der eine gute Tod des Einen für alle in den Blickpunkt. Wenn ich erkenne, dass Christus auch mich erlöst hat, brauche ich keine „Gnade“ und „Erlösung“ im Sinne der verflachten Sprache der Todesanzeigen, die der „Euthanasie“ Tür und Tor öffnen (möchten).

Was ist Erlösung durch Christus? Knapp ausgedrückt ist es nicht der Tod, sondern eben die Überwindung des Todes: „Das österliche Opfer Christi erlöst also die Menschen auf einmalige, vollkommene und endgültige Weise und erschließt ihnen die Gemeinschaft mit Gott“<sup>28</sup>.

Wenn das so ist, dann ist alle sich mit dem Schlagwort „Euthanasie“ nennende Tötung von Menschen in Wirklichkeit eine „Kakothanasie“, d. h. der Mensch nimmt hier Abschied von Christus, der auch für ihn gestorben ist. Er

<sup>28</sup> Compendium KKK Frage 122.

unterlegt dem Sterben einen heidnischen Sinn, keinen Sinn von Golgata mehr.

Gutes Sterben mit Christus kann auch heißen, dass der Sterbende seine Leiden ganz bewusst für Christus und die Kirche aufopfert. Er möchte vielleicht seine Leiden aufopfern für die Bekehrung der Menschen zu Christus. Viele Heilige haben so ihr Sterben verstehen können. Durch die „Euthanasie“ wird auch die Wahrheit vom Gericht Gottes aufgehoben bzw. vollkommen verdrängt.

Was geschieht hier? Ein Mensch tritt ins besondere Gericht Gottes nach dem Tod – und er steht vor Gott als jemand, der sich als Herr über Leben und Tod aufgespielt hat. Er hat Gott als Richter und als Quelle der Heiligkeit abgewählt. Objektiv betrachtet ist dies eine schwere Sünde; was die subjektive Seite angeht, darf niemand leichtfertig über einen Verstorbenen den Stab brechen.

Und der katholische Glaube weiß, dass man für die Verstorbenen noch vieles tun kann. Reichlich kalt klingt es deswegen, wenn die evangelischen Gemeinschaften ein Mustergebet am Grab mit den Worten kennen: „Ich kann nichts mehr für sie/ihn tun, aber dir, Barmherziger, überlasse ich sie/ihn“<sup>29</sup>.

Katholiken können ihren Verstorbenen helfen durch das hl. Messopfer, durch Gebete und Ablass und Bußwerke, d. h. eben auch durch das Aufopfern der Leiden auf dem Sterbebett.

Bei der „Euthanasie“ wird das Gericht Gottes ausgeblendet durch die Verkrampfung des Menschen in der Diesseitigkeit: das Leben soll ein „Lustgewinn“ sein und wenn das nicht mehr der Fall ist, dann trenne ich mich vom Leben. Hier wird die Frage nach dem Bösen in der aktiven Sterbehilfe überspielt. Zweifelsohne liegt hier eine Todsünde vor: die schwerwiegende Materie (die Tötung eines unschuldigen Menschen), die volle Erkenntnis (vorherige Planung und nochmalige Einwilligung) und die freiwillige Zustimmung, die aus der vollen Erkenntnis entspringt, dass ich mich zum Schöpfergott zu machen wage.

Das Kompendium KKK bringt den schönen Text aus der syro-maronitischen Kirche über die Verabschiedung eines Priesters vom Altar. Dort heißt es u. a.: „Die Opfergabe, die ich von dir empfangen habe, erlasse die Schuld, vergebe die Sünden und erwirke mir, nicht als Verdammter und Verwirrter vor dem Gericht Christi zu stehen“<sup>30</sup>.

Jemand, der den „schönen Tod“ wählt, wird diese Worte kaum verstehen können und doch zeigt sich hier deutlich, dass die „Euthanasie“ nichts ist als ein Schlagwort – in Wirklichkeit ist sie Kakothanasie. Denn als Verdammter und Verwirrter vor Gottes Gericht stehen, kann nicht das ehrliche Ziel eines getauften Menschen sein.

Dabei wird nicht übersehen, dass der Tod ein „bonum“, ein Gut, ist, wie es der hl. Ambrosius ausdrückte<sup>31</sup>. Er gesteht den Menschen zu, Gott um den Tod zu bitten, wie er am Beispiel des greisen Simeon zeigt. Simeon darf den Schöpfer bitten, ihn sterben zu lassen, da er nun das Heil gesehen hat, aber Herr ist Christus<sup>32</sup>. Und wirkliches Sterben, das gut genannt werden kann, ist das „Absterben von der Sünde“<sup>33</sup>.

Das alles setzt die Realität des Gerichtes voraus, die aber in der Kakothanasie geleugnet wird.

Die aktive Beihilfe zum Sterben klammert auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele aus. Der Mensch kann

durch viele Gegebenheiten an die Ewigkeit erinnert werden<sup>34</sup>. Jemand, der sich vom eigenen Sterben befreien möchte, hat offensichtlich den Sinn für die Ewigerichtetheit des Menschen verloren, sonst könnte er auch im Leid und Schmerz noch die Stimme des guten Gottes vernehmen. Aber er möchte nur im Nichts versinken, nicht anerkennen, dass mit der Unsterblichkeit der Seele auch die Tatsache jenseitigen Lohnes einsichtig gemacht werden kann.

Letztlich wäre eine Welt ohne das Leben nach dem Tod vollständig gegen jeden Sinn; eine solche Welt wäre nichts als ein Chaos<sup>35</sup>. Da aber Gottes Existenz bewiesen ist<sup>36</sup>, herrscht in der Welt Gottes nicht Chaos, sondern Sinn und auch Güte.

Gutes Sterben besteht gerade darin, sich in die Hände des gütigen Gottes fallen zu lassen und dessen Wege mit dem eigenen Leben und Sterben anzunehmen. Natürlich besteht ein großer Unterschied zwischen der rationalen Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele und dem Glauben an Christus, den österlichen Herrn. Die Kakothanasie blendet beide Sehweisen des Sterbens aus.

Beide Aspekte leben aber im Menschen nebeneinander: auf der einen Seite kann auch der „Heide“ erkennen, dass sein Freitod nicht das Ende ist; auf der anderen Seite erkennt der Getaufte, dass er im Sterben sich auf die Christusbegegnung vorbereiten muss.

Aber gerade deswegen kann er der „Euthanasie“ nicht zustimmen. Es darf nicht übersehen werden, dass durch falsche Akzente in der Verkündigung der Kakothanasie Tür und Tor geöffnet werden. Man braucht nur an die Verirrungen des Kirchenvolksbegehrens zu denken, dass die Rede vom Gericht Gottes als „Drohbotschaft“ bezeichnet<sup>37</sup>. Und es ist nichts als Heilsoptimismus, wenn es heißt: „Das Zentrum der christlichen Frohbotschaft ist die bedingungslose Liebe Gottes zu allen Menschen“. Unterstützt wird diese Tendenz durch die Ganztodtheorie<sup>38</sup>. Oft wurde auch von einer Auferstehung im Tod geredet – der ganze Ernst des Todes wurde damit überspielt.

Solche und ähnliche Theorien, die nicht dem Glauben der Kirche entsprechen, können die Menschen angesichts des Sterbens und der aktiven Sterbehilfe verwirren und verunsichern.

Schon Theodor Haecker hatte angemahnt, die christliche Seligkeit nicht durch ein innerweltliches Wohlergehen zu ersetzen. Und Dietrich von Hildebrand erinnert an den einzigartigen Wert der Seligkeit: „Die ewige Seligkeit ist das höchste, objektive Gut für den Menschen. Dieses Gut setzt die letzte glühende Liebe zu Christus voraus. Da die ewige, unzerstörbare Liebesvereinigung mit Jesus Christus die visio beatifica ist, wäre sie nicht beatifica, wenn wir nicht Gott Vater über alles liebten“<sup>39</sup>.

Der Ruf nach dem Euthanasie-Tod spiegelt auch die Lage der Kirche wieder. Ist die Kirche ganz unschuldig an der „Großwetterlage“ in unserem Land?

<sup>34</sup> Vgl. etwa: Walter Hoeres: Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik. Zug 2004, 220 ff.

<sup>35</sup> Josef Seifert: Gibt es ein Leben nach dem Tod? Philosophische Gedanken zur Unsterblichkeit, in: FoKTh 5 (1989) 241 ff.

<sup>36</sup> Josef Seifert: Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments. Heidelberg 1996.

<sup>37</sup> Donato Squicciarini: Beitrag für einen Dialog über die Themen des Kirchenvolks-Begehrens im Licht des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Dokumente. Wien 1995, 68.

<sup>38</sup> Josef Seifert: Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Darmstadt 1989, 260 ff.

<sup>39</sup> Dietrich von Hildebrand: Über den Tod. St. Ottilien 1980, 79.

<sup>29</sup> Evangelisches Gesangbuch, 1465.

<sup>30</sup> Kompendium KKK, 236.

<sup>31</sup> Der Tod – ein Gut (= Christliche Meister 44) Einsiedeln 1992.

<sup>32</sup> ebd. Nr. 22 und 24.

<sup>33</sup> ebd. Nr. 19 mit Berufung auf Röm 6,2.

Wie soll der laue Katholik folgende Fakten zusammenfügen: Aus einem ehemaligen Redemptoristenkloster wird eine Freizeitanlage<sup>40</sup>. Und damit nicht genug: aus der Kirche wird ein „Wellnesstempel“ ... Redemptoristen nennen sich nach dem Erlöser Jesus Christus. Und nun wird aus der Kirche, die bislang die Menschen auf die ewige Seligkeit vorbereitet hat, ein (neuheidnischer) „Wellnesstempel“, in dem in Zukunft der Biologismus, von Haecker und Dessauer beschrieben, seine Blüten treibt.

Wird hier nicht der letzte Funke eines Gedankens an die ewige Glückseligkeit karikiert bzw. dem „lauen“ Katholiken ausgedreht? Wird hier nicht unterstellt, die Kirche als Gebäude, das einst geweiht wurde, damit in ihm das Messopfer gefeiert werde und Christus im Altarsakrament mit Gottheit und Menschheit angebetet werde, eben diese Kirche sei es nun nicht mehr wert, die ewige Seligkeit zu schenken, sondern rein innerweltliche „Wellness“?

Was hat das mit der gängigen Forderung nach Kakothanasie zu tun? Der Einwand könnte lauten: „Wenn dieser Erlöserorden nicht mehr soviel Geschmack hat, zwischen Kirche und „Wellnesstempel“ zu unterscheiden, warum soll ich dann nicht auch möglichst viel an „Wellness“ auf meinem Sterbebett haben dürfen?“

### III.

Damit sind wir bei einem letztem Gedankengang angekommen. Was muss die Kirche tun, um sich zu wappnen für die kommenden Jahre, wenn die Kakothanasie immer lauter vertreten werden wird.

Zwei Anmerkungen sind hier zu machen.

Das eine ist sicher: Wenn die Kirche in ihren eigenen „Papieren“ nicht deutlich, ja überdeutlich, zu sprechen bereit ist, dann wird sie der große Verlierer der Debatte sein.

Die Kirche schuldet den Sterbenden besondere Fürsorge, durch ihr Gebet und durch die Spendung der Sakramente. Aber warum verschweigen ökumenische Verlautbarungen diesen Aspekt?

Die „Gemeinsamen Texte“ Nr. 17 äußern sich über das Sterben in der Bibel<sup>41</sup>. Sie bringen viele Gedanken, aber eines wird übergangen: das Viaticum oder auch die Sterbekommunion. An keiner Stelle wird deutlich, dass Getaufte gerade angesichts des Todes die Sakramente erlehen sollen. Es wird viel über Jesus und auch viel Frommes über die Auferstehung gesagt, aber es kommt nicht vor der entscheidende Gedanke des Gerichtes. Wie kann man biblisch vom Tod sprechen und das Gericht ausklammern?

Und warum kommt nicht der Jakobusbrief zur Sprache mit seinem Hinweis auf die Priester der Kirche, die den Kranken salben möchten im Namen des Herrn?

Und was ist mit dem Fegefeuer? Auch „ökumenische“ Verlautbarungen dürfen nicht die Unterschiede zwischen den Bekenntnissen aussparen. Hier wird der Berufsgruppe in den Krankenhäusern eine Handreichung verabreicht, die aber nicht zu einer tiefen Christusbegegnung führen kann.

Die andere Anmerkung betrifft den Horizontalismus in der Verkündigung. Wer sich zur Kakothanasie entschließt, der hat bezüglich seiner festen Verwurzelung in der Kirche sicher Defizite.

Die Klagen über das falsche Verständnis der Liturgie sind Legion; wenn die hl. Messe nur noch als „Gemeindetreffen“

gesehen wird, wenn nicht mehr deutlich wird, dass in dem Messopfer Himmel und Erde zusammen feiern, hat das fatale Konsequenzen für die Kakothanasie. Es entfällt der schöne Gedanke, dass die Heiligen, zumal der Namenspatron, mich abholen wird bei meinem Transitus. Darum erwähnt die Kirche in ihren Sterbegebeten auch die Heiligen Gottes.

Das Sterben wird ohne die Heiligen und die dreidimensionale Kirche noch mehr verdiesseitigt und verweltlicht – in diese Lücken strömen leicht neue Sterbekonzepte, an denen sich gut Geld verdienen lässt.

Euthanasie oder Kakothanasie, so hatten wir gefragt.

Nun soll noch deutlicher werden, was mit gutem Sterben gemeint ist, was christusnahes Sterben aussagt.

In der Kakothanasie steht im Mittelpunkt, dass der Mensch sich selbst bestimmen möchte. Ich handle, bin aktiv in meinem Sterben. Der Tod wird nicht eingebettet in einen größeren, auch religiösen Zusammenhang. Und der Tod wird nicht gesehen in seinem doppelten Charakter. Es wird nicht mit dem hl. Franziskus von Assisi unterschieden zwischen dem ersten (leiblichen) Tod und dem zweiten Tod<sup>42</sup>, der in die Gottesferne der ewigen Verdammnis führen kann.

Letztlich ist das entscheidende Manko der Kakothanasie das vollständige Ausblenden des Gedankens an das „lumen Christi“, das seit Ostern im Sterben des Menschen leuchtet.

Das gute Sterben in Christus, also in Wahrheit die „eu-thanasia“, besinnt sich auf den Erleidenscharakter des Sterbens und kann das passive Erleiden der eigenen Vergänglichkeit ineinsehen mit der Passion Christi. Auch wer nicht an Christus glaubt, kann sein Sterben wenigstens als Gottergebenheit durchleiden. „Dem Tod können wir nicht gerecht werden, ohne hervorzuheben, dass wir in Gottes Hand stehen, dass Er allein zu bestimmen hat, wann wir sterben, dass wir im Tod in einzigartiger Weise von Gott berührt werden, dass der Tod nicht wie so vieles andere, unsere freie Kooperation einschließt bzw. von ihr abhängt. Wir erleiden den Tod. Gott allein ist der Herr über Leben und Tod“<sup>43</sup>.

Das gute Sterben mit Christus will ein Leben lang gelernt und eingeübt werden. Der hl. Ambrosius nennt dies den mystischen Tod, d. h. jedesmal, wenn ich der Sünde absterbe, komme ich in eine tiefere Christusbeziehung. Der Kirchenvater fügt hinzu: „Wir erkennen nun, dass nur der Sündentod ein Übel, der andere dagegen ein Gut ist, durch den der, der ihn stirbt, von der Sünde gerechtfertigt ist“<sup>44</sup>.

Das gute Sterben in Christus weiß aber auch darum, dass die jenseitigen Wirklichkeiten, die wir im Glauben bekennen, „... realitates ...“ sind<sup>45</sup>. Deswegen betet die Kirche auch im Ritus des Versehanges das Glaubensbekenntnis und erfragt, wie bei der Taufe, den Taufglauben des Sterbenden. Und auch bei der Wegzehrung, dem Viaticum, muss wiederum der realistische Glaube an die Wesensverwandlung vorhanden sein, damit im Sterben bereits die innige communio mit Christus sich sakramental verwirklichen kann.

All die falschen Lehren über die Eucharistie, die Verkürzung etwa der hl. Messe auf ein Mahl, tragen im Sterben eines christusgläubigen Menschen nicht. Vielleicht ist nie schöner und besser ausgedrückt worden, was unter dem eucharistischen Aspekt die wahre „eu-thanasia“ ist als im Hymnus „Adoro te“ des hl. Thomas von Aquin:

<sup>40</sup> Kirchenzeitung Köln Nr. 42, 21. Oktober 2005, S. 7.

<sup>41</sup> Hannover/Bonn 2003, 16, Man hätte erwarten können, dass wenigstens wegen der gegenseitigen Information auf die katholische Lehre hingewiesen worden wäre.

<sup>42</sup> Der hl. Franz führt diesen Gedanken im „Sonnesang“ aus. Dieses Lied wird ein Loblied auf das gute Sterben mit Christus.

<sup>43</sup> Hildebrand, Tod 36.

<sup>44</sup> Ambrosius 19 (Nr. 3).

<sup>45</sup> DH 4658.

Iesu, quem velatum nunc aspicio,  
Oro, fiat illud, quod tam sitio:  
Ut, te relevata cernens facie,  
Visu sim beatus tuae gloriae.

(Den ich jetzt verhüllt erblicke, Jesus, gib, wonach ich dürste: Lass Dein unverhülltes Angesicht selig mich in Glorie schauen.)

Der Doctor angelicus weist hier auf die persönliche Beziehung zu dem Erlöser hin. Zwischen Jesus und dem Sterbenden gibt es eine echte, tiefe Liebesbeziehung.

Um diesen Zusammenhang zu verstehen ist es gut, wenn uns vor Augen steht, was uns der hl. Evangelist Matthäus im Gleichnis von den zehn klugen Jungfrauen sagt (Mt 25, 1–13). Dort hören die Jungfrauen laute Rufe: „Der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen“.

Es geht um dieses „exite obviam ei“. Dietrich von Hildebrand kommentiert so: „Im Augenblick des Sterbens, des völligen Versagens und Schwindens aller Kräfte, ruft uns dieses Wort zu der spontanen Kooperation auf, Jesus entgegenzugehen. Welch wunderbare geheimnisvolle Bewegung der Seele

hin zu ihrem Erlöser, ihrem Bräutigam und Geliebten! Welcher Sieg über den natürlichen Aspekt des Todes, der ja auch ein real erlebter ist!“<sup>46</sup>.

\*

Der nichtchristliche Hintergrund des Schlagwortes „Euthanasie“ ist deutlich geworden. Was in der Diskussion als Euthanasie oder als aktive Sterbehilfe (?) bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit eine Anleitung zur einer Kakothanasie. Es wäre gut, wenn man sich im Bereich der Kirche auf die Unterscheidung von Euthanasie und Kakothanasie verständigen könnte.

Gutes Sterben ist Sterben mit Christus – dieses „Güteprodukt“ hat alleine die Kirche Jesu Christi zu bieten – und dies deutlich zu machen in einer neopaganen Gesellschaft ist ein erster Schritt zur nötigen Neuevangelisierung.

*Anschrift des Autors: Dr. theol. Joseph Overath  
Hauptstr. 54, 51789 Lindlar*

<sup>46</sup> Hildebrand, Tod 122.

## BUCHBESPRECHUNGEN

Walter Hoeres: **Heimatlose Vernunft. Denker der Neuzeit im Ringen um Gott und die Welt**, Siegburg 2005, 320 Seiten, 14,- €.

Gegen Ende des vergangenen Jahres 2005, legte der Frankfurter Philosoph Walter Hoeres sein neues Werk vor, das als Band XI der *Quaestiones non Disputatae* in Siegburg erschien. Es bietet eine Darstellung von achtzehn neuzeitlichen Geistern, die für das Verständnis der Moderne überhaupt und unserer eigenen konkreten geschichtlichen Situation von elementarer Bedeutung sind. Der Autor geht nicht einfach zeitlich synchron vor, sondern teilt den vielfältigen Stoff in verschiedene Fragestellungen auf, in denen dann aber die historisch-chronologische Abfolge beibehalten wird.

Der erste der fünf Abschnitte „Wege der Philosophie“ (15–75) handelt „Vom Sinn und Stellenwert unserer Erkenntnis“ und stellt Berkeley, Kant, James einerseits und Husserl andererseits vor. *Abschnitt zwei* (76–132) spricht über „Gott und die Welt“, genauer über „Neue Wege zu den letzten Fragen“ und behandelt Schelling, Hegel und P. Wust. Der *dritte Abschnitt* „Abschied von der Sonderstellung des Menschen? Fragen an die philosophische Anthropologie“ (133–186) behandelt Scheler, A. Gehlen und H. Plessner, den Biologismus in der Folge Darwins und J. Monods, sowie den Psychologismus. Der *vierte Teil* (187–238) sodann fragt nach „Maßstäben für die neue Ethik“. Im Blick auf die neuzeitlichen Angriffe auf das Naturrecht, auf Hobbes, Bentham, Nietzsche und Popper, wird nach der verlorenen Begründung der Ethik gefragt. *Zuletzt* werden „Geschichts-Geheimnis und Schicksal“ vorgestellt (239–310), wobei O. Spengler, M. Heidegger und Adorno zu Wort kommen. Somit zeichnet sich das Buch durch die Breite in Thematik und Wahrnehmung aus: Erkenntnistheorie, Geistesgeschichte, Naturrecht und Rechtsgeschichte, der Toleranzgedanke (Th. Hobbes), ökonomische (Adam Smith) und ganz konkrete gesellschaftliche Fragen (Rentensysteme!) bilden eine bunte, aber klar geordnete Mannigfaltigkeit. Von „Anarchie“ bis „Monarchie“, von „Buddhismus“ bis „Liebe“, „Lust“ und „Mimik“ bis hin zu „expansive Lohnpolitik“ reicht die vorgelegte Gedankenwelt.

Schön bemerkt der Klappentext: „Leitgedanke ist der Aufweis, dass die Einbettung der Vernunft in die vorgegebene Ordnung der Dinge in der Neuzeit preisgegeben und dadurch erst die Höhenflüge, aber auch die Irrungen und Wirrungen dieses

Denkens ermöglicht wurde.“ – Die platonisch-abendländische Erkenntnistheorie, ein für Hoeres ganz zentrales Thema, sowie die darin wurzelnde Weltanschauung, spielen gleichsam die Rolle eines roten Fadens, der das Werk durchzieht. Sie wird exakt und den Leser gewinnend dargestellt. Erkenntnis wird gemäß Platon selber anschaulich als ein „Schauen“, als „Theoria“ und mit dem aristotelischen Realismus als unmittelbare Begegnung mit dem geschauten Objekt vorgestellt. Gerade so gelingt es dem Verfasser, die radikale Verschiedenheit von deren Gegensatz aufzuzeigen, die er unter den Begriff „Empirismus“ subsumiert. Der Nominalismus, Berkeley, Kant und in dessen Folge die deutschen Idealisten Hegel, Fichte und Schelling, treten ebenso klar vor das geistige Auge des Lesers wie die unleugbaren Schwierigkeiten ihrer Systeme. Vor allem bleibt die Darstellung nicht im Abstrakten, sondern verlängert die geistige Welt der vorgestellten Denker hinein in deren konkretes Leben und *Ringen*: Hoeres zeigt *Menschen aus Fleisch und Blut*. Damit erfüllt der Verfasser das im Untertitel gegebene Versprechen. Auch tritt das rege Engagement des Verfassers selbst überall zu Tage. Wohltuend ist dabei, dass versucht wird, auch den Gegnern der platonischen Erkenntnistheorie gerecht zu werden und auf „Todschlagargumente“ verzichtet wird. Gerade in der Mischung aus ruhigem und engagiertem Ton kann der Verfasser den Leser auf seine Reise durch die Höhen und Klippen abendländischen und neuzeitlichen Denkens mitnehmen und ihn recht sanft zur um so tieferen Überzeugung gelangen lassen.

Das *naturwissenschaftlich fixierte Denken* des R. Descartes wird in seiner freiwilligen Selbstbeschränkung auf Maß, Zahl und Gewicht ebenso verständlich wie sein Einfluss auf seine KindsKinder *Biologismus, Psychologismus und Pragmatismus*, d. h. den von Hoeres sogenannten „Wissenschaftsfetischismus“ (136). Die Wiederentdeckung der großen Erkenntnistheorie in der *Phänomenologie Ed. Husserls* und Husserls schließliches Scheitern werden mitvollziehbar (60–75). Der deutsche Denker Peter Wust wird in seiner Auseinandersetzung mit dem heiligen Augustinus, dem *Ringen um die Gottesfrage* und in seinem ergreifenden Leiden geschildert (121–132). Die *dialektische Ambivalenz der Neuzeit* zeigt der Verfasser am drakonisch-„leviathanischen“ Staatsmodell des Staatsrechtlers Th. Hobbes, den er zugleich und zurecht zum „Ahnherren des Liberalismus“ ernannt (190–200). Weiterhin höchst aktuell ist sodann die Aus-

einandersetzung mit dem *Naturrecht* (219–238), wobei leider die verderbliche Rolle des Christian Thomasius nicht zur Sprache kommt. Statt dessen präsentiert Hoeres interessante und vermutlich eigene Argumente. Selbstverständlich fehlt auch die Auseinandersetzung mit der *Frankfurter Schule* und Th. W. Adorno, Hoeres' Doktorvater nicht.

Die Stärke des Buches ist seine klare, konzise Information, die der Versuchung zur Weitschweifigkeit souverän standhält und das Wesentliche des jeweiligen Sachverhaltes plastisch hervortreten lässt. Diese Kunst, die der Verfasser etwa mit Joseph Pieper gemein hat, und seine bekanntermaßen lebendige Schreibweise, die auch vor der Verwendung von Ausrufezeichen nicht zurückschreckt, machen das Opus zu einem wahrlich kurzweiligen Lesevergnügen auf hohem Niveau. Hoeres' geradezu schriftstellerische Lust an guter Sprache, wagt sich auch hier wieder in mitunter kühne Bilder und Vergleiche vor, ohne dabei jemals in Platitüden zu verfallen. Die recht einfache Diktion lässt hoffen, dass sich auch intellektuell weniger begabte Menschen an diese wichtige Lektüre heranwagen. Dankenswerter Weise spart sich der Verfasser zum Abschluss nicht die Mühe der Erstellung eines sorgsam und ausgiebigen Registers, das bei konkreter Suche willkommene Dienste leistet (6 Seiten Sach-, über 3 Seiten Personenregister). Die ordentliche Gestaltung im praktischen Format wirkt trotz Paperback sympathisch, der Preis angesichts der Qualität des Inhalts durchaus maßvoll kalkuliert.

Bedauerlich sind allenfalls die recht häufigen orthographischen Mängel. Die Bibliographischen Angaben hätten gelegentlich wohl aktualisiert werden können. Doch können diese kleineren Kritikpunkte den überaus positiven Gesamteindruck nicht schmälern: Der bereits philosophisch und weltanschaulich Gebildete, wie der Anfänger, werden beide das Buch mit besonderem Nutzen lesen. Wer das Glück hatte, akademischer Hörer von Hoeres gewesen zu sein, wird den Meister in Vielem wiedererkennen. Zweifellos ein *herausragendes*, erhellendes Werk, das nötig war und dem weiteste Verbreitung zu wünschen ist!

*Daniel Eichhorn*

Carsten Peter Thiede, **Jesus. Der Glaube – Die Fakten**, Augsburg 2003, St. Ulrich Verlag, 208 S.

„Die Jesus-Forschung ist unübersehbar“ (ebd., 204). Der protestantische Neutestamentler, R. Heiligenthal, bescheinigte 1999 der neueren Literatur über Jesus einen geringen Wert. C. P. Thiede († 2004), Altertumshistoriker, Papyrologe und anglikanischer Theologe, geht in seinem für einen breiteren Leserkreis bestimmten Werk (deshalb ohne Fußnoten) andere Wege, die sich von denen der liberalen Theologie unterscheiden.

Zu den Evangelien-Berichten über die Geburt und Kindheit Jesu verweist der Verfasser auf antike Dokumente, die manche Details aus historischer Sicht klarer als bisher beleuchten. So steht fest, dass die Steuerpflichtigen in ihren Heimatort reisen mussten, um dort die Steuer zu entrichten. Die chronologischen Angaben von Mt (Jesus wurde geboren während der Herrschaft des Herodes, gest. 4 v. Chr.) und von Lk (der Zensus fand statt unter Quirinius, ab 6. n. Chr. Legat von Syrien) bereiten den Historikern und Exegeten weiterhin Schwierigkeiten. Dem Verf. sind manche Lösungsversuche dieser Aporie bekannt, aber er bleibt ihnen gegenüber zurückhaltend. An der Jungfräulichkeit (ante et post partum) Marias, der Mutter Jesu, hält Thiede fest. „Die Brüder und Schwestern Jesu“ sind Kinder aus der ersten Ehe Josefs, der im späteren Alter Maria ehelichte; diese Ansicht ist in der orthodoxen Kirche verbreitet. Wenn Josephus Flavius über den von Herodes angeordneten Kindermord in Bethlehem schweigt, so ist dies kein Argument gegen die Historizität des Geschehens. Die Zahl der ermordeten Kinder (etwa 20) im kleinen Ort Bethlehem, musste unter der Gewaltherrschaft des Herodes kein größeres Aufsehen erregen.

Zu den im NT zitierten Prophezeiungen aus dem AT meint Thiede: Zuerst waren Ereignisse aus dem Leben Jesu da, dann ihre alttestamentlichen Deutungen. Als Jesus auftrat, gab es in Israel keine anderen Wundertäter. „Jedem Leser der Evangelien steht es frei, manche der Wunder als symbolische Handlungen zu deuten ... Doch dabei bleibt immer wieder zu bedenken, dass der symbolische Charakter eines Geschehens und seine historische Tatsächlichkeit keine Gegensätze sind“ (70). Das Kriterium der „Mehrheitsbezeugung“ von Jesu Taten und Worten, darf nicht überbewertet werden, indem sie nur dann als glaubwürdig gelten, wenn sie in allen erhaltenen Quellen geschildert werden.

Der scheinbare Widerspruch um die Datierung des Pessachfestes (Synoptiker vs. Joh) ist heute gelöst: Jesus feierte das Pessachmahl mit seinen Jüngern nach dem volkstümlichen Kalender, während die Hohenpriester eine andere Zeitrechnung bevorzugten.

Die Berichte über die Auferstehung Jesu beruhen auf glaubwürdigen Zeugenaussagen. „Das leere Grab ist kein Beweis für die Auferstehung, sondern eine Voraussetzung ... Und wie wir bereits sahen, ist eine Auferstehung für Juden dieser Zeit überhaupt nur denkbar, wenn sie körperlich geschieht und nicht etwa geistig oder visionär“ (193).

Im Epilog des Verfassers heißt es: „Ein vollständiges Jesusporträt war in diesem begrenzten Rahmen nicht beabsichtigt“ (201).

P. Thiede, der, aufgrund seiner paläographischen Forschungen, für die Datierung der synoptischen Evangelien vor das Jahr 70 n. Chr. eingetreten ist, hat ein Jesus-Buch geliefert, das für Fachwissenschaftler wie für „Laien“ gleichermaßen von Interesse und Anlass zum Nachdenken sein müsste. Die Zukunft wird zeigen, ob die Vertreter des „Herrschaftswissens“ (Max Scheler) an den Hochschulen zum Umdenken bereit sind.

*Dr. Alexander Desecar, Bruchstraße 13, 57250 Netphen*

Rita Haub, **Ignatius von Loyola – Gott in allen Dingen finden**, Kevelaer 2006; **Peter Faber – Globetrotter Gottes**, Kevelaer 2005; **Petrus Canisius – Botschafter Europas**, Kevelaer 2004; **Franz Xaver – Aufbruch in die Welt**, Limburg-Kevelaer 2002; **Rupert Mayer – Der Wahrheit verpflichtet**, Kevelaer 2004 (€ 6,90 oder € 7,90 je Titel).

Liegt es am Lektor, an günstigen Umständen, oder an der Nachfrage nach zuverlässigen Orientierungen, jedenfalls ist empfehlend hinzuweisen auf die preisgünstige Taschenbuchreihe „Topos plus Biographien“, in der von kompetenter Hand vorbildliche Christen ohne Konzession an zeitgeistig-psychologisierende Moden und in historischer Gewissenhaftigkeit vorgestellt werden. Da gibt es eine Darstellung der Mitpatronin Europas, hl. Birgitta von Schweden, durch Jörg-Peter Findeisen und die Taschenbuchausgabe der bekannten Guardini-Biographie der Dresdener Religionsphilosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Auch Klara von Assisi, Vinzenz von Paul, Karl Leisner und Bischof Clemens August Graf von Galen, bekamen jüngst eigene lebensgeschichtliche Portraits in der Topos-Reihe. Besonders zu erwähnen sind aber die Biographien großer Jesuiten aus der Feder von Rita Haub, der Leiterin des Referates Geschichte und Medien der deutschen Jesuitenprovinz. Es geht ihr wirklich um die sachliche und einladende Zeichnung großer Männer des Ordens und der Kirche, unter Benutzung von vielen Originalmitteilungen und zeitgenössischen Abbildungen. Der selige Peter Faber (1506–1546), dem besonders die Verbreitung der Exerzitien seines Ordensvaters und die Vermittlung des katholischen Glaubens in Deutschland (Regensburg, Köln, Mainz waren bevorzugte Wirkungsorte) am Herzen lag, wird in seinem Jubiläumjahr überhaupt erstmals als „Globetrotter Gottes“ umfänglicher dargestellt (sein bekanntes „Memoriale“ vertritt der Johannes Verlag Einsiedeln). Auch Ignatius von

Loyola (1491–1556), der heilige Gründer des Jesuitenordens, wird knapp, exakt und liebevoll zu seinem 450. Sterbejubiläum unter der Losung „Gott in allen Dingen finden“ behandelt. Als Fazit seines Wollens wird der Satz zitiert: „Der Zweck unserer Gesellschaft ist, nicht allein sich dem Heil und der Heiligung der eigenen Seele mit Gottes Gnade zu widmen, sondern sich durch deren Beistand dem Heil und der Vervollkommnung des Nächsten mit allem Eifer hinzugeben.“ Das 500. Geburtsjubiläum wird in diesem Jahr für Franz Xaver (1506–1552), den großen Heiligen des Ordens und Patron der Missionen, begangen. Schon 2002 veröffentlichte Haub seine Biographie unter dem Titel „Aufbruch in die Welt“. „Botschafter Europas“ nennt sich die Darstellung von Petrus Canisius (1521–1597), dem Verfasser eines Katechismus-Bestsellers, „Der Wahrheit verpflichtet“ diejenige des von Papst Johannes Paul II. seliggesprochenen Münchener Männerseelsorgers und Nazi-Gegners Rupert Mayer (1876–1945). Man kann hoffen, dass die preisgünstigen, kompetenten und spannend zu lesenden Darstellungen Rita Haubs nicht nur Jubiläumsanlässe zieren, sondern auch den Ursprungsgeist der „Societas Jesu“, die nach dem II. Vatikanum in erhebliches Trudeln geraten ist, wieder neu entfachen helfen. Auffallend, dass alle Geschilderten in erster Linie Seelsorger, Verkünder und Missionare sind, keiner wollte eine „Theologie des Ordens“ verfassen.

*Stefan Hartmann*

Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, **Juden – Christen – Deutsche**, Calwer Verlag 2005, 704 S. 19,90 €.

Der vorliegende Band behandelt die Verfolgung und Vernichtung der Juden von 1941–45 und die Hilfsmaßnahmen einzelner Personen und kirchlicher Hilfsstellen in Deutschland. Von den bisherigen Veröffentlichungen dieser Reihe wird die „konsequent ökumenische Perspektive“ gerühmt. Allerdings spielen die umfangreichen Rettungs- und Hilfsmaßnahmen auf katholischer Seite eine eher bescheidene Rolle, obwohl der jüdische Theologe und Historiker Pinchas E. Lapide in „Rom und die Juden“ feststellt, dass die katholische Kirche unter Papst Pius XII. weit mehr Juden gerettet hat als „alle anderen Kirchen, religiösen Einrichtungen und Hilfsorganisationen zusammengenommen.“ (S. 188)

Auch ist nicht recht begreiflich, warum sein Werk wie das des ungarischen jüdischen Journalisten Jenö Levai „Geheime Reichssache – Papst Pius XII. hat nicht geschwiegen“ nicht einmal im Literaturverzeichnis auftaucht.

Es trifft sicher nicht die katholische Kirche, dass sie „eher in Angst und Ohnmacht verfiel, als ein wahrhaft christliches Zeugnis abzulegen“. Sie hat sich schon lange vor der eigentlichen Verfolgung der bedrängten Juden angenommen. Es ist zu begrüßen, dass die Hilfsbereitschaft evangelischer Christen für die Verfolgten gewürdigt wird, denen keine Rückendeckung durch ihre Kirche zuteil wurde.

Keinem „nichtarischen“ Katholiken wurde der Zutritt zum Gottesdienst versagt, während die „Deutschen Christen“ Verbotstafeln „Juden haben keinen Zutritt“ für alle Kirchen forderten. Im Gegensatz zu ihnen nahmen sich mehrere Berliner Bekenntnisgemeinden der zahlreichen Sterbeträger an und wandten sich gegen Verbotstafeln, da es „mit dem Geiste Jesu Christi und der Lehre der Kirche in offenem Widerspruch steht“.

Die Kardinäle Bertram und Innitzer forderten ihre Gläubigen zur Solidarität mit den Judenchristen auf. Der Sicherheitsdienst der SS veröffentlichte in den geheimen „Meldungen aus dem Reich“ wörtlich ihre Hirtenbriefe.

Ein besonders tragisches Kapitel stellen die „nichtarischen Christen“ beider Konfessionen dar. „Sie saßen ja wirklich zwischen den Stühlen. Die Deutschen Christen wollten sie nicht an ihren Gottesdiensten teilnehmen lassen. Und bei den Glaubensjuden waren sie die am ärgsten Gehassten, weil sie den Namen dessen tragen,

den die Juden noch heute meinen, mit Fug und Recht ans Kreuz genagelt zu haben, den Namen Jesu Christi“.

Exemplarisch für die Bereitschaft nicht weniger, war die evangelische „Pfarrhauskette“ in Württemberg. In mehr als 60 Pfarrhäusern wurden Juden durchgeschleust, womit sich die Pfarrer nicht nur selbst, sondern auch ihre Familien gefährdeten. Auf das Verstecken von Juden stand die Todesstrafe.

Viel zu wenig ist bekannt, dass nicht wenige jüdische Spitzel, denen die Gestapo Verschonung von der Deportation zugesagt hatte, tausende illegal lebende Juden aufspürten und der Gestapo ans Messer lieferten. In Berlin war die blonde Jüdin Stella Goldschlag verhasster und gefürchteter als die Gestapo. Die Zahl ihrer Opfer wird mit 200 bis 2000 angegeben.

Es gab todesmutige Helfer, die nicht emigrierten, um zu helfen. Von den Mitarbeiterinnen des Büro Grüber, wie des Bischöflichen Hilfswerks Berlin und der Wiener Erzbischöflichen Hilfsstelle, bezahlten mehrere Mitarbeiterinnen ihren Einsatz mit dem Leben.

Vor allem von denjenigen, denen die „Gnade der späten Geburt“ zuteil wurde und ihre Kenntnisse über die Zeit des „Tausendjährigen Reichs“ lediglich aus den Medien schöpfen, wird nicht selten behauptet, es hätten sich viel zu wenige der verfolgten Juden angenommen. Aber der langjährige Medienliebhaber „Hänschen“ Rosenthal und der nicht weniger bekannte Gerhard Löwenthal wussten in ihren Büchern „Zwei Leben in Deutschland“ und „Ich bin geblieben“ den unglaublichen Mut ihrer Helfer zu würdigen. Diese lebten in ständiger Angst, von der Gestapo entdeckt zu werden und im Gefängnis oder Konzentrationslager zu landen.

Und was öffentliche Proteste bewirkten, weiß der weltbekannte Nazijäger Simon Wiesenthal: In keinem Land wurde häufiger gegen die Judenverfolgung protestiert als in den Niederlanden, aber kein Land hatte mehr Opfer zu beklagen. In keinem Land wurde so wenig öffentlich gegen die Verfolgung protestiert wie in Italien. Aber dort überlebten die meisten Juden. Es ist nahezu unausweichlich, dass die Spätgeborenen, die in einem Rechtsstaat aufgewachsen sind, die Ereignisse aus den dunkelsten Jahren Deutschlands mit der Elle der Rechtsstaatlichkeit messen. Aber der frühere österreichische Außenminister Alois Mock sagte zu Recht: „Nur wer weiß, wie es sich in Diktaturen lebt, hat ein Recht, heute selbstgerecht Schuld zuzuweisen, wo etwas mehr Demut am Platz wäre.“

*Anschrift des Autors: P. Lothar Groppe SJ  
Bombargallee 8  
D-31812 Bad Pyrmont*

#### **Verleger:**

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

#### **Herausgeber und Redakteur:**

Dr. Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln  
E-mail: DavidBergerK@aol.com

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

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

**Internetseite:** www.theologisches.net

**Druck:** Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg  
An den Verlag sind auch Bestellungen und Beanstandungen zu richten.

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

**Für Auslandsüberweisungen:**

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF  
Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

**Wir sind angewiesen auf Ihren Jahresbeitrag von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.**

ISSN 1612-6165