

# THEOLOGISCHES

## Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 37, Nr. 11/12

Nov/Dezember 2007

### INHALT

<b>Hermann Geißler FSO</b> Der Retter der Welt und kein rosiger Anfang .....	379
<b>Burkhard Feuerstein FSO:</b> Maria, Mutter Gottes – wirklich auch unsere Mutter? – Dogmatische Aspekte .....	381
<b>Ludwig Neidhart:</b> Die „Brüder Jesu“: Hatte Maria mehrere Kinder oder lebte sie stets jungfräulich? .....	393
<b>Michael Stickelbroeck</b> Wo wirkt der Heilige Geist? .....	403
<b>Impressum</b> .....	411
<b>Franz Prossinger</b> Darf man um die Bekehrung der „Juden“ beten? .....	413
<b>Harm Kluetting:</b> Fiat voluntas tua – „Nachfolge“ ohne zu fragen: wohin? Die hl. Teresia Benedicta a Cruce .....	415
<b>Klaus M. Becker</b> Von der Anbetung zur Erkenntnis Christi .....	423
<b>Walter Hoeres:</b> Anschauung als Weg zur Metaphysik – Die Landschaft und das Geheimnis der Wirklichkeit .....	427
<b>Peter H. Görg:</b> „Seht das Zelt Gottes unter den Menschen!“ (Offb. 21,3) – Die theologische Bedeutung des Kirchenbaus .....	431
<b>Reimund Haas</b> Neue Vernetzung zur südosteuropäischen Kirchengeschichte .....	443
<b>Joseph Schumacher:</b> Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie im katholischen Denken (Teil I) .....	447

### BUCHBESPRECHUNGEN

<b>Wolfgang Rothe:</b> Hans Conrad Zander: Kurzgefaßte Verteidigung der Heiligen Inquisition .....	457
<b>Peter H. Görg:</b> Michael Hesemann: Die Dunkelmänner – Mythen, Lügen und Legenden um die Kirchengeschichte .....	460

### In eigener Sache

Sie haben, lieber Leser, die sechste Ausgabe von THEOLOGISCHES für dieses Jahr in Händen. Der begrenzte Rahmen unserer finanziellen Möglichkeiten hat uns bereits vor zwei Jahren zu Einschränkungen veranlasst. Wenn wir daher dieser Ausgabe den Überweisungsträger beifügen, tun wir das in der Hoffnung auf Ihre gütige, großzügige Spende. Besonders den nicht wenigen neuen Bezieherinnen möchten wir den Hinweis geben, dass wir ausschließlich auf Spenden setzen und dass alle Mitarbeit von Autoren, Herausgeber und Mitgliedern der Fördergemeinschaft selbstverständlich ehrenamtlich geschieht. Den langjährigen, treuen Lesern ist dies bekannt, den vielen unter ihnen sei für ihre bewährte Spendenbereitschaft herzlich gedankt. Es kann auch sein, dass jemand eine größere Spende für zwei Jahre (oder sogar mehr) überweist, besonders dann, wenn die FG in einem (oder sogar mehreren Jahren) leer ausgegangen ist. Wir sagen schon jetzt ein herzliches Vergelt's Gott! Dabei konnten wir immer Missionaren in aller Welt, Ordensleuten und Studenten den kostenlosen Bezug von THEOLOGISCHES ermöglichen. Das darf so bleiben.

Die Fördergemeinschaft hat am 1. Oktober in Köln Herrn St. Dir. i. R. Rudolf Willeke, Münster/W als Vorsitzenden verabschiedet, der weit über seinen beruflich längst vollzogenen Ruhestand hinaus etliche Jahre erstverantwortlich für die Fördergemeinschaft mit Rat und Hilfe und jederzeit ansprechbar tätig war. Natürlich bleibt er uns als Mitglied der FG erhalten. Ihm sei sehr, sehr herzlich gedankt!

An seine Stelle ist Herr Professor Dr. theol. Manfred Hauke, Lugano getreten. Der Priester und Dogmatiker ist unseren Lesern schon seit Jahren bekannt. Die theologisch-wissenschaftliche Welt kennt ihn aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen. Wir freuen uns sehr, dass er das Amt des Vorsitzenden übernommen hat und wünschen ihm eine gute Hand zum Wohl und Gedeihen der Zeitschrift.

Ihnen allen, liebe Leser, im Gebet verbunden, wünschen wir gesegnete Advent- und Weihnachtstage und ein glückseliges Neues Jahr des HERRN 2008.

*Fördergemeinschaft der Zeitschrift THEOLOGISCHES*

## Der Retter der Welt und kein rosiger Anfang

Die meisten Menschen in Europa begehen Weihnachten als Festtag. Für überzeugte Christen, aber auch für viele Menschen, die dem Glauben eher fern stehen, ist Weihnachten ein Tag des Friedens; ein Tag, an dem wir uns gegenseitig gute Wünsche zukommen lassen; ein Tag, an dem wir uns besuchen und beschenken.

Welchen Sinn haben diese Bräuche? Was feiern wir eigentlich zu Weihnachten? Wir feiern an diesem Fest, dass Gott selbst uns besucht und beschenkt hat durch die Geburt Jesu Christi in Betlehem. Er, Jesus, ist das eigentliche Geschenk, das Gott uns bereitet hat. Aber was ist das Besondere an diesem Kind? Tun wir uns nicht immer wieder schwer, Jesus und sein Kommen in diese Welt zu verstehen? Wir haben ja alle unsere eigenen Vorstellungen über Gott, und wir haben unsere eigenen Vorstellungen über den Retter der Welt.

Da gibt es einmal die Vorstellung, der Messias müsse in Macht und Herrlichkeit kommen; er müsse die alles überragende Größe Gottes endlich aufleuchten lassen und so alle Menschen davon überzeugen, dass es Gott wirklich gibt. Viele Propheten im Alten Testament haben das Kommen des Erlösers mit ähnlichen Worten beschrieben. Aber wo sehen wir diese Macht und Herrlichkeit, wenn wir auf Jesus schauen, auf das kleine Kind in der Krippe, das in einer unbedeutenden römischen Provinz, in der kleinen Stadt Betlehem, in einem Stall zur Welt kommt? Kann dieses so unspektakuläre Kommen wirklich das Eintreten Gottes in die Welt sein? Kann dieses Kind der Retter sein?

Weiter gibt es die Vorstellung von einem Messias, der die Ungerechtigkeit beseitigt, die Herrschenden entmachtet und den Unterdrückten ein für allemal zu ihrem Recht verhilft. Zur Zeit Jesu wurden solche Vorstellungen und Erwartungen von vielen geteilt. Man meinte, der Messias werde die Römer aus dem Land vertreiben und das Reich Israel endlich wieder herstellen. Deshalb bekam König Herodes große Angst, als die Sterndeuter aus dem Osten zu ihm kamen und vom neugeborenen König der Juden sprachen. Doch Jesus wollte kein politischer Messias sein. Sein Reich war und ist nicht von dieser Welt. Er nahm den Mächtigen nicht ihre Macht, er musste vor Herodes fliehen, er wurde von Pilatus zum Tod verurteilt. Aber worin besteht dann sein Königtum, wovon hat er uns gerettet?

Verbreitet ist auch die Vorstellung von einem Messias, der den vielen Auseinandersetzungen und den Kriegen für immer ein Ende bereitet und eine neue Ära des Friedens in der Welt aufrichtet. Bei der Geburt Jesu singen die Engel: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seiner Gnade!“ Jesus ist gekommen, um den Frieden zu bringen. Aber stimmt das? Hat er den Frieden gebracht? Wurden nicht kurz nach seiner Geburt alle Knaben in der Umgebung von Betlehem getötet? Und geht das Morden und Hassen und Kriegsführen nicht weiter – bis herauf in unsere Tage?

Manche schließlich stellen sich den Messias vor als einen Freund der Armen, der Hunger und Elend und soziale Ungleichheiten beseitigt und der allen verschafft, was sie zum Leben brauchen. Jesus aber ist selbst in armen und bescheidenen Verhältnissen geboren worden, er hat in den 30 Jahren seines verborgenen Lebens in Nazaret das Los der einfachen Leute ge-

teilt, er hat die Armen selig gepriesen, er hat sich in die gesellschaftlichen Umstände seiner Zeit eingefügt. Er kam nicht primär, um die öffentliche Ordnung umzuwerfen und die irdische Not zu beseitigen. Wozu aber ist er dann gekommen?

Wenn wir solche Vorstellungen von einem triumphalen, einem politischen, einem pazifistischen oder einem sozialen Messias haben und dann auf das Kind in der Krippe schauen, kommen uns alle möglichen Fragen und Bedenken. Einige davon wurden eben genannt. Viele andere könnten wir wohl hinzufügen. Ja, wir stehen mit vielen Fragen vor dem Jesuskind.

\* \* \*

Vielleicht sollten wir einmal einen anderen Weg wagen. Vielleicht könnten wir unsere eigenen Vorstellungen einmal beiseite lassen. Vielleicht würde es uns gut tun, vor der Krippe innerlich still zu werden – wie Maria und Josef, wie die Hirten und wie die Sterndeuter – und einfach auf die Botschaft zu lauschen, die Gott uns hier kundtun möchte. In dieser Haltung könnten wir dann auch versuchen, etwas vom Jesuskind und vom wunderbaren Plan Gottes zu ergründen und zu verstehen.

Eines müssen wir dabei vorausschicken: „Gott ist anders!“, wie Papst Benedikt XVI. beim Weltjugendtag in Köln gesagt hat. Gott ist anders, als wir ihn uns oft vorstellen. Er ist anders und er ist größer als unsere Gedanken über ihn. „Deus semper maior“, Gott ist immer größer, sagen die Theologen zu allen Zeiten. Und das gilt auch vom Messias, vom Erlöser. Er ist anders und er ist größer, als wir ihn uns auch nur ausdenken können.

1. Wenn wir in dieser Haltung des Staunens und der Offenheit auf die Krippe schauen, könnte uns etwas vom großen Geheimnis Gottes aufgehen. Wenn das kleine Jesuskind der Sohn Gottes ist, wenn Gott selbst in diesem Kind zu uns kommen wollte, dann muss er uns sehr lieb haben, dann müssen wir ihm wirklich am Herzen liegen. An der Krippe könnte uns aufgehen, worin die Größe Gottes vor allem besteht: in seiner Güte und Barmherzigkeit, in seiner Sorge um uns Menschen und um unser Heil, in seiner unermesslichen Liebe, die uns immer wieder neu fasziniert. „Gott ist die Liebe“, schreibt Johannes (1 Joh 4,8), und er fügt an: „Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben“ (1 Joh 4,9).

In dem so schlichten und unspektakulären Kommen Jesu in die Welt finden die Weissagungen der Propheten und die menschlichen Sehnsüchte nach Gottes Nähe ihre Erfüllung. Nun können wir Gott nahe sein, weil er selbst uns nahe gekommen ist, weil er Mensch, weil er Kind geworden ist. Nun haben wir Zugang zum Herzen Gottes, zu seiner Liebe, die uns Leben schenkt. Freilich zwingt Gott uns nicht, seine Liebe anzunehmen. Er belässt einem jeden die Freiheit. Er will, „dass wir ihm in Freiheit und Liebe dienen“ (Mutter Julia). Das ist das erste, was uns an der Krippe aufgehen könnte: Gott liebt uns, jeden von uns, und er sehnt sich danach, dass auch wir ihn lieben.

2. Die Liebe hat Gott vom Himmel auf die Erde niedersteigen lassen. Die Liebe hat ihn, den großen Gottes, dazu getrieben, für uns ein kleines Kind zu werden. Auf die Demut, die uns hier entgegenleuchtet, müssen wir in einem zweiten Punkt et-

was näher eingehen. Um zu begreifen, weshalb Gott als einfaches Kind in die Welt eintreten wollte, ist es notwendig, für einen Augenblick an den Anfang der Geschichte zurückzukehren. Wie uns die Bibel berichtet, wurden die ersten Menschen, Adam und Eva, von Gott nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen. Sie sollten die ganze Erde verwalten und allein Gott, ihrem Schöpfer, dienen. Doch sie haben sich gegen ihren Schöpfer aufgelehnt. Sie wollten sich von Gott, der ihnen doch das Leben geschenkt hatte, emanzipieren, wollten ganz unabhängig sein. Sie misstrauten Gott und meinten, sein Gebot beschränke ihr Leben und ihre Freiheit. Dieser Hochmut brachte sie zu Fall. Dieser Hochmut entstellte die Harmonie zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen untereinander. Dieser Hochmut schlummert wie ein Gifttropfen in jedem Menschen und ist die tiefste Ursache für das Elend in der Welt.

Kehren wir jetzt zurück zur Krippe. Dort sehen wir das kleine Kind, das ganz und gar von Maria und Josef abhängig ist. Dieses Kind ist der Sohn Gottes. In diesem Kind ist Gott zu uns Menschen gekommen, hat er sich für uns klein gemacht. Nicht nur ein Mensch, ein hilfloses Kind ist er geworden. Hier können wir etwas vom Anders-Sein, vom Größer-Sein Gottes verstehen: Er wollte die Menschen von ihren Sünden und ihrem Hochmut retten, indem er den Weg der Demut gegangen ist. Durch die Demut wollte er unseren Hochmut wiedergutmachen, durch die Demut wollte er über unsere Finsternis siegen. Gott hat uns geliebt, wie Johannes schreibt, „und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt“ (1 Joh 4,10). Jesus ist nicht gekommen, um alle politischen, sozialen und materiellen Missstände zu beseitigen. Er ist gekommen, um das Herz des Menschen zu heilen, um die Wurzel aller Übel, die Sünde und den Hochmut, zu überwinden.

Freilich lehnte sich die Macht des Bösen sogleich gegen Jesus auf: Herodes wollte das Kind beseitigen, und er ließ deshalb alle Kinder in der Umgebung von Betlehem töten. Wie wahr ist das Wort des Evangelisten: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). Hier sehen wir, dass das Weihnachtsgeheimnis nicht verstanden ist, wenn es verniedlicht wird. Von Anfang leuchtet über dem Leben Jesu das Geheimnis des Kreuzes. Aber gerade indem Jesus in Demut seinen Weg geht, von der Krippe bis zum Kreuz, bringt er uns und der ganzen Welt die Erlösung.

3. Noch ein dritten Punkt müssen wir wenigstens andeuten. Jesus ist in die Welt gekommen, um uns den rechten Weg zu zeigen. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), so sagt er uns. Er möchte uns nicht nur Lehrer, sondern

Vorbild sein – Vorbild in der Liebe und in der Hingabe, Vorbild in der Demut, im Gehorsam, in der Verbundenheit mit dem Vater im Himmel. Ja, noch mehr: Jesus möchte auch in unseren Herzen geboren werden. Der bekannte Dichter Angelus Silesius hat einmal geschrieben: „Wäre Christus tausendmal in Betlehem geboren und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren!“ Wie kann Christus in uns geboren werden? – Durch den Glauben und durch den Empfang der Sakramente, vor allem der Taufe, aber auch des Bußsakramentes und der Eucharistie.

Petrus schreibt in seinem 2. Brief, dass Jesus in die Welt gekommen ist, damit wir „an der göttlichen Natur Anteil“ erhalten (2 Petr 1,4). Der Herr möchte, dass wir in einer innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe mit Gott selbst leben. Dies ist ein Geheimnis, das wir mit unserem Verstand nicht begreifen, sondern nur im Glauben annehmen können. Es zeigt uns von neuem die Größe der Liebe Gottes, der durch seinen Sohn zu jedem von uns kommen möchte, und es zeigt uns die wahre Größe des Menschen, der auf Gott hin erschaffen ist und erst in der Gemeinschaft mit Gott die Erfüllung aller seiner Sehnsüchte findet. „Ruhelos ist unser Herz, o Gott, bis es ruhet in dir“, so schreibt Augustinus (Conf. 1,1,1).

Ein Christ ist ein Mensch, der Christus im Herzen trägt. Jedes Menschenleben kann so gleichsam ein neues Betlehem werden, ein Ort der Gegenwart Gottes. In Christus finden wir den Frieden mit Gott – und so werden wir fähig, in uns und um uns den Frieden zu bringen. Freilich wird der Christ auch auf Widerspruch stoßen. Denn Herodes lebt auch heute. Er lebt in jenen, die Angst haben vor dem Herrn und in ihrem Wahn andere Menschen, geborene und ungeborene, beseitigen. Herodes lebt in jenen, die den Christen nachstellen, sie verfolgen, wie etwa in China oder in manchen muslimischen Ländern, oder sie belächeln und verspotten, wie nicht selten in den säkularisierten Ländern des Westens. Doch bei alledem weiß sich der Gläubige nicht allein, denn Christus hat verheißen: „Seid gewiss, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20).

Wenn wir mit den Augen des Herzens auf die Krippe schauen, dann könnte uns aufgehen, welches Geschenk es ist, ein Christ sein zu dürfen. Dann könnten wir verstehen, weshalb Papst Leo der Große in einer Weihnachtspredigt ausrufen konnte: „Christ, erkenne deine Würde!“ Dann könnten wir tiefer verstehen, wie kostbar wir in den Augen Gottes sind, wie sehr er uns liebt.

*P. Dr. Hermann Geißler FSO  
Via di Val Cannuta 32  
00165 Roma, Italien*

BURKHARD FEUERSTEIN FSO

## **Maria, Mutter Gottes - wirklich auch unsere Mutter?**

### *Dogmatische Aspekte*

Am 1. Januar feiert die Kirche das Hochfest der Gottesmutter Maria. Eine Woche nach Weihnachten schauen wir also jeweils auf Maria, die Mutter Jesu. Viele andere Inhalte scheinen diesen Marienfeiertag allerdings zu überlagern: da ist der Weltfriedenstag oder eben der Beginn eines neuen Kalenderjahres. In der kommenden Stunde wollen wir über das nachdenken,

was die Kirche von Maria, der Mutter Gottes, sagt und was Maria auch für uns ist.

#### **1. Maria in der Heiligen Schrift**

Alle vier Evangelisten und auch die Apostelgeschichte erwähnen Maria als Mutter Jesu. Die Berichte der Evangelisten

Matthäus und Lukas sind dabei die umfangreichsten. Sie erzählen uns von der Geburt und der Kindheit Jesu. Matthäus bringt mit der immer wiederkehrenden Formulierung „das Kind und seine Mutter“ (vgl. Mt 2,11.13.14.20) die einzigartige Beziehung von Mutter und Kind zum Ausdruck. Beide gehören zusammen und werden miteinander wahrgenommen – so zum Beispiel von den Weisen aus dem Osten, die nach dem Matthäus-Evangelium zu den ersten Gästen der Heiligen Familie gehören. Wo das Kind ist, da ist auch seine Mutter, und wo die Mutter ist, da ist das Kind zu finden. Dies scheint eine immer gültige Standortbestimmung zu sein: dort, wo Maria ist, da ist ihr Sohn – und da ist auch seine Kirche. Wer Maria findet, findet auch zu Christus. Und umgekehrt: Wer Christus ehrt, dem vertraut er auch seine Mutter an mit der Bitte, sie bei sich aufzunehmen, so wie er vom Kreuz aus seinem Jünger Johannes gesagt hatte: „Siehe, deine Mutter!“ (Joh 19,27).

Mit besonderer Aufmerksamkeit hat die Kirche stets die Kindheitsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium betrachtet. Sie ist *die* reichhaltige Quelle marianischer Wahrheit. Bereits die Worte der Verkündigung des Engels an Maria offenbaren das Kind, das Maria gebären wird, als Sohn Gottes: „Du wirst ein Kind empfangen, einen Sohn wirst du gebären; dem sollst du den Namen Jesus geben. Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden. Gott, der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben. ... Seine Herrschaft wird kein Ende haben. Das Kind wird heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1,31-35). Maria wird vom Engel nicht nur als Mutter eines bloßen Menschen bezeichnet. Sie ist Mutter des „Sohnes des Höchsten“. An keiner anderen Stelle im Neuen Testament wird sonst diese Bezeichnung gewählt. Bei diesen Worten handelt es sich um eine Offenbarung. Gott spricht durch den Engel. Niemals könnten Menschen selbst zu dieser Erkenntnis kommen oder sie sich ausdenken. Der Evangelist Lukas hat hier das Wissen Marias aus der Begegnung mit dem Engel überliefert. So ist die Kindheitsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium wohl jener Beitrag in der Heiligen Schrift, den wir Maria verdanken.

Elisabeth, die ältere Verwandte Marias, könnten wir als die erste Marienverehrerin bezeichnen. Zu ihr begibt sich Maria, nachdem der Engel sie wieder verlassen und ihr Elisabeth als Zeichen angedeutet hatte. Elisabeth begrüßt Maria in ihrem Haus mit den Worten: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Wer bin ich, dass die *Mutter meines Herrn* zu mir kommt. ... Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“ (Lk 1,42-45). Da der Titel „Herr“ (kyrios) in der Heiligen Schrift meist eine Bezeichnung für Gott ist, meint die Benennung Marias als „Mutter des Herrn“ hier ihre außergewöhnliche, ihre „göttliche“ Mutterschaft. Maria ist für Elisabeth nicht mehr nur die jüngere Verwandte, sondern die „Mutter des Herrn“, die von Gott besonders Gesegnete und die Glaubende, wie ihre Worte es ausdrücken. Aus der Begegnung von zwei Verwandten ist eine Begegnung von zwei Glaubenden geworden. Maria begibt sich nicht nur aus dem Gefühl der Dienstbarkeit und der Sorge für die ältere Elisabeth ins Bergland von Judäa, sondern weil der Engel ihr Elisabeth und ihre Schwangerschaft als Zeichen verheißen hat. Maria eilt also, um das Zeichen zu sehen. Sie lehrt uns, Zeichen wahrnehmen und sehen zu wollen. Wenn Gott unseren Glauben durch Zeichen festigen möchte, dann sollen auch wir diese annehmen und nicht stolz sagen: Ich brauche es eigentlich gar nicht. Fühlen wir uns nicht erhaben. Unser Glaube braucht diese Zeichen, und Gott gibt sie auch. Maria eilt, um Gottes Zeichen zu sehen. Sie vermittelt

uns den Eindruck, als könnte sie es kaum erwarten, die Worte des Engels bestätigt zu finden.

Zu den Zeichen für unseren Glauben gehören in bevorzugter Weise die Sakramente. Ihr Empfang zeigt unseren Glauben an. Jedes Sakrament ist ein Zeichen unseres Glaubens. In diesem Sinne ist es auch für uns selbst wichtig. Unser Glaube drückt sich so nach außen hin aus. Jeder von uns fühlt sich aber auch gestärkt, wenn er Menschen sieht, die dies ebenfalls tun. So spricht dieses Zeichen auch zu anderen Menschen. Darum ist zum Beispiel jede Heilige Messe auch ein öffentliches Bekenntnis. Der Glaube der Mitfeiernden wird sichtbar und wird zur gegenseitigen Stärkung des Glaubens von all jenen, die sie ebenfalls mitfeiern. Maria hat für sich das Zeichen angenommen, das der Engel ihr verheißen hat. Und die Begegnung mit Elisabeth im Bergland von Judäa ist so sowohl für Elisabeth als auch für Maria zu einer Bestärkung im Glauben geworden.

Es mag überraschen, dass Jesus den Titel „Mutter“ für seine Mutter Maria nicht gebraucht hat – zumindest ist uns in den Evangelien nichts davon überliefert. Dies darf wohl als Hinweis darauf gelten, dass alle menschlich-familiären Beziehungen *hinter* den Erfordernissen der göttlichen Sendung zu stehen haben. Ein weiterer Grund für das Fehlen dieser Anrede aus dem Munde Jesus ist auch darin zu sehen, dass Jesus sein Verhältnis zu Maria nicht in allzu menschlicher Weise aufgefasst wissen will. Denn tatsächlich stellt sich diese Beziehung, obgleich es eine echte Kind-Mutter-Beziehung war, geheimnisvoll dar – von allen anderen menschlichen Verbindungen unterschieden. Maria war zwar die Mutter Jesu, aber sie stand doch zugleich auch tief unter ihm. Sie war auch Geschöpf und von ihm erlöst. In diesem Mutter-Sohn-Verhältnis ist daher das irdisch-menschliche nicht das Entscheidende. Es hat eine höhere Bedeutung, die aus einer rein menschlichen Sichtweise noch nicht ausgeschöpft ist.

Dieses Geheimnisvolle wird in jenen Umständen deutlich, in denen der Glaube Mariens gefordert war und geprüft wurde. Denken wir an das schmerzliche dreitägige Suchen des 12-jährigen Jesus und auf sein Wiederfinden unter den Lehrern im Tempel von Jerusalem und die staunende Frage Jesu: „Warum habt ihr mich gesucht. Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört.“ (Lk 2,49). Oder denken wir an die Begebenheit bei der Hochzeit in Kana, bei der die Bitte und Sorge Mariens um den ausgehenden Wein und das Gelingen des Hochzeitsfestes mit etwas barschen Worten zurückgewiesen wird: „Frau, was willst du von mir. Meine Stunde ist noch nicht gekommen (Joh 2,4). Und da ist auch die Sorge seiner Mutter und seiner Verwandten um Jesus, die sie um ein Gespräch bitten lassen. Darauf antwortet der Herr: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er streckte die Hand über seine Jünger aus und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder.“ (Mt 12,48f). Maria hat all das wohl im Herzen bewahrt und versucht zu verstehen. Sie hat sich nicht beleidigt zurückgezogen oder ungehalten reagiert. Die Beziehung zu ihrem Sohn und das Verständnis seiner Sendung hat ein Wachstum gekannt. Selbst Maria musste den Weg des Glaubens gehen. Das Wort an den Engel: „Siehe ich bin die Magd des Herrn?“ (Lk 1,38), musste immer wieder aufs neue eingelöst werden.

Maria als unsere Mutter lehrt uns, einander als *Glaubende* zu begegnen. Denken wir daran, dass wir uns beim Beten des „Gegrüßet seist du, Maria“ jeweils die Worte des Erzengels Gabriel und die Worte der Elisabeth als erster Marienverehrerin zu ei-

gen machen. Wir befinden uns so mit dem Lob Mariens in guter Gesellschaft. Sie möge uns auch lehren, die Dinge des Glaubens im Herzen zu bewahren, darüber nachzudenken und zu glauben.

## 2. Maria, die neue Eva

Wie ist es ausgehend von der Heiligen Schrift im Laufe der Zeit zur Entfaltung der Lehre über Maria gekommen? Der christliche Glaube war in seiner Anfangszeit ganz erfüllt von seiner Neuheit. Er wurde gesehen auf dem Hintergrund der großen Heilsgeschichte Gottes. Christus stand im Zentrum und wurde als der zweite Adam erkannt, der die Tat des ersten Adam umkehrte. Der Schöpfung fügte Gott nun die Erlösung hinzu. Natürlich fehlte bei der Schau auf den neuen Adam nicht der Gedanke an die „Frau“, die ihm Einlass in die Welt gewährte. So hat sich in der frühchristlichen Kirche bereits die Eva-Maria-Parallele entwickelt. Diese steht am Anfang der Mariologie. Das früheste Zeugnis für die Gegenüberstellung von Eva und Maria findet sich beim Philosophen und Märtyrer Justin, der um das Jahr 165 gestorben ist. Er schreibt: „Eva, welche eine unverdorben Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod. Die Jungfrau Maria dagegen war voll Glaube und Freude, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte, der Geist des Herrn werde über sie kommen und die Kraft des Höchsten werde sei überschatten, weshalb auch das Heilige, das aus ihr geboren werde, Sohn Gottes sei.“ Übereinstimmung zwischen beiden Frauen findet Justin in der Jungfräulichkeit beider Frauen und in ihrer Mutterschaft, sowie in der Tatsache, dass beide für die ganze Geschichte des Heiles folgenschwere Worte gesprochen haben. Es ist diese Parallele, die dazu geführt hat, dass sich die Lehre über Maria in der Kirche entwickelt hat. Sie ist mehr als nur die ehrende Erinnerung an ein natürliches Familienband.

Der hl. Hieronymus (gest. 420) drückt die Gegenüberstellung beider Frauen noch kürzer aus, wenn er sagt: „*Tod durch Eva, Leben durch Maria.*“ Der Vergleich mit Eva sagt, dass das Tun Mariens wirklich Heilscharakter hat. Es ist wichtig und folgenreich, so wie es das Tun Evas war. Hinter der Zusammenschau dieser beiden Frauen steht auch die Überzeugung, dass die Pläne Gottes mit den Menschen eine sinnreiche Ordnung haben. Gott führt die Geschichte einem Ziel entgegen. Er hat einen langen Atem und fügt Ereignisse und Glaubenswahrheiten, die weit voneinander entfernt scheinen, zusammen. Die Parallele zwischen den beiden Frauen hat das Nachdenken über Maria angeregt und ist in der Marienlehre niemals mehr abgeklungen. So lehrt uns Maria, dass Gott einen großen Plan hat, in dem er jedem von uns ebenfalls einen wichtigen Platz zugewiesen hat und dort unsere Zustimmung erwartet. Die Stellung Mariens ist wichtiger als ihr vielleicht selbst bewusst war. In ähnlicher Weise ist der glaubende Mensch wichtiger, wirksamer und einflussreicher, als ihm bewusst ist.

## 3. Maria, Mutter des Herrn und Gottesmutter

Es bedurfte einer längeren Entwicklung im gläubigen Denken, bis sich aus den biblischen Bezeichnungen „Mutter Jesu“, „Mutter meines Herrn“ der Titel „Gottesmutter“ für Maria gebildet hatte. Frühchristliche Autoren wie Ignatius von Antiochien, Justin, Irenäus oder Tertullian u. a. erklärten, dass der Sohn Gottes aus einer Frau menschliches Fleisch angenommen habe und diese Frau demnach Mutter Gottes sei. Justin etwa

schreibt: „Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, und zwar von der Jungfrau Maria.“ Die Entwicklung hin zum Begriff „Gottesmutter“ (theotókos) zeigt uns, wie eng die Person Mariens mit der ihres Sohnes verbunden ist. Die Frage, wer Maria ist, ist unlösbar verknüpft mit der Frage, wer Christus ist. Die Theologiegeschichte sagt uns, dass als Voraussetzung zunächst die Gottheit Christi über jeden Zweifel erhaben und sicher anerkannt sein musste. Es scheint daher, dass der Gottesmuttertitel nach dem I. Konzil von Nizäa (im Jahr 325), welches die Gleichwesentlichkeit des Sohnes Gottes mit dem Vater definierte, reichlicher in Gebrauch kam. Dieses Konzil hatte erklärt, dass Christus mehr als ein Vorbild, mehr als ein guter Mensch ist. Er ist Gott, so wie der Vater im Himmel. Der hl. Athanasius, der große Verteidiger des Konzils von Nizäa und damit der Gottheit Christi, sagt über Maria: „Denn der Logos (das Wort), welcher von *oben* aus dem Vater auf unaussprechliche Weise gezeugt wurde, derselbe ist in der Zeit *unten* aus der Jungfrau, der Gottesgebälerin, geboren worden ... Er hat also eine Mutter nur auf der Erde.“ Nur wenn Christus der Sohn Gottes ist, kann Maria die Gottesgebälerin oder Gottesmutter sein.

Aber es war nicht nur die theologische Lehre, die den Würdenamen der „Mutter Gottes“ (oder „Gottesgebälerin“) zu seiner bleibenden Bedeutung erhob. Dies geschah genauso aus den Kräften des gelebten Glaubens und der Frömmigkeit heraus. Das älteste marianische Gebet nämlich, das die Christenheit kennt, das „Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, o heilige Gottesgebälerin“, rankt sich um diesen Titel und hat ihn als Zentrum. Maria wird hier, vielleicht in der Not der Märtyrerzeit am Ende des dritten Jahrhunderts, als Gottesgebälerin um Hilfe angerufen. Dieses Gebet lautet:

„Unter deinen Schutz und Schirm  
fliehen wir, o heilige Gottesgebälerin;  
verschmähe nicht unser Gebet in unsern Nöten,  
sondern erlöse uns jederzeit von allen Gefahren,  
o du glorreiche und gebenedeite Jungfrau,  
unsere Frau, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin.  
Versöhne uns mit deinem Sohne,  
empfehl uns deinem Sohne,  
stelle uns vor deinem Sohne. Amen.“

Das theologische Nachdenken über Maria hat den Sinn der Gottesmuttertschaft Marias und die Bedeutung dieses Titels noch tiefer begründet. Dadurch hat es noch mehr beigetragen zur Klärung des Christusgeheimnisses. Dies geschah zuerst in der Auseinandersetzung mit der irrigen Auffassung des Nestorius (gest. 451), der in Christus Gott und Mensch wie zwei getrennte Subjekte vermutete. Maria konnte dann nur als „Menschengebälerin“ bzw. als „Christusgebälerin“ anerkannt werden. Sie hätte aber mit der „göttlichen Seite“ an ihrem Sohn nichts zu tun haben können. Demgegenüber erhob das Konzil von Ephesus im Jahre 431 den Titel Gottesmutter zum Rang einer förmlichen Glaubensaussage. Maria ist nicht nur Menschen- oder Christusgebälerin, sondern sie ist die Gottesgebälerin.

Es stellte sich aber damals wie heute die Frage: Darf man die Mutter Jesu wirklich Gottesmutter nennen, wenn man bedenkt, dass das Göttliche an Christus nicht Gegenstand menschlicher Zeugung und Geburt werden kann? Müsste Maria nicht doch angemessener als „Menschengebälerin“ bezeichnet werden? Aber angesichts dieser Alternative erkannte man doch auch die Konsequenz, dass dann der aus Maria Geborene nur ein

Mensch hätte sein können. Die Kirche hielt am Titel „Gottesmutter“ fest und sah sogar in ihm einen Prüfstein des rechten Christusglaubens. In Christus sind Gottheit und Menschheit in einer einzigen Person vereint, der göttlichen Person des Wortes. Die „Gottesgebäerin“ schützt daher die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in ihrem Sohn. Christus ist Gott und Mensch zugleich, unvermischt, aber auch ungetrennt, wie das Konzil von Chalzedon (451) erklärt. An beidem - an der göttlichen und an der menschlichen Natur - muss der Glaubende festhalten. Da nun aber „Gebären“ und „Muttersein“ immer auf die Person gehen (und nicht auf die Natur) muss Maria, die das menschgewordene Wort geboren hat, auch als Mutter der ganzen Person anerkannt werden und nicht nur der menschlichen Natur. Das Muttersein ist immer ein Verhältnis zur Person des Kindes, selbst wenn diese Person, wie im Falle Jesu Christi, zwei Naturen zu eigen hat. Man hätte dieses Geheimnis verfälscht, wenn man Maria „Menschengebäerin“ genannt hätte. So ist Maria als Gottesgebäerin die Schützerin der Einheit der Person Christi, in dem Göttlichen und Menschlichen ist. An der Geschichte dieses Hoheitstitel ist ersichtlich, dass Maria diese Auszeichnung zur Befestigung des Christusgeheimnisses beigegeben wurde. Sie ist Mutter des Gottes und Menschen Jesus Christus, weil dieser Gott und Mensch ist. Mit Recht hat wohl Kardinal Scheffczyk einmal gesagt, dass die Mariologie immer der Wetzstein für Christologie ist. Die Lehre und Verehrung Mariens schärfen den Sinn für das rechte Verständnis Christi.

Ein Band schlingt sich von der Gottesmutterchaft Marias zur Mütterlichkeit der Kirche. Bei der Geringschätzung der Gottesmutterchaft Marias müsste sich auch das Bild der Kirche ändern. Diesen Zusammenhang kann uns vielerorts die Erfahrung lehren: Wo die Verehrung Mariens, der Muttergottes, abhanden gekommen ist, da ist auch die mütterliche und lebenswürdige Seite der Kirche in Gefahr geraten. Wer Maria nicht als seine Mutter hat, wird auch die Kirche nicht als mütterlich erfahren. Ein Theologe sagte dazu einmal: Wem dieser Zusammenhang noch nicht verständlich ist, der solle die Probe aufs Exempel machen: Probiere es aus! Wende dich jeden Tag betend an Maria. Es wird sich etwas verändern - in dir und um dich herum. Die Kirche wird dir wieder mütterlicher werden.

#### 4. Maria, die allzeit Jungfräuliche

Bereits die Kirchenväter entwickelten ein feines Gespür dafür, dass „Gottesmutterchaft“ und „Jungfrauschaft“ bei Maria zusammengehören. Der Glaube der Kirche an die jungfräuliche Empfängnis Marias ist in allen Glaubensbekenntnissen, die aus der Frühzeit der Kirche überliefert sind, ausgesprochen. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis etwa sprechen wir: „... geboren von der Jungfrau Maria“. Im Lukas-Evangelium heißt es in aller Klarheit: „Der Engel Gabriel wurde von Gott gesandt zu einer Jungfrau, und der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,26f). Heilsgeschichtliches Denken entdeckte darin die Erfüllung der Emanuelweissagung aus dem Buch Jesaja, die lautet: „Seht, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben“ (Jes 7,14). Durch seine Erfüllung im Neuen Testament wurde dieses geheimnisvolle Wort aus dem Alten Testament erst verstanden. Jesu wird durch die Kraft des Heiligen Geistes, ohne Zutun eines Mannes im Schoß der Jungfrau Maria empfangen (vgl. KKKK 98).

Die Kirchenväter betrachteten die *Mutterschaft* als Erweis des wahren Menschseins des Erlösers, während sie „Jungfräu-

lichkeit“ als Indiz für die göttliche Herkunft und Gottheit des Erlösers deuteten. Dem gab der hl. Athanasius den treffenden Ausdruck, wenn er sagt: „Die Geburt aus der Jungfrau ist der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes.“ Dies ist vor allem zutreffend, wenn man sich bewusst bleibt, dass die „Jungfrauengeburt“ ja in der Kraft des Heiligen Geistes erfolgt und nie ohne diesen zu deuten ist. Die Bedeutung der Jungfräulichkeit für das Entstehen und Bestehen des Marien Geheimnisses kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Es wäre ohne die Jungfräulichkeit der Mutter Jesu gar nicht zur Ausbildung eines eigenen besonderen Marien Geheimnisses gekommen. Denn wenn Maria den göttlichen Erlöser auf rein natürlichem Wege empfangen hätte, wäre Christus der Sohn von menschlichen Eltern. Es hätte sich dann etwa die Verehrung der „Heiligen Familie“ bilden können – die wir auch kennen –, nicht aber ein spezifisches Marien Geheimnis.

Die Lateransynodes im Jahr 649 lehrte, Maria habe vom Heiligen Geist *empfangen*, ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit *geboren* und ihre Jungfräulichkeit auch nach der Geburt unversehrt *bewahrt*. Ein Wort des hl. Augustinus ist in das Kompendium des Katechismus aufgenommen worden. Es lautet: „Maria ist Jungfrau geblieben, als sie ihren Sohn empfing, Jungfrau, als sie ihn gebar, Jungfrau, als sie ihn trug, Jungfrau, als sie ihn an ihrer Brust nährte, allzeit Jungfrau“ (KKKK 99).

Worin aber gründet diese Auffassung der immerwährenden Jungfrauschaft Mariens? Der Grund für die Lehre von Maria, dem allzeit jungfräulichen Menschen, war vor allem ein zweifacher: Erstens: Die Kindheitsgeschichte im Lukas- und im Matthäus-Evangelium wurden ganz realistisch aufgefasst und die Worte verstanden, so wie sie dastanden. Zweitens: Die Überzeugung, dass der menschliche Ursprung des Sohnes Gottes in einer neuen Schöpfung entsteht, bei der die jungfräuliche Empfängnis dann ein Zeichen dafür ist, dass das Kommen des Sohnes Gottes in der Menschheit einen neuen unableitbaren Anfang setzt. Tertullian (gest. um 230) sagt dazu: „Auf eine neu Art musste derjenige geboren werden, welcher der Urheber einer neuen Geburt werden sollte, nämlich der Erlösung aus göttlicher Gnade.“ Die neue Art der Geburt hat auch die Jungfräulichkeit der Mutter bewahrt. Und der hl. Basilius der Große (gest. 379) fügt hinzu: „Wir Freunde Christi ertragen es nicht zu hören, dass die Gottesgebäerin je aufgehört habe, Jungfrau zu sein.“ Maria ist auch nach der Geburt des Gottessohnes Jungfrau geblieben.

Maria erinnert unaufhörlich an das Geheimnis Gottes. So ist die Jungfräuliche die ständige Erinnerung an Gott. Sie kann wieder auf das Wesentliche aufmerksam machen, das unserem Herzen so leicht entrissen werden kann. Maria, die als Jungfrau den Sohn Gottes geboren hat, weist immer auf Gott hin. Jungfräuliche Menschen in der Kirche folgen ihr darin und lassen durch ihr Leben immer nach Gott fragen. Sie sind die ständige Erinnerung, die über die sichtbare Welt hinausweisen.

#### 5. Unbefleckt empfangen: Maria, die Vorerlöste

Als der Engel bei Maria eintritt, grüßt er sie mit den Worten: „Sei gegrüßt, *du Begnadete*, der Herr ist mit dir“ (Lk 1,28). Und von Maria heißt es, dass sie erschrak. Der Grund für das Erschrecken war nicht etwa die Gestalt des Engels, sondern die Art der Anrede, die dieser gebrauchte. Er spricht Maria nämlich nicht mit ihrem Namen an sondern mit „*Begnadete*“. Das ist ihr Name. Maria ist schon von Anfang an die *Begnadete*. Sie hat aber noch nie darüber nachgedacht. Sie erschrickt darüber und

überlegt, was dieser Gruß zu bedeuten habe. Maria ist die Aktive, die Handelnde, die Mitdenkende, die ihre von Gott gegebene Berufung immer mehr erkennt. Selbst im Neuen und bisher Unbekannten ist sie die Bereite und Offene, die sich Gott nicht verschließt. Sie überlegt, welche Konsequenzen dieser Gruß für sie habe. So gilt auch von Maria, dass sie den Weg des Glaubens und des tieferen Erkennens gehen musste. Durch den Besuch des Engels im Haus von Nazareth wird es deutlich.

Der Heilsplan Gottes ist nichts Zufälliges. Er ist ein Entwurf, den Gott als der Herr der Geschichte schon vor es die Zeit gab entworfen hat. Der neue Anfang durch das Kommen des Sohnes Gottes wurde schon lange vorbereitet. Im Hinblick darauf ist Maria bereits seit dem ersten Augenblick ihres Daseins von der Erbschuld befreit worden – also seit ihrer Empfängnis im Mutterschoß. Gott, der in der Geburt seines Sohnes einen neuen Anfang gesetzt hat, hat bereits Maria in das ganz und gar Neue dieses Anfangs einbezogen.

Die Freiheit von der Erbsünde schien Maria aber aus der Erlösungsbedürftigen Menschheit herauszunehmen und die Universalität des Erlösungswerkes Christi, das für alle Menschen ohne Ausnahme notwendig war, zu schmälern. Hatte sie dann als einziger Mensch die Erlösung durch Christus nicht nötig? Es war vor allem das Verdienst des Franziskanertheologen Duns Scotus (gest. 1308), der dieses Problem mit der Einführung des Gedankens und des Begriffes der „Vorerlösung“ löste. Er besagte, dass Maria der Erlösung durchaus auch bedurfte und von der allgemeinen Menschheitssünde auch erlöst werden musste. Das leistete Jesus Christus jedoch in der Weise, dass er Maria im Augenblick ihrer Empfängnis durch seine Erlösungsverdienste vor der Erbschuld bewahrte. Maria wird daher von der Erbsünde *bewahrt*, während alle anderen Menschen von ihr durch die Taufe *befreit* werden. Maria ist so die Vor- und Ersterlöste. Christus ist der alle Zeiten und die ganze Geschichte souverän umgreifende Erlöser der Menschheit. Er vermochte die Wirkung der Erlösung auch schon vor dem Ablauf seiner endgültigen Heilstat einem Menschen zuzuwenden, um ihn für eine bestimmte Heilsaufgabe auszustatten. Es kommt dadurch zum Ausdruck, dass Christus Erlösung für das Zukünftige aber auch für das Vergangene ist. Die „Vorerlösung“ Marias kann die Erlösungstat Christi also nicht schmälern, sie muss sie sogar erhöhen.

1854 verkündete Papst Pius IX. das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens und erklärte: „Die Lehre, dass die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch ein einzigartiges Gnadengeschenk und Vorrechte des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jedem Makel der Erbsünde rein bewahrt bleibt, ist von Gott geoffenbart und deshalb von allen Gläubigen fest und standhaft zu glauben.“ Das Dogma besagt nicht nur *negativ*, dass es in Maria die erbsündliche Verwundung nicht gab. Da nämlich die Erbsünde im schuldhaften Mangel an Gnade besteht, ist mit der Bewahrung vor der Erbsünde auch *positiv* die Begnadigung Marias im ersten Augenblick ihrer Existenz ausgesagt. Maria ist die Begnadete, in der es keinen Raum für die Sünde gibt. Maria öffnet uns die Augen, damit wir den Heilsplan Gottes sehen und an seine Vorsehung glauben können. Gott bereiten auf lange Sicht vor. Durch nichts kann er überrascht oder überrumpelt werden. Wir sollen alle Ereignisse in seinen Plan einordnen können. Gott wird nicht überrascht durch das, was geschieht.

## 6. Maria, in den Himmel aufgenommen: die Vollerlöste

Die Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in den Himmel ist das jüngste Mariendogma der Kirche. Es wurde im Jahr 1950 von Papst Pius XII. verkündet. In gewissem Sinne handelt es sich aber auch dabei um eine „alte Wahrheit“. Denn bereits im 6. Jahrhundert wurde das Fest der „Entschlafung der Gottesmutter“ in den liturgischen Kalender eingeführt. Es steht in einer Analogie zu den Märtyrerfesten und der Geburt der Märtyrer für den Himmel. Ihr Todestag, an dem sie oft schmachvoll und schmerzvoll ihr Leben verloren haben, wurde als Geburtstag für den Himmel betrachtet. Marias Übergang vom irdischen Leben in das ewige Leben musste ebenfalls geschehen sein, aber anders, als bei den übrigen Menschen. Das Fest der Entschlafung Mariens ist bereits Ausdruck des christlichen Denkens, dass man sich das Endscktsal Marias nicht gleichartig mit dem aller anderen Menschen vorstellen konnte. Eine gewisse Rolle spielte dabei der Gedanke, dass die Unversehrtheit des Leibes Marias, die mit dem Glauben an ihre Gottesmutterchaft, ihre Jungfräulichkeit und ihre Heiligkeit gegeben war, am Ende auch als Unverweslichkeit im Tode festzuhalten.

Die Stelle aus dem Buch Genesis, die man als „Protoevangelium“ bezeichnet, das zu Eva gesprochen und auch auf Maria gedeutet wird, wirft ein Licht auf diese Wahrheit: „Feindschaft setze ich zwischen dich (gemeint ist die Schlange) und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse“ (Gen 3,15). Maria, die neue Eva, ist dem neuen Adam aufs engste im Kampf gegen den höllischen Feind verbunden. Dieser Kampf musste zum völligen Sieg über Sünde und Tod führen. Die Schlange wird am Kopf - also tödlich - getroffen. Der Sieg über den Tod wird auch Maria zugesprochen. Aus einer Vielzahl von Angemessenheitsgründen wird im „Folgerungssinn“ des Glaubens die Wahrheit erschlossen: „*Maria ist bei Christus*“, und zwar nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach. Auch das Geheimnis der ganzheitlichen Vollendung Marias ist mit der Eva-Stellung Marias verbunden, mit ihrer jungfräulichen Gottesmutterchaft und ihrer Vorerlösung. Alle diese Wahrheiten liegen auf demselben gedanklichen Bogen, der das christusbezogene Leben der Gottesmutter vom Beginn bis hin zum Ende verbindet und bestimmt. Was in der Vorzeit mit der Auserwählung Mariens und der Befreiung von der Erbschuld begann, findet in der in den Himmel Aufgenommenen nur seine Erfüllung. Der Glaubenssinn der Kirche hat diese implizite Glaubenswahrheit nachfolgend weiter entfaltet und deutlicher aus dem Zusammenhang herausheben können. Maria ist das Hoffnungszeichen für den Menschen, dessen Bestimmung es ist mit Leib und Seele einmal dort zu sein, wo sie bereits ist.

Als Papst Pius XII. im Jahr 1950 das Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel verkündete, geschah dies in einer bestimmten geschichtlichen Situation: Die Erfahrung des 2. Weltkrieges hatte in vielen Menschen den Eindruck hinterlassen, dass menschliches Leben wenig gilt. Es war „Material“ für die Erreichung von Kriegszielen. Menschen sind in großer Zahl um ihr Leben gebracht worden. Nach der Erfahrung des Krieges drohte eine neue Gefahr: Der Wiederaufbau nach den Zerstörungen des Krieges nahm vielerorts alle Kräfte in Beschlag. Materielles Wohlergehen schien das einzige Ziel zu sein. In diese Zeit hinein hat der Papst den Menschen Hoffnung, Würde und Erlösung für den menschlichen Leib verkündet. Er hat auf Maria schauen lassen, die mit Leib und Seele bei Christus ist. Und er hat die Blicke der Menschen über das Irdische hinaus auf ein himmlische Ziel gerichtet, in das Maria bereits voraus-

gegangen. Die Vollerlöste verheißt allen Menschen Erlösung. Auch ihnen ist es bestimmt, einmal mit Leib und Seele bei Christus zu sein.

### 7. *Maria, Mutter der Kirche*

Maria steht als Mutter, als Jungfrau, als Ersterlöste und als Vollerlöste – unter jenen Aspekten, die wir bisher betrachtet haben – immer *an der Seite Christi*. Sie ist Garant der gottmenschlichen Wirklichkeit ihres Sohnes. Sie ist aber auch die „Tochter Zion“, die Christus *gegenübersteht* und den Platz der Kirche einnimmt. Sie wird sogar zum „Typus der Kirche“, eine Formulierung die erstmals der hl. Ambrosius gebraucht. Maria als Urbild und Vorbild der Kirche ist nicht eine spätere Zutat zum Mariengeheimnis. In Worten aus der Offenbarung des Johannes hat die Kirche geheimnisvoll Maria und sich selbst beschreiben gesehen. Es heißt dort: „Dann erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt. Sie war schwanger und schrie vor Schmerz in ihren Geburtswehen. ... Der Drache stand vor der Frau, die gebären sollte; er wollte ihr Kind verschlingen, sobald es geboren war. Und sie gebar ein Kind, einen Sohn, der über alle Völker mit eisernem Zepter herrschen wird. Und ihr Kind wurde zu Gott und zu seinem Thron entrückt“ (Offb 12,1-5). Das 12. Kapitel der Offenbarung gilt zugleich Maria und der Kirche. Johannes beschreibt in der ihm eigenen Art Besonderheiten der einen Frau, die auch der anderen zukommen: Die Kirche ist wie Maria Mutter. Die Kirche gebiert durch Predigt und Taufe Kinder zum neuen und unsterblichen Leben. Und sie ist wie Maria auch Jungfrau, da sie das Treuwort, das sie dem Bräutigam Christus gegeben hat, unversehrt und rein bewahrt. Die Kirche tut es in der Nachahmung Mariens in einem unversehrten Glauben, einer festen Hoffnung und einer aufrichtigen Liebe. Während aber die Kirche in Maria schon zur Vollkommenheit gelangt ist, in der sie ohne Makel und Runzel ist, bemühen sich die Gläubigen noch, die Sünde zu besiegen, dem Drachen zu entkommen und in der Heiligkeit zu wachsen (vgl. LG 64). Dies sind Worte des II. Vatikanischen Konzil in der Konstitution *Lumen Gentium*.

Papst Paul VI. hat Maria den Titel gegeben „Mutter der Kirche“. Dieser will die geistliche Mutterschaft Mariens gegenüber allen Gläubigen bekräftigen. Um diesen Begriff besser zu verstehen ist es gut, an unsere natürlichen Mütter zu denken. Ihnen ist es eigen, dass ihnen nicht nur das äußerliche Wohlergehen der Kinder ein Anliegen ist. Es zeichnet sie auch Sorge und Mitleben mit dem inneren und geistlichen Wachstum der Ihren aus. Sie spüren mehr als andere, was in der Seele der Kinder vorgeht, was dort die Freuden sind und was bedrückend ist. „Mutter“ hat immer mit „Geburt“ zu tun. Mutter wird man durch Geburt. Die Aufgabe Mariens als Mutter der Kirche könnten wir beschreiben als ein Mitwirken bei der Geburt des göttlichen Lebens in den Gliedern der Kirche. Dies geschieht dabei so, wie es an ihr selbst deutlich geworden ist. Sie hat bei der Verkündigung gesprochen: „Ich bin die Magd des Herrn“ (Lk 1,38). Ihre Mitwirkung will Annahme und Zustimmung zum Willen Gottes in den Herzen der Menschen hervorbringen. Auf dieser Ebene vollzieht sich ihr Mitwirken am der Erlösung des Menschen.

Es ist nicht so, dass die Erlösungstat Christi unvollständig geblieben wäre und nicht ausgereicht hätte, so dass es noch des Tuns der Menschen braucht, um die Erlösung vollkommen zu machen. Das, was Maria, die Heiligen, die Heiligen und jeder Getaufte für

sich und für andere tun kann, vollzieht sich auf der subjektiven Ebene – dort, wo das Ja-Wort gesprochen und die persönlich Entscheidung gefällt wird, ob Christus als Erlöser angenommen wird. Diese Aufgabe ist keine geringe. Denn unter den Gliedern der Kirche gibt es eine geheimnisvolle Verbundenheit, eine Verantwortung und ein Einander-zu-Hilfe-Eilen. Dies sollte für uns alle ein frohmachender Gedanke sein. Der hl. Paulus hat im Brief an die Kolosser geschrieben: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1,24). An den Leiden Christi für das Heil der Menschen fehlt nichts. Aber Gott kann unser Mitwirken und auch Mitleiden wollen, damit das Heil von den Menschen angenommen wird. Möge Maria dies auch für uns bewirken dürfen und sie so unsere Mutter sein.

Wir haben gesehen, welchen Platz Maria in der Heiligen Schrift einnimmt und wie sie dort die Mutter des Herrn genannt wird. Sie war die Eingangspforte für den Sohn Gottes in diese Welt und stand so am Beginn der Erlösung. Der Engel Gabriel, ihre Verwandte Elisabeth und auch die Frau aus dem Volk, die den Leib der Mutter seligpreist, die Christus getragen hat (vgl. Lk 11,27), gehören zu den ersten Marienverehrern. Wir haben gesehen, wie ausgehend von der Heiligen Schrift und angeregt durch das erste Menschenpaar eine Parallele zu Christus und Maria entdeckt wurde als dem neuen Adam und der neuen Eva und wie so in der Theologie die Lehre über Maria entfaltet wurde. Wir haben gesehen, wie Maria als die „Gottesmutter“ ganz im Dienste des Schutzes des Geheimnisses Christi bleibt, damit in ihm Gottheit und Menschheit gewahrt bleiben. Die Kirche feiert das Hochfest der Gottesmutter Mariens jeweils am 1. Januar und erinnert sich an das Konzil von Ephesus im Jahr 431, auf dem dieser Glaubenssatz feierlich verkündet wurde. Wir haben gesehen, wie Maria als Jungfrau als das Indiz für die Herkunft des Sohnes von Gott gesehen wurde und wie ihre immerwährende Jungfräulichkeit nicht aufhört, ein Hinweis auf Gott zu sein. Ihre immerwährende Jungfräulichkeit hat das Hochfest der Verkündigung des Herrn am 25. März zum Thema. Wir haben gesehen, wie Maria als unbefleckt Empfangene im Blick auf ihre Stellung in der Heilsgeschichte bereits „vorerlöst“ wurde und so das untrügliche Zeichen dafür ist, dass Gott seine Erlösung den Menschen zu allen Zeiten – ob sie nun vor oder viele Jahre und Jahrhunderte nach Christus gelebt haben – zuwenden kann. Der Unbefleckt Empfangenen und Vorerlösten gedenkt die Kirche am 8. Dezember. Und wir haben gesehen, dass die Begnadete und die Vollerlöste auch nach dem Tod ganz bei Christus ist und so bereits die Hoffnung für den Leib und die Seele des Menschen verkörpert. Das marianische Hochfest am 25. August erinnert daran. So entsprechen den 4 marianischen Dogmen in der Lehre der Kirche die 4 marianischen Hochfest im Laufe des Kirchenjahres. Und schließlich haben wir gesehen, wie Maria die Mutter der Kirche und der Glaubenden ist, deren Sorge es ist, dass Christus in den Herzen der Menschen geboren wird. Lassen wir sie das, was sie dem Sohn Gottes sein durfte, nämlich Eingangspforte in diese Welt und Mutter, der das irdische Leben anvertraut war, auch in unserem Leben sein. Möge sie mitwirken dürfen, dass Christus in uns geboren wird und aufs neue einen Weg in diese Welt findet und möge sie erfahren dürfen, dass wir unser Leben ihrer mütterlichen Sorge anvertrauen.

*P. Burkhard Feuerstein FSO  
Via di Val Cannuta 32 c  
I-00166 Rom, Italien*

## Die „Brüder Jesu“: Hatte Maria mehrere Kinder oder lebte sie stets jungfräulich?

Es handelt sich um ein beliebtes Thema evangelikaler Kritiker der Katholischen Kirche, mit dem diese einen Katholiken gewöhnlich leicht in Verlegenheit bringen, vor allem mit Hinweis auf die „Brüder“ Jesu (sog. Herrenbrüder) im Neuen Testament. Aber auch katholische Theologen wenden sich heute oft gegen ein wörtliches Verständnis der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens. Die Katholische Kirche hält demgegenüber daran fest, dass Maria zeitlebens Jungfrau geblieben ist und folglich außer Jesus keine weiteren Kinder hatte.<sup>1</sup>

Diese Lehre war bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts die gemeinsame Überzeugung fast aller Theologen gewesen. Auch die Reformatoren Luther, Calvin und Zwingli hatten an ihr festgehalten. Die wichtigste Ausnahme war der Laienchrist Helvidius im 4. Jahrhundert, der um 380 die vier biblischen Argumente vorbrachte, die auch heute wieder gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens angeführt werden. Der Kirchenvater Hieronymus hatte diese Argumente in seiner Schrift *Gegen Helvidius* (383) so einleuchtend widerlegt, dass sie erst im 20. Jahrhundert wieder ernsthaft erwogen wurden. Nachdem nämlich der evangelische Theologe Theodor Zahn im Jahre 1900 eine Studie veröffentlicht hatte, in der er sich für die These von der Existenz leiblicher Brüder Jesu aussprach,<sup>2</sup> setzte sich diese Meinung in der evangelischen Theologie weitgehend durch. Auf katholischer Seite hat 1967 Josef Blinzler den Standpunkt, dass Maria keine weiteren Kinder hatte, in einer sehr gelehrten Monographie verteidigt.<sup>3</sup> Dabei konnte er noch schreiben, dass kein einziger katholischer Theologe die Brüder und Schwestern Jesu für leibliche Geschwister hielt, abgesehen von solchen Theologen, die ihre Verbindung mit der Kirche gelöst haben.<sup>4</sup> Das änderte sich 1975, als der katholische Theologe Lorenz Oberlinner und ein Jahr später der katholische Exeget Rudolf Pesch sich für die These von leiblichen Brüdern Jesu aussprachen. In der Folge stellten sich immer mehr katholische Theologen auf den Standpunkt, die Jungfräulichkeit Mariens sei überhaupt nur symbolisch zu verstehen. 1987 kam es dann aber zu einer schärferen Grenzziehung gegenüber solchen Versuchen, indem der katholischen Theologieprofessorin Uta Ranke-Heinemann die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen wurde, weil sie unter anderem die Jungfrauengeburt als biologische Wirklichkeit ablehnte. Meines Erachtens spricht die Schrift klar

dafür, dass Maria immer Jungfrau blieb und dass folglich Jesus ihr einziger Sohn war. Dies möchte ich im Folgenden begründen, indem ich die Argumente pro und contra durchgehe.

### Argumente gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens und ihre Widerlegung

**1. Argument.** Mt 1,18 heißt es von Maria und Josef: „Bevor sie zusammenkamen“ sei Maria bereits schwanger gewesen. In der Wendung „bevor sie zusammenkamen“ ist angedeutet, dass es ein geschlechtliches Zusammenkommen von Josef und Maria gegeben hat.

Selbst, wenn das „Zusammenkommen“ hier geschlechtlich gemeint sein sollte (was nicht ganz klar ist, es könnte auch die Heirat gemeint sein), so würde der Satz doch nichts darüber aussagen, ob Maria und Josef tatsächlich geschlechtlich zusammengekommen sind. Der Satz ist so zu verstehen wie der Satz: „Bevor er frühstückte, reiste er ab“, der nur aussagt, dass die Abreise unerwarteterweise schon vor dem geplanten Frühstück stattfand (ob dann nach der Abreise noch ein wirkliches Frühstück stattfinden konnte oder ob es ganz ausfallen musste, bleibt offen). Weil die griechische Satzkonstruktion (πριν η plus Infinitiv) hier kaum anders verstanden werden kann, wird dieses Argument in der wissenschaftlichen Bibelauslegung meines Wissens auch nicht verwendet. Es ist das schwächste aller Argumente gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens.

**2. Argument.** Matthäus schreibt am Ende seines Berichtes über Jesu Geburt, Josef habe Maria nicht „erkannt“, d. h. habe mit ihr keinen Geschlechtsverkehr gehabt, „bis“ Jesus geboren wurde (Mt 1,25). In dem Wort „bis“ findet man angedeutet, dass Josef und Maria „nach“ Jesu Geburt miteinander geschlechtlich verkehrt haben.

Zunächst: Aus einer Aussage darüber, was „bis“ zu einem bestimmten Zeitpunkt geschah, kann man nicht ohne weiteres folgern, was „danach“ geschah. Wenn z. B. Jesus Mt 28,20 sagt: „Ich bleibe bei euch alle Tage *bis* zur Vollendung der Welt“, so wollte er damit nicht andeuten, dass er seine Jünger *nach* Vollendung der Welt verlassen werde. Der Zusammenhang zeigt zudem deutlich, dass Matthäus mit dem Satz Mt 1,25 etwas ganz anderes im Sinn hatte, als uns über das Eheleben von Maria und Josef nach Jesu Geburt zu informieren. Er zitiert zwei Verse zuvor die Verheißung Jesajas:

„Siehe die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben“ (Mt 1,23 = Zitat aus Jes 7,14).

Hier wird also die Verheißung der Jungfrauengeburt mit der Verheißung der Namengebung gekoppelt. Genau entsprechend berichtet Matthäus zwei Verse später über die Erfüllung dieser Prophezeiung:

„Und er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar. Und er gab ihm den Namen Jesus.“ (Mt 1,25).

So ist klar, was Matthäus mit dem uns interessierenden Vers 25 bezweckt: Er berichtet über die getreue Erfüllung der Jesa-

<sup>1</sup> So heißt es im Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahre 1993, dass Maria „stets wirklich Jungfrau geblieben ist“ (Nr. 499), und zu den in der Schrift erwähnten Brüdern und Schwestern Jesu heißt es (ebd. Nr. 500): „Die Kirche hat diese Stellen immer in dem Sinn verstanden, dass sie nicht weitere Kinder der Jungfrau Maria betreffen. In der Tat sind Jakobus und Josef, die als ‚Brüder Jesu‘ bezeichnet werden (Mt 13,55), die Söhne einer Maria, welche Jüngerin Jesu war und bezeichnenderweise ‚die andere Maria‘ genannt wird (Mt 28,1). Gemäß einer bekannten Ausdrucksweise des Alten Testaments handelt es sich dabei um nahe Verwandte Jesu“ (vgl. auch das Kompendium zum Katechismus aus dem Jahre 2005, Nr. 99).

<sup>2</sup> Theodor Zahn, *Brüder und Vettern Jesu*, in: *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, Band IV, Leipzig, 1900, S. 225-364.

<sup>3</sup> Grundlegend vor allem: Josef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart, 1967.

<sup>4</sup> Ebd. S. 11-12.

ja-Verheißung, die er offenbar so verstanden hat, dass die Mutter des Messias nicht nur als Jungfrau *empfangen*, sondern auch als Jungfrau *gebären* sollte. So will Matthäus mit dem „bis“ sagen: Maria war, wie verheißend, nicht nur bei der Empfängnis, sondern auch bei Jesu Geburt noch Jungfrau. Die Frage, ob sie auch nach der Geburt Jungfrau blieb, liegt dann gar nicht mehr im Blickfeld des Matthäus, weil sie auch nicht mehr im Blickfeld der Prophezeiung lag.<sup>5</sup>

**3. Argument.** „Und sie (Maria) gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen“ (Lk 2,7). Jesus wird hier als „Erstgeborener“ bezeichnet, also hatte Maria noch weitere Kinder.

Nach 2 Mose 13,2 sollte die „Erstgeburt“ der Israeliten Gottes heiliges Eigentum sein. Daher galt der Titel „Erstgeborener“ als religiöser und gesetzlicher Vorzugstitel, mit dem besondere Vorrechte („Erstgeburtsrecht“) und auch Pflichten verbunden waren (vergleiche 1 Mose 25,33; 5 Mose 21,15-17; Lk 2,22-23).

Dass auch der *einzig* Sohn im Sinne des alttestamentlichen Gesetzes ein „Erstgeborener“ ist, kann nicht bezweifelt werden, denn gemäß 2 Mose 13,2 wird die Erstgeburt definiert als das „den Mutterschoß öffnet“, d. h. das zuerst Geborene, unabhängig davon, ob noch weitere Geburten folgen oder nicht. Lukas selber weist auf diese Definition hin (Lk 2,23). Laut Gesetz gilt also jeder einziggeborene Sohn als „Erstgeborener“. Auch wenn Jesus keine nachgeborenen Brüder hatte, konnte demnach Lukas mit Recht Jesus als Mariens „Erstgeborenen“ bezeichnen.<sup>6</sup>

Warum aber benutzte Lukas einen solchen möglicherweise doppeldeutigen Ausdruck, warum sagt er nicht eindeutig, Jesus sei der „Einziggeborene“ Sohn Mariens gewesen? Der Grund war offenbar einfach der, dass Lukas ein wenig später über Jesu Erstgeburtsweihe berichten wollte (Lk 2,22-24).

**4. Argument.** Jesus hatte nach der Schrift Brüder und Schwestern. Vier dieser so genannten „Herrenbrüder“ werden in Mt 13,55 und Mk 6,3 namentlich genannt und heißen

1. Jakobus,
2. Josef (bei Mk: Joses),<sup>7</sup>
3. Simon, und
4. Judas.

Auch dieses Argument ist nicht stichhaltig. Um zunächst die *Möglichkeit* einzusehen, dass diese Brüder und Schwestern Jesu entferntere Verwandte Jesu gewesen sein können, muss man wissen, dass es in der Sprache des Alten Testaments (Hebräisch) und ebenso in der Sprache Jesu (Aramäisch) für Verwandtschaftsbezeichnungen wie „Vetter“, „Neffe“ usw. kein eigenes Wort gab: Man bezeichnete alle möglichen Verwandten kurz als „Brüder“ und „Schwestern“. Dies kann man im Alten Testament durch zahlreiche Beispiele belegen. Beispielsweise war Lot nach 1 Mose 11,27 der *Neffe* Abrahams. Trotzdem redete ihn Abraham als „Bruder“ an (1 Mose 14,16). Ein zweites Beispiel ist 1 Chr 23,21-22:

„Die Söhne Machlis waren Eleasar und Kisch. Eleasar ... hatte nur Töchter, und diese heirateten die Söhne des Kisch, ihre Brüder“.

Wie aus dem Zitat hervorgeht, waren die Söhne des Kisch in Wirklichkeit *Vettern* der Töchter des Eleasar. Nun ist die Sprache des Neuen Testaments Griechisch. Wir müssen also fragen, ob auch im Griechischen für nahe Verwandte die Bezeichnungen „Brüder“ und „Schwestern“ in Frage kommen. Dies ist zwar im Normalfall zu verneinen, denn es gibt im Griechischen für solche Verwandte exakte Bezeichnungen. Doch für *jüdisch geprägte griechische Texte* (z. B. Übersetzungen) gilt dasselbe wie für hebräische und aramäische. Ein Beleg hierfür ist die vorchristliche griechische Übersetzung des Alten Testaments, wo – ebenso wie im Original – in 1 Mose 14,16 und 2 Chr 23,21-22 das Wort „Bruder“ für Neffe bzw. für Vetter steht. Somit ist die Möglichkeit, dass es sich bei den „Brüdern“ und „Schwestern“ Jesu im Neuen Testament um Vettern und Basen gehandelt haben könnte, tatsächlich gegeben. Darüber hinaus muss man bedenken, dass Josef, der Nährvater Jesu, zur Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu wahrscheinlich nicht mehr am Leben war (was man aus Schriftstellen wie Mk 3,31-35; Joh 2,1-12; Joh 19,25-27; Apg 1,13-14 folgern kann), so dass sich die Witwe Maria wahrscheinlich dem Haushalt und der Familie eines nahen Verwandten angeschossen haben wird. Jesus wäre dann zusammen mit den Kindern dieser Gastfamilie aufgewachsen, die dann von den Leuten beständig als Jesu „Brüder“ und „Schwestern“ bezeichnet wurden, und zwar, falls Jesus keine leiblichen Brüder und Schwestern hatte, in einem exklusiven Sinn.

Man braucht nun aber nicht bei der Zurückweisung des Arguments stehen zu bleiben, sondern kann positiv aus der Schrift darlegen, dass die „Brüder“ und „Schwestern“ Jesu keine leiblichen Geschwister Jesu waren:

#### **Schriftbeweis für die Tatsache, dass die Jesus keine leiblichen Geschwister hatte**

Zunächst gibt es ein entscheidendes Argument dafür, dass wenigstens zwei der namentlich bekannten Brüder keine leiblichen Brüder Jesu waren: Jakobus und Josef (= Joses). Unter den Zeugen der Kreuzigung Jesu wird nämlich in Mt 27,56 und Mk 15,40, eine Frau namens „Maria, die Mutter des Jakobus (bei Mk: Jakobus des Kleinen) und des Josef (bei Mk: des Joses)“ erwähnt, und es lässt sich zweierlei zeigen:

1. Diese Maria ist die Mutter der zwei „Brüder“ Jesu mit Namen Jakobus und Joses/Josef.
2. Diese Maria ist aber nicht die Mutter Jesu.

Zu 1. Ein aufmerksamer Leser, der das Matthäusevangelium bis Mt 27,56 gelesen hat und hier auf „Maria, die Mutter des Ja-

<sup>5</sup> Der hier vorliegende Sachverhalt lässt sich durch folgende Parallele erläutern. Angenommen, ein Prophet begegnet einem Bettler und verkündet: „Du wirst Millionär werden, ohne dafür arbeiten zu müssen“. Nachdem dies eingetroffen ist (beispielsweise durch einen Lottogewinn), könnte man in einem Bericht darüber folgendes sagen: „Es geschah so, wie der Prophet gesagt hatte: Der Bettler blieb untätig, bis er im Lotto gewann“. Wer so berichtet, will sicher nicht andeuten, dass der ehemalige Bettler, nachdem er nun zu Geld gekommen war, seine Untätigkeit aufgab und anfang zu arbeiten; es ist mit der Berichterstattung vereinbar, dass er immerwährend untätig blieb. Die Aussage zieht nur den Zeitraum bis zum Geldgewinn des Bettlers in Betracht, d. h. bis zum Schlusspunkt der Prophezeiung, und will bestätigen, dass sie eingetroffen ist. Genauso betont Matthäus in Mt 1,25, dass Maria gemäß der Verheißung Jesajas bei der Geburt Jesu noch Jungfrau war und insofern „bis“ zur Geburt keinen Verkehr mit Josef hatte, ohne damit irgendetwas über das „danach“ aussagen zu wollen.

<sup>6</sup> Josef Blinzler hat noch auf einen klaren Beleg hingewiesen, dass ein Einziggeborener im Judentum als Erstgeborener bezeichnet werden konnte: Auf einem jüdischen Grabstein einer jungen Frau fand man die Aufschrift: „Bei den Geburtswehen meines erstgeborenen Kindes führte mich das Schicksal an das Ende meines Lebens“ (Blinzler, Die Brüder und Schwestern Jesu, S. 57).

<sup>7</sup> „Joses“ ist eine seltene Nebenform des Namens „Josef“, wahrscheinlich ein Kosenamen.

kobus und Josef“ stößt, fragt sich unwillkürlich, ob zuvor schon im Evangelium von „Jakobus und Josef“ die Rede war. Wenn er zurückblättert, findet er tatsächlich eine (und nur *eine einzige*) Stelle, wo diese Namen auftauchen, und zwar in genau derselben Reihenfolge. Diese Stelle ist Mt 13,55, wo die ersten beiden Brüder Jesu „Jakobus und Josef“ heißen. Man wird also zu dem Schluss kommen, dass es sich Mt 13,55 und Mt 27,56 um dieselben Personen handelt, so dass folglich „Maria, die Mutter des Jakobus und Josef“ aus Mt 27,56 die Mutter zweier Brüder Jesu ist. Ebenso ergeht es dem Leser des Markusevangeliums, der Mk 15,40 auf „Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und Joses“ stößt, und dann beim Zurückblättern auf Mk 6,3 kommt, wo sie die ersten zwei Brüder Jesu so heißen. Die Schlussfolgerung, dass Jakobus und Joses in Mk 6,3 mit den gleichnamigen Personen in Mk 15,40 identisch sind, wird noch zwingender, wenn man beachtet, dass „Joses“ eine ausgesprochen seltene Nebenform des Namens Josef war, die im ganzen Neuen Testament nur in Mk 6,3 und Mk 15,40 vorkommt. Somit können wir schließen: *Die in Mt 27,56 und Mk 15,40 als Zeugin der Kreuzigung aufgeführte Maria ist die Mutter der Brüder Jesu mit Namen Jakobus und Josef/Joses.*

Zu 2. Diese Maria kann aber nicht Maria, die Mutter Jesu sein. Zwar war Jesu Mutter nach Joh 19,25 ebenfalls bei der Kreuzigung Jesu anwesend. Doch was die Gleichsetzung unmöglich macht, ist ganz einfach *die Bezeichnung* „Maria, Mutter des Jakobus und Josef bzw. Joses“. Denn wenn es darum geht, eine Person durch Angabe ihrer Angehörigen zu kennzeichnen, so nimmt man zu diesem Zweck natürlich stets die *berühmtesten* Angehörigen (es sei denn, man hätte einen besonderen Grund, dies nicht zu tun). Nun hatte Jesu Mutter keinen berühmteren Angehörigen als Jesus. Was hätte also einen Evangelisten bewegen können, sie als Verwandte des Jakobus und Joses zu bezeichnen? Jakobus und Joses spielten im Kreuzigungsgeschehen überhaupt keine Rolle: Ihre Erwähnung dient also hier allein der Personenkennzeichnung. Auch sonst ist kein plausibler Grund für eine Vermeidung der Kennzeichnung der Mutter Jesu durch Jesus zu erkennen: Sie wird sonst immer „Mutter Jesu“ oder „seine Mutter“ genannt, auch am Kreuz (Joh 19,25) und nach der Kreuzigung (Apg 1,14). Dazu kommt noch, dass Matthäus, der bei der Kreuzigung in Mt 27,56 „Maria, die Mutter des Jakobus und Josef“ zusammen mit „Maria aus Magdala“ aufführt, diese beiden Marien einige Verse später bei der Grablebung und beim Besuch des leeren Grabes als „Maria Magdalena und die andere Maria“ zusammenfasst (Mt 27,61 und 28,1). Eine so blasse Bezeichnung wie „die andere Maria“ für die Mutter Jesu dürfte nun völlig ausgeschlossen sein. Wäre Jesu Mutter gemeint, so hätte der Evangelist sie sicher als solche bezeichnet und zudem *vor* Maria Magdalena erwähnt. Es kann sich also nicht um Jesu Mutter handeln.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Dies lässt sich noch durch zwei weitere Gründe untermauern: Erstens gehörte Maria, die Mutter des Jakobus und Josef/Joses zu den Frauen, die Jesus, „als er noch in Galiläa war, nachfolgten und ihm dienten“ (Mk 15,41). Maria, die Mutter Jesu scheint dagegen nicht zu Jesu ständigen Begleitern gehört zu haben (vgl. Mk 3,31-35). Zweitens war Jesu Mutter nach dem Zeugnis des Johannes zwar ebenfalls bei der Kreuzigung anwesend, aber sie stand so nahe beim Kreuz, dass Jesus mit ihr reden konnte (Joh 19,25-27), während von Maria, der Mutter des Jakobus und Joses gesagt wird, dass sie „von ferne“ zuschaute (Mt 27,55; Mk 15,40).

Somit waren Jakobus und Josef/Joses keine Söhne Mariens, der Mutter Jesu, d. h. sie waren keine leiblichen Brüder Jesu mütterlicherseits. Können sie dann seine Halbbrüder väterlicherseits sein, also Söhne Josefs aus einer früheren Ehe, wie es teilweise in der ostkirchlichen Tradition angenommen wurde? Das wäre nun eine absurde Annahme. Denn da Maria, die Mutter der Brüder Jesu bei der Kreuzigung Jesu noch am Leben war (sie war ebenso wie Maria, die Mutter Jesu, eine Augenzeugin der Kreuzigung), müsste Josef unter dieser Annahme entweder mit den beiden Frauen zugleich verheiratet gewesen sein oder er müsste die eine aus der Ehe entlassen und zu ihren Lebzeiten die andere geheiratet haben. Beides hätte wohl im Neuen Testament Spuren hinterlassen, und Josef wäre nicht so gerühmt worden wie in Mt 1,12.

Damit ist insgesamt klar, dass Jakobus und Josef/Joses keine leiblichen Brüder Jesu waren, weil sie weder Jesu Mutter als Mutter, noch Josef als Vater hatten. Wie ist es aber nun mit den anderen beiden namentlich bekannten „Brüdern“ Jesu, mit Simon und Judas? Dass weder diese noch eventuelle andere, nicht namentlich genannte „Brüder und Schwestern“ Jesu leibliche Geschwister des Herrn gewesen sein können, kann man nun leicht einsehen. Als Jesus in seiner Heimatstadt predigte, riefen die Leute: „Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns? Heißt nicht seine Mutter Maria und (heißen nicht) seine Brüder Jakobus und Josef und Simon und Judas? Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns?“ (Mt 13,55, vgl. Mk 6,3). Die Nazarener zählen hier voll ungläubigen Erstaunens über den Ruhm Jesu offenbar seine *allernächsten* Verwandten auf, beginnend dem „Zimmermann“, den sie für seinen Vater hielten, und seiner Mutter Maria. Nach der Aufzählung von Vater und Mutter müsste man unmittelbar die leiblichen Geschwister erwarten, falls es solche gab. Nun kommen aber nach Vater und Mutter in der Aufzählung sofort Jakobus und Josef, von denen wir nach den obigen Ausführungen wissen, dass es nichtleibliche „Brüder“ Jesu waren. Es widerspräche nun jeglicher Logik, wenn *nach* der Nennung dieser zwei entfernteren Verwandten noch leibliche Geschwister Jesu genannt würden. So kann man schließen: Waren die erstgenannten „Brüder“ Jakobus und Josef keine leiblichen Geschwister Jesu, so waren erst recht auch die letztgenannten „Brüder“ Simon und Judas keine solchen. Und man darf weiter folgern: *Also hatte er überhaupt keine leiblichen Geschwister.*

Ein *zweites* beachtliches Argument dafür, dass Maria außer Jesus keine Kinder hatte, ist Joh 19,25-27: Der sterbende Jesus übergibt Maria seinem „Lieblingsjünger“ (womit wahrscheinlich Johannes gemeint ist) zur Obhut. „Und von jener Stunde an“, so lesen wir, „nahm sie der Jünger zu sich“. Hätte Maria noch leibliche Söhne gehabt, so hätten diese aber das Recht und die Pflicht gehabt, für die Mutter Jesu zu sorgen, und Jesus hätte sie nicht dem Johannes übergeben können, ohne die leiblichen Brüder zu brüskieren. Schlimmer noch: Jesus hätte seinen leiblichen Brüdern geradezu das Recht abgesprochen, in Maria weiterhin ihre Mutter zu sehen.<sup>9</sup>

Denn Jesus sagt an dieser Stelle nicht nur zu Johannes, dass er Maria als seine Mutter ansehen soll, sondern auch umgekehrt

<sup>9</sup> Darauf hat zu Recht Josef Blinzler hingewiesen (*Die Brüder und Schwestern Jesu* S. 70).

zu Maria: „Siehe, *dein* Sohn“, und in wörtlicher Übersetzung aus dem Griechischen „Siehe, *der* Sohn dein“ (mit Artikel).<sup>10</sup> Der Artikel deutet an, dass Johannes nach Jesu Tod der *alleinige* Sohn Mariens sein sollte. Entweder hatte also Jesus keine leiblichen Brüder oder diese sollten von nun an ihre Verbindung zu Maria als aufgelöst betrachten. Diejenigen, die leibliche Brüder Jesu annehmen, sollten sich daher überlegen, ob es einen Grund für eine so harte Maßnahme Jesu gegen seine leiblichen Brüder geben konnte. Theodor Zahn meinte, den Grund benennen zu können: Weil seine Brüder nicht an ihn glaubten (Joh 7,5), musste Jesus seine Mutter dem Johannes anvertrauen. Aber so tief kann der Unglaube der Brüder Jesu nicht gewesen sein, denn wir sehen sie gleich nach Jesu Auferstehung in den Reihen der Gläubigen (Apg 1,14). Der einzig plausible Grund für diese letzte Verfügung Jesu betreffs seiner Mutter scheint also der zu sein, dass er sie als allein stehende Witwe zurückließ.

### Exkurs über den Vater der „Brüder“ Jesu

Es ergeben sich nun interessante weitere Einzelheiten über die Familienverhältnisse der „Brüder Jesu“, wenn wir die Aussagen des Johannesevangelium über die Frauen unter dem Kreuz heranziehen und diese mit den Aussagen von Markus und Matthäus vergleichen. Matthäus und Markus erwähnen (in Mt 27,55f und Mk 15,40) unter den Zeugen der Kreuzigung zwei Frauen namens Maria:

- Maria von Magdala und
- Maria, die Mutter zweier Brüder Jesu (Jakobus und Josef/Joses)

Johannes erwähnt (nach der wahrscheinlichsten Deutung) drei Frauen (in Joh 19,25):

- Maria, die Mutter Jesu,
- „die Schwester seiner Mutter, Maria, die [Frau] des Klopas“,<sup>11</sup> und
- Maria von Magdala.

Da nun der Bericht des Johannesevangeliums auf einen unmittelbaren Augenzeugen der Kreuzigung zurückgeht (Joh 19, 35), ist es wahrscheinlich, dass die beiden von Markus und Matthäus erwähnten Frauen (die sicher in der Urkirche eine wichtige Rolle spielten) hier ebenfalls erwähnt werden, insbesondere sollte dann also „Maria, die Mutter des Jakobus und Josef/Joses“ eine der drei von Johannes erwähnten Frauen namens Maria sein. Wie wir gesehen haben, kann aber „Maria, die Mutter des Jakobus und Josef/Joses“ nicht die Mutter Jesu sein und natürlich ist sie auch nicht mit Maria von Magdala identisch (da sie von dieser bei Markus und Matthäus unterschieden

wird). Dann bleibt aber nur übrig, dass sie mit „Maria, die Schwester seiner Mutter und die Frau des Klopas“ gleichgesetzt werden muss. Dazu passt, dass diese Maria mit Jesu Mutter verwandt war, da sie als deren „Schwester“ bezeichnet wird (was hier wahrscheinlich „Verwandte“ im weiteren Sinn heißt, weil ja leibliche Schwestern wohl kaum beide Maria heißen können). Denn von „Maria, der Mutter des Jakobus und Josef/Joses“ wissen wir ja ebenfalls, dass sie als Mutter von „Brüdern“ (nahen Verwandten) Jesu ebenfalls mit Maria verwandt sein muss. Ist also diese Kombination richtig, so folgt, dass der Vater der „Brüder“ Jesu wahrscheinlich *Klopas* hieß.

Eine wichtige Stütze erhält diese Schlussfolgerung aus einer nachbiblischen Quelle: den *Erinnerungen* des Hegesipp (um 180 n. Chr.), aus denen in der Kirchengeschichte des Eusebius Fragmente erhalten sind. Dort wird bezeugt, dass der Herrenbruder Jakobus der erste Bischof von Jerusalem war, und dass ihm Simon, der Sohn des Klopas nachfolgte. Wörtlich heißt es:

„Nachdem Jakobus der Gerechte ... als Märtyrer gestorben war, ... wird wiederum Symeon, ... der Sohn des Klopas, zum Bischof eingesetzt. Alle schlugen ihn vor, *weil er ein zweiter Vetter des Herrn war*.<sup>12</sup>

Damit erklärt Hegesipp auch den Herrenbruder Jakobus zum „Vetter“ des Herrn, denn wenn Symeon der „zweite“ Vetter war, muss es einen ersten geben, und dieser ist dem Zusammenhang nach Jakobus. Diese Stelle wird von einigen Übersetzern um ihre Beweiskraft gebracht, indem „zweiter Vetter“ gestrichen wird; stattdessen liest man, dass Symeon zum „zweiten Bischof“ gemacht wurde. Es handelt sich um ein sprachlich kaum mögliches Verständnis des griechischen Textes, und das hartnäckige Beharren vieler Übersetzer auf diesem Verständnis seit Theodor Zahn ist wohl darauf zurückzuführen, dass sie Jakobus für einen Vollbruder Jesu halten und ein entgegenstehendes Zeugnis des Hegesipp nicht akzeptieren wollen (siehe dazu Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* S. 105-108). Da Hegesipp mit Jakobus und Symeon (= Simon) hier offenbar die im Neuen Testament genannten Herrenbrüder meint, ist hier also bezeugt, dass (1) Klopas der Vater des Herrenbruders Simon war,<sup>13</sup> und (2) Jakobus ebenso wie Simon ein Vetter des Herrn (ob der Vater des Jakobus ebenfalls Klopas war, bleibt allerdings unklar).

Daneben gibt es nun aber noch eine andere Argumentation, die auf einen Mann namens Alphäus als Vater von „Brüdern“ Jesu schließen lässt. Nach den Apostel-Listen Apg 1,16 (ähnlich Lk 6,14-16) gehörten nämlich zu den zwölf Aposteln: „Jakobus [Sohn] des Alphäus und Simon der Zelot und Judas des Jakobus“. Demnach gab es drei Apostel mit Namen Jakobus, Simon und Judas, welche dieselben Namen haben und in derselben Reihenfolge genannt werden wie drei der vier namentlich bekannten Brüder Jesu in Mt 13,55. Waren es diese Brüder? Dafür spricht neben der Namensgleichheit, dass die drei Apostel hier anscheinend als untereinander verwandt beschrieben werden,<sup>14</sup> und dass wir über diese drei Apostel fast gar kei-

<sup>10</sup> Hätte Jesus seinen Jünger Johannes nur in die Schar der Söhne Mariens einreihen wollen, so hätte er sagen müssen „siehe, *ein* Sohn von dir“, was im Griechischen einfach durch Weglassen des Artikels gesagt werden kann.

<sup>11</sup> Man streitet darüber, ob die „Schwester seiner Mutter“ und „Maria, die Frau des Klopas“ hier ein oder zwei Personen sind. Dafür, dass von einer Person die Rede ist, sprechen vor allem zwei Gründe:

a) Johannes setzt zwischen die Bezeichnungen hier kein „und“, was er sonst bei Aufzählungen immer tut, auch dort, wo es nicht notwendig wäre (wie etwa in Joh 2,12 und 21,2).

b) Wäre von zwei Personen die Rede, so wäre „Maria, die Frau des Klopas“ eine Person, deren Bezug zu Jesus ungenannt bliebe, so dass der nicht eingeweihte Leser damit nichts anfangen könnte.

<sup>12</sup> Eusebius, *Kirchengeschichte* VI, 22, 4.

<sup>13</sup> Nach Hegesipp war dieser Klopas außerdem ein Bruder Josefs, des Nährvaters Jesu.

<sup>14</sup> „Judas des Jakobus“ könnte entweder „Judas, Sohn des Jakobus“ oder „Judas, Bruder des Jakobus“ bedeuten, wobei mit Jakobus hier naheliegenderweise der Alphäussohn Jakobus gemeint ist, weil dieser ja gerade eben genannt war. Wahrscheinlich ist „Bruder des Jakobus“ gemeint, weil sonst Va-

ne Nachrichten hätten, wenn wir sie nicht mit den Herrenbrüdern gleichen Namens gleichsetzen.<sup>15</sup> Die früher oft übliche These von der Gleichsetzung von Brüdern Jesu mit Aposteln ist allerdings nicht ganz unproblematisch und wird darum heute überwiegend (z. B. auch schon von Josef Blinzler) abgelehnt. Aber die Schwierigkeiten werden oft übertrieben und sind meines Erachtens keine vollkommen überzeugende Beweise gegen die Gleichsetzung.<sup>16</sup> Als Vater der Herrenbrüder kommt somit also möglicherweise neben Klopas auch *Alphäus* in Frage.

Könnte man beides vereinbaren? Da die beiden Namen ziemlich ähnlich klingen, könnte es sich um ein und dieselbe Person handeln. Man kann diesbezüglich vier Hypothesen unterscheiden:

1. Nach der *Gleichnamigkeits-Hypothese* handelt es sich tatsächlich um ein und denselben semitischen Namen „Chalpai“ mit hartem „Ch“. Da das Griechische kein hartes „Ch“ kennt, wird dieser Buchstabe entweder weggelassen (so kommt „Aphäus“ zustande) oder er wird zum „K“ und man erhält „Klopas“.

2. Eine andere Möglichkeit wäre die *Wechselnamigkeits-Hypothese*. Wechselnamigkeit besagt, dass jemand zwei verschiedene, aber ähnlich klingende Namen aus verschiedenen Sprachen hat. (z. B. Ludwig-Luzius). Solche Wechselnamigkeit kam bei den Juden der Zeit Jesu häufiger vor, indem diese außer ihrem angestammten semitischen Namen noch einen griechischen, ähnlich klingenden annahmen. So könnte der Jude Chalpai (= Alphäus) zugleich den Namen Kleopatras = Kleophas = Klopas angenommen haben.

3. Davon zu unterscheiden ist die Hypothese der *Doppelnamigkeit*, wonach derselbe Mann zwei semitische Namen hatte: Chalpai (= Alphäus) und Klopas (= Klopas).

4. Schließlich könnte es auch sein, dass es sich um zwei Personen handelt. Dieser Hypothese zufolge wäre Maria, die Mutter der Herrenbrüder zuerst mit Alphäus verheiratet gewesen (wobei aus dieser Ehe Jakobus hervorging) und hätte dann nach dem Tod des Alphäus den Klopas geheiratet (der dann eventuell der Vater anderer Herrenbrüder war; nach Hegesipp stammt ja Simon von Klopas ab).

Endgültige Klarheit ist hier wohl nicht zu gewinnen, wenn keine neuen Quellen entdeckt werden.

## Argumente für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens

Wir haben gesehen, dass keines der gegen die immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens vorgebrachten Argumente stichhaltig ist. Damit ist jedoch noch nicht positiv gezeigt, dass Maria nach Jesu Geburt Jungfrau blieb. Die wichtigsten Argumente, welche die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens *positiv* untermauern, sind nun folgende.

1. Eine Motivation für vollständige Enthaltensamkeit könnte man in der jungfräulichen Empfängnis Jesu sehen. Nimmt man die jungfräuliche Empfängnis Jesu als Tatsache ernst (Mt 1,18-24; Lk 1,26-38), so wird man zugeben, dass dieses Ereignis auf Maria und Josef einen tiefen Eindruck hinterlassen haben muss. Maria war Braut des Heiligen Geistes geworden, der sie „überschattet“ hatte (Lk 1,35). Konnten nach einem solchen Gotteserlebnis noch andere Interessen in ihr aufkommen wie das Verlangen nach ehelichem Verkehr mit Josef? Auch Josef dürfte sich nach der jungfräulichen Empfängnis Jesu gescheut haben, mit Maria wie mit einer gewöhnlichen Ehefrau umzugehen, selbst wenn er dies ursprünglich vorgehabt haben sollte. So wäre also bei Maria und Josef der Entschluss zur ehelichen Enthaltensamkeit psychologisch gut nachvollziehbar.

2. Sodann lassen sich für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens viele „Angemessenheitsgründe“ anführen, unter anderem etwa das folgende: Der Stand, der am meisten angemessen ist für die Aufgabe, Mutter Christi zu sein, d. h. den Sohn Gottes aufzuziehen und auf seinem Weg ins Leben zu begleiten, scheint der Stand der Jungfräulichkeit zu sein, wo keine anderen Interessen Platz haben als Gott allein, wo das Herz „ungeteilt“ und ganz Gott gehört (vgl. 1 Kor 7,32-34). Daher hat Gott Maria wahrscheinlich zu einer jungfräulichen Lebensweise berufen.

3. Gibt es aber, so wird gefragt, kein Schriftwort, aus dem sich die immerwährende Jungfräulichkeit auf direktem Wege und klar erweisen lässt? Früher war die katholische Theologie allgemein davon überzeugt, dass es eine solche Schriftstelle gibt: Mariens Frage an den Engel. Als der Engel ankündigt, sie werde Christus empfangen (Lk 1,26-33) fragt Maria nämlich (Vers 34): „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne“? Diese Frage Mariens hat oft schon Erstaunen ausgelöst. Warum fragt sie nach dem „wie“, und warum sagt sie, dass sie „keinen Mann“ erkenne, da sie doch bereits mit Josef verlobt war (Lk 1,27), so dass die Heirat bald erfolgen musste? Musste sie nicht zunächst einmal davon ausgehen, dass sie das Kind nach ihrer Heirat von Josef empfangen sollte? Der Engel sagt ja nicht: „Du wirst jetzt sofort empfangen“, sondern er benutzt die unbestimmte Zukunftsform „du wirst empfangen“. Die einzige Erklärung scheint hier die Annahme zu sein, dass Maria den Vorsatz gefasst hatte, in ihrer Ehe mit Josef jungfräulich zu bleiben. Wieso war sie dann verlobt? Es sind mehrere Gründe denkbar. Zum Beispiel könnte die Heirat von den Eltern beschlossen worden sein. Vielleicht war die Situation auch so, dass Maria keine Brüder hatte und deshalb nach dem Gesetz einen Verwandten aus der väterlichen Sippe heiraten musste, damit der Erbesitz ihres Vaters nicht auf eine andere Sippe überging (siehe 3 Mose 27,6-11 und 36,6-12). Maria könnte also in aller Stille den Vorsatz zur bleibenden Jungfräulichkeit gefasst haben und dennoch zu der von den Eltern bestimmten oder vom Gesetz vorgeschriebenen Ehe ihre Zustimmung gegeben haben, nachdem sie sich mit Josef auf eine jungfräuliche Ehe geeinigt hatte. Vor diesem Hintergrund würde die Frage Mariens ver-

---

ter und Sohn zugleich Apostel gewesen wären. Zwischen „Jakobus, [Sohn] des Alphäus“ und „Judas des Jakobus“ steht aber noch Simon, und es ist nicht ausgeschlossen, dass die Kennzeichnung „des Jakobus“ sich nicht nur auf Judas, sondern zugleich auch auf Simon beziehen soll. Man könnte die Aufzählung dann also so verstehen: „Jakobus, [Sohn] des Alphäus, Simon der Zelot und Judas [die Brüder bzw. Angehörigen] des Jakobus“. Damit wären die drei Apostel untereinander verwandt.

<sup>15</sup> Die Herrenbrüder waren hingegen bedeutende Persönlichkeiten der Urkirche: Jakobs und Simon waren die ersten beiden Bischöfe von Jerusalem (wie wir von Hegesipp wissen), während von Judas ebenso wie von Jakobus ein neutestamentlicher Brief erhalten ist.

<sup>16</sup> Es sind im Wesentlichen zwei Schwierigkeiten: Erstens werden die Brüder Jesu als anfänglich ungläubig bezeichnet (Joh 7,5). Aber gilt dies nicht auch für die Apostel? – Zweitens werden die Brüder Jesu oft neben den Aposteln erwähnt oder diesen sogar gegenübergestellt (vgl. Mk 3,31-34, Apg 1,13-14 und 1 Kor 9,5). Aber man muss einerseits damit rechnen, dass bei solchen Gegenüberstellungen entweder mit Jüngern bzw. Aposteln nicht der vollständige Apostelkreis gemeint ist (die drei Brüder könnten zu Aposteln ernannt worden sein, ohne dass sie dies von Anfang an ernst nahmen und Jesus tatsächlich begleiteten), und/oder dass zu den Brüdern Jesu ein größerer Kreis von Verwandten Jesu gerechnet wird, von dem der überwiegende Teil den Aposteln gegenübersteht mit Ausnahme der drei zu Aposteln berufenen Brüder, die man hier außer Acht lässt.

ständig. „Wie soll das geschehen“, fragt sie, da sie „keinen Mann“ erkenne, d. h. da sie bisher glaubte, zur jungfräulichen Lebensweise berufen zu sein. So gesehen zeigt die Frage, dass Maria nun eventuell bereit ist, ihren Jungfräulichkeitsvorschlag aufzugeben, falls Gott das wünschen sollte. Aber der Engel antwortet ihr, dass sie unter Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit empfangen sollte. Nun konnte sie sicher sein, dass ihr Vorsatz Gott gefällt. Ist diese Deutung richtig, so spricht alles dafür, dass Maria diesem ihren Vorsatz auch nach Christi Geburt treu geblieben ist, womit dann ihre immerwährende Jungfräulichkeit bewiesen wäre.

Allerdings werden heute auch von vielen katholischen Bibelgelehrten gegen diese Auslegung Bedenken geltend gemacht, die man in zwei Punkten zusammenfassen kann. Man sagt erstens, dass den Juden das Ideal der Jungfräulichkeit fremd war, man zählte vielmehr die Ehe und die Kinderzeugung zu den religiösen Pflichten. Daher könne ein solcher Vorsatz auch bei Maria nicht angenommen werden. Doch wird dabei übersehen, dass nicht alle Schichten des Judentums das Ideal der Jungfräulichkeit ablehnten. Schon im Alten Israel war eine religiös begründete geschlechtliche Enthaltsamkeit durchaus bekannt: Das Volk musste drei Tage vor dem Bundesschluss am Sinai enthaltsam leben (2 Mose 19,14) und der Priester Abimelech verlangte vor dem Essen der heiligen Brote von David und seinen Soldaten Enthaltsamkeit (1 Sam 21,5). Lukas berichtet ferner von einer 84-jährigen jüdischen Witwe namens Hanna, die im Tempel diente und nach siebenjähriger Ehe im Witwenstand verblieben war – offenbar aus Hochschätzung für den jungfräulichen Dienst vor Gott. Mehr noch: Zur Zeit Jesu gab es eine Gruppe im Judentum, deren Angehörige „Essener“ genannt wurden, und die aus religiösem Antrieb ganz auf die

Ehe verzichteten. Dasselbe gilt für eine von Philo von Alexandria beschriebene Gruppe von Juden, die in Ägypten lebten und sich „Therapeuten“ nannten. Darüber hinaus kennen wir gerade in der Verwandtschaft Mariens einen Fall von entschiedener Jungfräulichkeit um des Himmelreichs willen: Johannes der Täufer, Jesu Vorläufer, war mit Maria verwandt (Lk 1,34-36; 57-63) und lebte höchstwahrscheinlich jungfräulich (Lk 1,18), ebenso wie schließlich Jesus selbst (Mt 8,20; Lk 14,26; Mt 19,12). In diesem Umfeld ist es also nicht unmöglich, dass auch Maria das Jungfräulichkeitsideal kannte.<sup>17</sup>

Zweitens wird behauptet, dass sich die Verheißung des Engels auf die Gegenwart bezieht (im Sinne von: „du wirst so gleich schwanger werden“), so dass die Frage Mariens „wie soll das geschehen“ lediglich besagt: „soll ich etwa schon vor der Ehe mit Josef verkehren?“ Doch scheint der Text diese Deutung nicht zu stützen. Denn in der Ankündigung des Engels ist nun einmal keine Zeitbestimmung enthalten. Auch sagt Maria ohne jede Einschränkung: „Ich erkenne keinen Mann“, und nicht, wie man erwarten würde, wenn jene Deutung richtig wäre: „Ich erkenne *noch* keinen Mann“.<sup>18</sup> Sobald man sich daher das Zwiegespräch zwischen Maria und dem Engel als wörtlich so geschehen vorstellt, stößt man bei dem Versuch, die psychologischen Voraussetzungen der Frage Mariens und ihrer kategorischen Aussage „ich erkenne keinen Mann“ zu ergründen, auf die Schwierigkeit, dass eine verlobte Frau, die eine normale Ehe führen wollte, so etwas gar nicht sagen konnte.<sup>19</sup> Man kommt also nicht um die Feststellung herum, dass der Dialog zwischen Maria und dem Engel Lk 1,26-38 tatsächlich den Gedanken nahe legt, dass Maria nicht nur Jungfrau war, sondern auch für immer bleiben wollte und sollte.

*Dr. Ludwig Neidhart  
Haunstetter Str. 165  
86161 Augsburg*

<sup>17</sup> Man vergleiche auch das Eintreten des Juden Paulus für die Jungfräulichkeit in 1 Kor 7. Bemerkenswert ist vor allem Vers 37: „Wer also in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau unberührt zu lassen, handelt richtig“. Hier ist anscheinend von der Bewahrung der Jungfräulichkeit in einer nach außen hin wie eine Ehe geführten Beziehung die Rede, ähnlich wie es im Fall von Maria und Josef gewesen sein könnte.

<sup>18</sup> Im Griechischen heißt es wörtlich: „einen Mann erkenne ich nicht“. Hier hätte Lukas einfach „ουπω“ (noch nicht) statt „ου“ (nicht) schreiben können.

<sup>19</sup> Man entgeht dieser Schwierigkeit nur, wenn man das Gespräch mit dem Engel als von Lukas erfunden betrachtet, also als Stilmittel, mit dem Lukas nichts weiter klarmachen wollte als dass Jesus der von einer Jungfrau emp-

fangene Sohn Gottes war. So gesehen wäre die Frage Mariens bloß eine Überleitung zur Antwort des Engels. Doch gerade auch dann, wenn Lukas den Dialog in den Einzelheiten selbst gestaltet haben sollte, schiene es angemessen, in der Frage Mariens eine Unterstreichung ihres Jungfrau-Seins zu sehen, deren Hintergrund womöglich die Kunde war, dass Jesu Eltern eine jungfräuliche Ehe führen wollten und geführt haben. Denn andernfalls läge nur eine sehr misslungene Überleitung vor, die den Leser ratlos macht. Man sollte daher Lk 1,34 in der Diskussion über die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens nicht so voreilig und unbesehen beiseite legen, wie es heute oft geschieht.

MICHAEL STICKELBROECK

## Wo wirkt der Heilige Geist?

### 1. Einleitende Fragestellung

In unserer postmodernen Kultur, wo sich der Mensch ständig einer selbstgemachten Welt der Technik und einer allmächtigen Welt der Medien ausgesetzt sieht, wo gewisse Medien wie das Fernsehen viele in einer Scheinwelt leben lassen, die sie von sich selbst und von ihrer eigenen Wahrnehmung immer mehr entlastet und sie schließlich zu Voyeuren ihrer eigenen Geschichte macht, in einer solchen Welt gibt es doch so etwas wie eine Sehnsucht nach dem ganz Anderen.

Wir erleben eine Hochkunjunktur esoterischer Praktiken, in der freilich auch eine „Geisterfahrung“ zählt, die man machen kann. Man will dieses ganz Andere, das Ganze im Unterschied zum Einzelnen, das Unbegreifliche im Unterschied zum Begreiflichen, aber man glaubt – in dieser Machbarkeitsreligion – dieses Ziel mit den Methoden der Moderne – durch das „Machen“ erreichen zu können. Man zimmert sich seine eigene Religion zurecht und greift darin nach dem aus, was man das Unbegreifliche nennt.

Dabei meint man, es mit dem Heiligen Geist zu tun zu haben. Dieser soll eine solche Erfahrung der Entgrenzung möglich machen.

Es hat ja im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder Versuche gegeben, den Heiligen Geist als Bewegung von unten nach oben, vom Menschen zu Gott auszugeben und ihn gegen die Bewegung von oben nach unten zu stellen, in der Gott zu uns Menschen kommt. Ohne die Offenbarung Gottes, ohne die Inkarnation, die Fleischwerdung des Sohnes zu beachten, träumt man davon, eine sogenanntes „höheres Bewußtsein“ zu erlangen, eine rein geistige Verbindung mit dem „ganz Anderen“, dem Absoluten oder der Transzendenz. Rein geistig soll dieser Kontakt mit Gott darum sein, weil man nicht den langen Umweg über die Inkarnation, über die Menschheit Christi, über Kirche, Sakramente und über das Amt braucht, um sich so – im Geiste – bis zu den höchsten Höhen der Gottheit emporzuschwingen.

Wir merken schon, daß der Mensch bei diesem Versuch, sich Gottes - ohne die Offenbarung und Menschwerdung - zu bemächtigen, nicht so sehr auf den Heiligen Geist trifft, sondern daß dies letztlich nur des Menschen eigener Geist ist, dem er da begegnet.

Wenn der Heilige Geist aber dort nicht zu finden ist, wo man sich direkt mit Gott verbinden will, ohne auf Christus und seine Kirche zu schauen, so haben wir denn zu fragen, wo er denn tatsächlich wirkt und west und wo wir von ihm ergriffen werden können.

Sollte er in erster Linie etwas zu finden sein in jenen Prozessen, die zu einer völlig anderen Gestalt von Kirche führen wollen, in jenem Phänomen, das seit Jahren von Diözese zu Diözese geistert, immer unter einem verschiedenen Namen, doch mit immer gleichen Motiven und Zielsetzungen? In jenem Prozeß, der einmal unter dem Namen gewisser „Diözesanforen“ wie in Deutschland, dann wieder in „Dialogprozessen“, „gemeinsamen Wegen“ und „Gesprächen“ in den breiten Strom des öffentlichen Bewußtseins tritt? Ist der Heilige Geist etwa der treibende Faktor in all den Gremien, Zirkeln und Foren, oder in jenen ominösen synodalen Prozessen, die eine Veränderung der Kirche herbeiführen sollen.<sup>1</sup> Die Begriffe wären noch die alten: Priester – Eucharistie – Lehramt, aber unterschwellig mit einem ganz anderen Bedeutungsgehalt gefüllt, könnten sie darüber hinwegtäuschen, dass etwas anderes an die Stelle der ursprünglich damit Gemeinten getreten ist. Die veränderte Kirche würde sich – einem depersonalisierenden Zug der Zeit folgend („personality is not, what matters“) – vor allem deswegen größter gesellschaftlicher Akzeptanz und Beliebtheit erfreuen, weil personale Verantwortung nicht mehr wahrgenommen und vollgültige Autorität in ihr faktisch nicht mehr ausgeübt würde. Wäre er nicht eher der erste Bewegter, sollte es je zum Überschritt von der *ecclesia loquans* zur *ecclesia orans* kommen? Die junge Kirche wurde jedenfalls nach ausdauerndem und beständigem Gebet im Abendmahlssaal von oben durch den Heiligen Geist geboren.

<sup>1</sup> Der vormalige Vorsitzende der Ö. Bischofskonferenz, Bischof Weber von Graz, hat am 24. September vor Journalisten in Wien den bedenkenswerten Satz gesprochen: „Ich traue mich zu wetten, daß nach dem Delegiertentag 1988 [„Dialog für Österreich“] die Kirche nicht mehr dieselbe sein wird vorher.“  
Kurier, 26.9.1997.

Also wo ist der Heilige Geist nun eigentlich zu finden?

Von einem heilsgeschichtlichen Konzept her wird man sagen müssen:

Der Heilige Geist wirkt zuallererst in Maria, bei der Empfängnis ihres Sohnes. Er bewirkt die Fleischwerdung Gottes.

Der Heilige Geist wirkt sodann in der Kirche, in ihrer steten jungfräulichen Fruchtbarkeit, für die Maria das Urbild ist.

Nicht zuletzt entfaltet der Heilige Geist sein Leben in der Seele jedes einzelnen Menschen, sofern er im Glauben mit Christus verbunden ist.

## **2. Das Wirken des Geistes in und nach der Christusoffenbarung**

### **2.1. Der Heilige Geist wirkt in Maria**

Gott machte den seit Ewigkeit gefaßten Beschluß zur *Menschwerdung* des Sohnes abhängig von der freien Zustimmung eines Geschöpfes, er wollte aus Maria, der Jungfrau, Mensch werden.

Das Ereignis der Menschwerdung kommt in einzigartiger Weise durch die Überschattung des Heiligen Geistes zustande. Durch sein Wirken empfängt sie das ewige Wort Gottes in ihrem Schoß. Durch ihn wird sie in einem Augenblick Mutter Gottes.

Maria ist die „Braut des Heiligen Geistes“. Dieses Wort ist hier frei von jedem geschlechtlichen Beigeschmack, wie der Mythos ihn gekannt hat, wo sich die Götter einfach mit den Menschentöchtern verbinden. Der Heilige Geist bildet in Maria die menschliche Natur Christi heran, die von Anfang an mit dem ewigen Wort des Vaters in einer Person vereint ist. Maria wirkt dabei mit, sofern sie Geschöpf ist: die für Gott ganz Offene und Empfängliche, die als Mutter mit ihren geschöpflichen Kräften die leibliche Natur des Sohnes in sich gestaltet. Der Heilige Geist setzt jenes Geschehen in Bewegung, das die Bildung eines Kindes im Leib der Jungfrau-Mutter bedingt. Er tut es aufgrund seiner allgewaltigen Schöpfermacht, die die geschöpflichen Kräfte Mariens in Dienst nimmt.

Indem er Maria überschattet, wirkt der Heilige Geist als Träger der vom Vater ausgehenden Kraft, die das menschliche, von der Mutter bereitgestellte Substrat dazu bringt, sich zur Menschheit Christi auszugestalten. Er wird damit aber nicht zum väterlichen Ursprungsprinzip der Menschheit Christi, weil er bloß auf das Hervorgehen des Fleisches Christi, nicht auf dessen leibliche Konstitution hinwirkt. Der Heilige Geist wird nicht mit seiner Substanz zum Ko-prinzip der Zeugung. Er wirkt im Augenblick der Fleischwerdung des Wortes als die Kraft des Vaters auf die materielle Welt ein. Dabei nimmt der keine ihm allein eigentümliche Stellung gegenüber dem Fleisch Christi ein, sondern steht in der Wirkeinheit mit den anderen göttlichen Personen.

Wenn aber das Wort Gottes in ihr zu leben beginnt, dann empfängt ihr Verhältnis zum Heiligen Geist eine Abwandlung und Vertiefung: Denn in ihr ist auf einmal – auf unausdenkliche Weise – Gott selbst, der ewige Sohn des Vaters. Gegenwart des menschengewordenen Gottessohnes. Und damit besitzt Maria die ganze Fülle des Heiligen Geistes. Denn von Christus heißt es: „... auf ihm ruht der Geist Jahwes, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn“ (Jes 11,2).

Den unüberbietbaren Vollbesitz des Geistes gewinnt Maria erst am Pfingstfest – hier als *Repräsentantin* der Kirche, die vom Himmel her aus dem Geist geboren wird. In dieser Stunde

war Maria mit den Aposteln im Obergemach versammelt und empfing als betende Kirche mit den Aposteln den Heiligen Geist (Apg 1,13; 2,1ff). Alle empfingen an diesem Tag den Heiligen Geist, doch es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Maria ihn in einer größeren Fülle empfing, denn sie hört nie auf, die jungfräuliche Gottesmutter zu sein.

## 2.2. Der Heilige Geist wirkt in der Kirche

In Maria sieht der Gläubige die Kirche wie in einem Spiegel. Maria hat das Haupt der Kirche geboren. Die Kirche gebiert immer neu Söhne und Töchter, die den geheimnisvollen Leib des Hauptes bilden. Sie zeugt und gebiert ihre Kinder durch die Verkündigung des Wortes und durch die Spendung der Sakramente. Der Taufbrunnen ist der fruchtbare Mutterschoß, aus dem immer wieder aufs neue Kinder Gottes hervorgehen.<sup>2</sup> Die Taufe wird zum Quell der Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist. Darum betet die Kirche bei der Weihe des Taufwasser, der Heilige Geist möge dieses Wasser heiligen, d.h. durch die geheime Beimischung seines Lichtes befruchten, und ihm die Kraft verleihen, den Täufling neues Geschöpf werden zu lassen. In der Taufe wird die Kirche durch das Wirken des Hl. Geistes zur Mutter vieler Kinder. In diesem Sinne predigt der Heilige Augustinus seinen Gläubigen:

„Habt acht, wie die Kirche Braut Christi ist, wie sie Mutter Christi ist. Als ihr Gleichnis ging Maria, die Jungfrau, ihr voraus. Wodurch, so frage ich euch, ist Maria Mutter Christi, als weil sie die Glieder Christi gebar? Ihr, zu denen ich rede, ihr seid die Glieder Christi. Wer hat euch geboren? Ich höre die Stimme eures Herzens: die Mutter Kirche. Diese heilige, geehrte Mutter, Maria gleich, gebiert und ist doch Jungfrau, Christus gebiert sie, denn ihr seid Glieder Christi.“<sup>3</sup>

Der Heilige Geist ist also nicht außerhalb der Kirche zu finden, sondern er entfaltet sein ganzes Wirken *in der Kirche*, deren Seele er ist. Christus ist seit seiner Himmelfahrt nicht mehr leibhaft-sichtbar unter uns gegenwärtig, aber er hat der Kirche einen anderen Beistand versprochen, der sie in die ganze Wahrheit einführen wird. Und er hat ihr den Heiligen Geistes gesendet. Daher können wir sagen: Die Auffahrt des Herrn in den Himmel ist zugleich seine Einfahrt in die Kirche. In ihr will er, Christus, weiterhin gegenwärtig sein, unsichtbar - aber wirklich, durch das Wirken des Heiligen Geistes.

### 2.2.1. Die Ausbreitung und Leitung der Kirche nach der Apg

Nach seinem Tod, seiner Auferstehung und Erhöhung ändert sich die Perspektive. Nun wird das irdische Werk Jesu als vollendet erfahren, und diese Vollendung wird wiederum mit dem Heiligen Geist zusammengebracht, der gleichsam die höchste Frucht der Erlösung ist. Jetzt wandelt sich auch die Stellung des verklärten und erhöhten Herrn derart, daß er nun als der Geber und Spender des Heiligen Geistes auftritt. Das zeigt sich schon „am ersten Tag“ von Ostern bei der Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern: „... er hauchte sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist“ (Joh 20,22). Die Apostelgeschichte bietet zu dieser jetzt erst erfolgenden Verleihung des Geistes durch den Erlöser die Erklärung unter Bezugnahme auf das Pfingstereignis: „Nachdem er durch die rechte Hand Gottes

erhört worden war und vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen hatte, hat er ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört“ (Apg 2,33).<sup>4</sup>

Durch den Heiligen Geist leitet Christus weiterhin seine Kirche. Die Apostel sahen sich nach der Himmelfahrt einer äußerst schwierigen Aufgabe gegenübergestellt. Sie sollten der Welt verkünden, daß Jesus lebt. Dabei hatten nur sie selbst ihn nach seiner Auferstehung gesehen. Dies war ihr einziger fester Halt. Wie aber konnten die Apostel und die Jünger auf dieser Grundlage ihre Evangelisierung aufbauen? Wie konnte die Kirche, der sie Gestalt gaben, und die doch nur wenig attraktive und wenig plausible Lehren zu bieten hatte, standhalten und sich ausbreiten? Schließlich wurden sie auch noch immer wieder von allen Seiten verfolgt. Ja, man trachtete, sie zu vernichten!

Jesus hatte dies vorhergesehen. Seinen Jüngern hatte er öfter gesagt: Ich werde euch immer beistehen. Soweit es nötig ist, übertrage ich euch meine Wundermacht. Und ich werde euch den Beistand, den Heiligen Geist, senden. Er wird euch führen. Und in dieser Kraft konnte sich das Evangelium ausbreiten, denn der Heilige Geist ist ein Geist der Expansion.

In zweifacher Hinsicht bewirkte der Heilige Geist die Ausbreitung des Evangeliums: Er fand Menschen, die es in viele Länder und Gegenden weitertrugen. Und er gab ihm auch eine inhaltliche Gestalt, indem er das Verständnis für Jesus und seine Botschaft erweckte, nicht zuletzt durch ihre Schriftwerdung in den inspirierten Büchern des NT.

Einen großen Anteil an der Evangelisierung der Völker hatte der Völkerapostel Paulus. Dreimal ist er hinaus gezogen, um das Evangelium zu verkünden und Christengemeinschaften zu gründen. Die erste Reise führte ihn von Antiochien über Zypern zu den Städten im Südosten von Kleinasien (der heutigen Türkei). Barnabas begleitete ihn. Die zweite Reise reichte wesentlich weiter: zuerst tiefer nach Kleinasien und von dort aus nach Griechenland. Nach dem sogenannten „Apostelkonzil“ in Jerusalem begonnen, endete diese Reise in Antiochien. Die dritte Reise ging wieder durch Kleinasien und führte Paulus nach Ephesus. Hier blieb er zweieinhalb Jahre, in denen er auch verschiedene Gemeinden in Griechenland besuchte. In Caesarea nahm diese Reise ein Ende. Paulus wurde von jüdischen Führern angeklagt und dann zuerst in Jerusalem, später in Caesarea gefangengehalten. Weil er sich auf den Kaiser berufen hatte – er war ja römischer Bürger –, wurde er nach Rom eingeschifft. Nach manchen Abenteuern führte diese Schiffsreise schließlich in die Hauptstadt des Römischen Reiches. Obwohl er auch dort noch zwei Jahre unter Hausarrest stand, konnte er viel tun, um die Christen zu stärken. Wahrscheinlich hat er danach auch noch Spanien besucht, dann aber kehrte er nach Rom zurück, wo er im Jahre 67 unter Kaiser Nero mit dem Schwert getötet wurde. Überall hat Paulus zuerst die Juden aufgesucht, um ihnen zu verkündigen, daß die Verheißungen an Israel erfüllt seien: Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, sei der Messias.

Paulus stieß bei seiner Mission unter den Juden immer wieder stieß er auf Ablehnung. Darum suchte er auch direkten Kontakt zu den Heiden. Bei ihnen hatte er meistens mehr Erfolg. Trotzdem begegnete er auch bei ihnen einem oft gewalttätigen Widerstand. Er erzählt selbst von Geißelung, Stockschlägen

<sup>2</sup> Vgl. das Gespräch Jesu mit Nikodemus in Joh 3,1-13.

<sup>3</sup> Augustinus, Sermo 25,8 (ed. Morin, 163).

<sup>4</sup> L. Scheffczyk, Der Heilige Geist in der Kirche – Amt und Charisma, in: Glaube in der Bewährung, St. Ottilien 1991, 142-156, 147.

und Steinigung. Jedes Mahl habe ich viele Gefahren, Entbehrungen und Mißerfolge durchstehen müssen, sagt er: „Ich war oft auf Reisen, gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Wüste, gefährdet auf dem Meer, gefährdet durch falsche Brüder. Ich erduldet Mühsal und Plage, durchwachte viele Nächte, ertrug Hunger und Durst, häufiges Fasten, Kälte und Blöße. Um von allem andern zu schweigen, weise ich noch auf den täglichen Andrang zu mir und die Sorge für die Gemeinden hin“ (2 Kor 11,26-28).

Wie wichtig Paulus und seine Mission für die Ausbreitung des christlichen Glaubens auch war, so bestimmte doch Petrus die Richtung in der Kirche. Er taufte Kornelius, den heidnischen Hauptmann und rechtfertigte dies mit der Berufung auf den Heiligen Geist. Anderen Bewohnern Palästinas, die sicher nicht zu den frommen Juden gezählt werden konnten, legte er nach ihrer Taufe die Hände auf und ließ sie so an der Gabe des Heiligen Geistes teilhaben. Er hielt daran fest, daß das umfangreiche jüdische Gesetz für die Christen aus dem Heidentum nicht verpflichtend war. Und er tat es, obwohl er täglich mit Christen umgehen mußte, die aus der jüdischen Priesterklasse oder anderen orthodox jüdischen Kreisen kamen, und die im Christentum deshalb nichts anders als eine Fortsetzung des Glaubens Israels – mit den sich daran anschließenden Lebensregeln – sehen konnten. In Jerusalem war Petrus besonders dem Druck des Jakobus, des „Herrenbruders“ – eines streng gesetzestreuen Judenchristen von großem Einfluss ausgesetzt. Trotzdem übernahm Petrus die Leitung auf dem „Apostelkonzil“, das man gerade wegen dieser Frage, ob dem jüdischen Gesetz zu folgen sei oder nicht, zusammengerufen wurde. Dort sagte Petrus aufgrund der Fülle seines Leitungsamtes über die ganze Kirche: „Gott, der die Herzen kennt, bestätigte dies, indem er ihnen ebenso wie uns den Heiligen Geist gab. Er machte keinerlei Unterschied zwischen uns und ihnen; denn er hat ihre Herzen durch den Glauben gereinigt. Warum stellt ihr also jetzt Gott auf die Probe und legt den Jüngern ein Joch auf den Nacken, das weder unsere Väter noch wir tragen konnten? Wir glauben im Gegenteil, durch die Gnade Jesu, des Herrn, gerettet zu werden, auf die gleiche Weise wie jene“ (Apg 15,8-11). Sogar Jakobus ließ sich durch diese Worte überzeugen. Er bat lediglich um Verständnis, wenn die frommen Juden Abscheu vor den heidnischen Opferpraktiken hatten. Auf diese Weise wurde es möglich, daß das Apostelkonzil der ganzen Kirche mitteilen ließ: „Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese notwendigen Dinge: Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht zu meiden“ (Apg 15,28f). Auch wenn Petrus seine Leitung in entscheidenden Augenblicken zur Geltung brachte, übte er sie nicht während der ganzen Zeit in dieser Radikalität aus. Deswegen erhielt er von Paulus eine Zurechtweisung (vgl. Gal 2,11-14). Er war ja auch nicht der erste Theologe der Kirche. Seine beiden Briefe sind eher Predigten als tief sinnige Abhandlungen. Sie enthalten vor allem praktische Richtlinien, obwohl sie durchblicken lassen, wie tief Petrus in den wesentlichen Inhalt der christlichen Botschaft eingedrungen war. Er überließ es Paulus und Johannes, diese zu entfalten und zu entwickeln. Genausowenig kann Petrus als der Organisator der jungen Kirche gelten. Dies fiel mehr den Wanderpredigern und den ortsansässigen Presbytern zu. Aber das Leitungsamte des Petrus war unbestritten. An ihm orientierten sich alle. Seine Entscheidung gab letztlich die Richtung an. So bewahrte er unter der Führung des Heiligen Geistes die Einheit.

So sehen wir, daß schon seit den allerersten Anfängen der Kirche der Heilige Geist im Hirtenamt der Kirche wirkt und durch dieses Amt die Kirche leitet und regiert.

### 2.2.2. Der Heilige Geist und das Lehramt

Der Heilige Geist ist es, der die Kirche in die ganze Wahrheit einführt, er ist es auch, der die Kirche in der Wahrheit bewahrt. Dem Lehramt, d.h. dem Papst zusammen mit dem mit ihm verbundenen Bischöfen, ist für Entscheidungen in Glaubens- und Sittenfragen durch den Heiligen Geist *Unfehlbarkeit* verbürgt. Wenn die Kirche in Treue zum apostolischen Glauben und das heißt auch in Treue zu sich selbst den Glauben bekennt, bekräftigt und präzisiert, so kann sie dies unfehlbar tun. Wenn die Kirche gezwungen ist zu erklären, ob der Heilige Geist substantiell Gott ist, ob Jesus Christus einen menschlichen Willen gehabt hat, ob die Eucharistie uns wirklich seinen geopfertem Leib und sein vergossenes Blut zur Kommunion gibt, dann muß sie sich auf den Beistand des Heiligen Geistes verlassen können, um die Wahrheit zu bekennen. Und sie tut es auch!

Der Heilige Geist wirkt also im Amt der Kirche. Das Amt ist eine von Christus eingesetzte Vermittlung. Es wird von Anfang an durch Handauflegung weitergegeben. Die *successio apostolica* gehört seit Irenäus zur Glaubensregel (*regula fidei*). Es vermittelt den Gläubigen objektiv das Gnadenleben Christi und es hat teil am Charisma der Wahrheit, das dem Lehramt verheißen ist.

Daß der Heilige Geist im Leitungsamte der Kirche wirkt, dürfen wir uns indes nicht zu mechanisch vorstellen, so wie in der Physik ein Trafo, den man in einen Stromkreis einschaltet, bewirkt, daß nur noch Gleichstrom fließen kann. So einfach ist das nicht! Das wichtigste Kriterium ist die Übereinstimmung mit dem universalen Lehramt des Papstes. Unberührt davon bleiben die sakramentalen Vollzüge immer gültig. Die völlige Übereinstimmung mit dem unverkürzten Glauben der Kirche und mit dem obersten Lehramt ist für die Lehrautorität eines bischöflichen Amtsträgers entscheidend. Entweder ist jene gegeben, oder es ermangelt ihm diese!

Der Heilige Geist ist immer der Geist Christi und seiner Kirche, in der er fortlebt. Er ist *Kirchengeist*. Wenn der Priester am Altar steht und das eucharistische Opfer vollzieht, so ist es der Heilige Geist, der die Gaben von Brot und Wein verwandelt und Christus mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig macht. Paulus sagt: „Wir, die wir Christus dem Fleische nach gekannt haben, kennen ihn jetzt nicht mehr so“ (2 Kor 5,16). Das will sagen: Es ist eine andere Weise der Gegenwart, aber es ist höchste Wirklichkeit: Er ist da, auch wenn wir ihn nicht sehen können.

### 2.3. Geistliches Leben als Leben aus dem Heiligen Geist

Wir reagieren wohl mit Zurückhaltung, wenn jemand den Besitz oder die Eingebung des Hl. Geistes für sich selbst in Anspruch nimmt, wenn jeder plötzliche Einfall, jede sonderbare spontane Idee gleich als ein Wehen des Hl. Geistes ausgegeben wird. Und es kommt in der Kirche gar nicht so selten vor, daß bestimmte Personen oder Gruppen den Besitz des Heiligen Geistes für sich reklamieren. Man kann sich selbst sehr schnell aus der *Catholica* ausgrenzen, wenn man sich darauf fixiert.

Wir hören heute von „Erfahrung des Geistes“, „Glaubenserfahrung“ usw. sprechen. Erfahrung beruht aber immer auf Glauben. Sie kann den Glauben nicht ersetzen. Der Glaube ist das nächste Mittel der Vereinigung mit Gott. Nichts anderes! Der Glaube ist ein Mitgestorben-Sein und Mitauferstanden-Sein mit Christus. Die Meinung geht in manchen Gruppen, die den

Geistbesitz für sich reklamieren, dahin, den Glaubensakt nicht mehr setzen zu müssen, da man ja irgendeine „Erfahrung“ habe.<sup>5</sup>

Aber natürlich wirkt der Heilige Geist in der Seele jedes Menschen, der mit Christus verbunden ist. Paulus sagt ja: „*Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen Gottes macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater.*“ Und an anderer Stelle: „*Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.*“

Durch die Geistsendung wohnt der Heilige Geist durch die Gnade persönlich jedem Einzelnen ein, sofern er sich im Stande der heiligmachenden Gnade befindet. Andererseits wirkt der Geist auch daraufhin, daß der Mensch diese Gnade empfangen kann. Wer dem Wirken des Heiligen Geistes in seinem persönlichen Leben folgt, den setzt der Heilige Geist auf seinen Heilsweg, den er persönlich gehen muß und auf dem er die Heiligkeit erlangt.

#### **2.4. Pfingstliches Wirken des Heiligen Geistes in uns**

Pfingsten ist nicht ein einmaliges Ereignis am Anfang der Kirche. Das Pfingstereignis wirkt vielmehr in der Kirche fort. Und darum kommt der Heilige Geist, der an Pfingsten auf die Jünger herabkam, auch jedem einzelnen Gläubigen; er kommt als der Geist Jesu Christi, der in alle Wahrheit einführt und den Menschen enger mit Christus verbindet. Fragen wir, was der Heilige Geist denn in uns bewirkt:

Zunächst drängt er uns, daß wir uns vom Bösen abwenden. Und zugleich damit natürlich, daß wir uns dem Guten zuwenden. „Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu senden, und wie sehr wünschte ich, es würde schon brennen“ (Lk 12,49). Der Heilige Geist deckt nicht zu was objektiv nicht in Ordnung ist, damit der Mensch weiterhin ungestört in seiner bürgerlichen Ordnung leben kann. So sehen es vielleicht manche Vertreter einer aufgeklärten zeitangepaßten Zivilreligion, für die Gott nur eine Zierat ist für eine alltägliche Lebenswirklichkeit, aus der er sich gefälligst heraushalten soll. Nein: Der Heilige Geist ist Feuer, der den Widerspruch zur Sünde setzt und der deswegen Konflikte aufbrechen läßt. Nach Johannes ist der Heilige Geist derjenige, der dem Menschen allererst klarmacht, was Sünde ist.

Nichts ist dem Heiligen Geist so entgegengesetzt wie die Sünde, die ja verkrampfte Erstarrung des Menschen in sich selbst ist oder Undurchlässigkeit für alles, was von Gott her auf ihn zukommt – Widersetzung gegen Gott, der sich im Heiligen Geist uns Menschen mitteilen will. Wo der Mensch anfängt, sich selbst loszulassen und sich Gott zu übergeben, da führt der Heilige Geist im Menschen einen beständigen Kampf um dieses neue Leben Gottes in ihm.

Der Heilige Geist bewirkt die Bekehrung des Menschen. Diese ist notwendig, denn die Gemeinschaft mit Gott setzt beim Menschen eine solche Umkehr voraus. „Heilig sollt ihr sein, weil ich heilig bin“, so steht es ja in der Heilige Schrift. Der Mensch ist also zu einem Leben in Heiligkeit berufen. Zwischen dieser Berufung und der irdischen Verfaßtheit des Menschen besteht aber eine derartige Kluft, daß der Mensch sie von sich aus nicht überbrücken kann, wenn Gott ihm nicht entgegenkommt.

Nach Bernhard von Clairvaux ist der Heilige Geist bei der Sündenvergebung auch „unser Advokat beim Vater“. Der Geist tritt selbst in Gott für uns ein. „Wie er in uns für uns eintritt, so läßt er im Vater zugleich mit dem Vater selbst die Sünden nach“ (Pent 1,4).

Um uns vom Bösen abzuwenden, um unsere Bekehrung zu erreichen, bewirkt der Heilige Geist dreierlei: Reue, Bitte und Vergebung. Der Heilige Bernhard sagt:

„Der Beginn der Rückkehr zu Gott ist die Reue, die ohne Zweifel vom Geist bewirkt ist. Wenn jemand frierend zum Feuer kommt und sich dort wärmt, wer würde da zweifeln, daß die Wärme vom Feuer her auf ihn überströmte und er ohne das Feuer nicht hätte warm werden können. Ebenso kann, wer einst in seiner Bosheit kalt war und nun von der Glut des Bußeifers entzündet ist, nicht daran zweifeln, daß *ein anderer Geist auf ihn herabgekommen ist, der ihn anklagt und richtet.*“<sup>6</sup>

Von sich aus kann der Mensch auch nicht wirklich so beten, daß das Gebet wirksam Gott erreicht. Die Bitte um Vergebung muß aus einem Herzen aufsteigen, in dem der Heilige Geist selbst das entscheidende Flehen vollbringt: So wird auch das rechte Bitten vom Heiligen Geist dem Herzen eingegossen:

„Auch dies muß vom Hl. Geist bewirkt sein. Der Heilige Geist, der in uns wohnt, fleht für uns. Er ist in unserem Herzen unser Fürsprecher beim Vater, und im Herzen des Vaters ist er unser Herr. Er gibt uns, daß bitten können, und er gibt uns, worum wir bitten.“<sup>7</sup>

Alles bewirkt in uns der Heilige Geist. Er mahnt, bewegt und lehrt uns. Er gibt uns heilige Gedanken ein und vertreibt unsere Trägheit. Er zeigt uns als einziger den Weg, den wir in unserem Leben gehen müssen, um unsere ganz persönliche Heiligkeit zu erreichen. Der Geist offenbart uns Gottes ewigen Heilsplan für uns, so daß wir uns so erkennen, wie Gott uns sieht. Im Heiligen Geist erkennen wir den göttlichen Plan unseres Lebens.

Er ist es, der den Menschen läutert, ihn mit seiner Gnade durchströmt, die Liebe in ihm entflammt. Die Liebe ist das große Geschenk des Heiligen Geistes. Es ist die Fähigkeit, dem liebenden Gott die Antwort der Liebe zu geben.

*Prof. Dr. Michael Sticklebroeck  
Philosophisch-Theologische Hochschule  
Wiener Straße 38  
3100 St. Pölten, Österreich*

#### IMPRESSUM

##### **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

##### **Produktion:**

Verlag nova & vetera e.K., Bataverweg 21, 53117 Bonn,

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

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):**

**Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)**

**Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)**

##### **Für Auslandsüberweisungen:**

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

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

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

ISSN 1612-6165

<sup>5</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, „Flucht in die Gemeinschaft“, in: Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1995, 61-65.

<sup>6</sup> Bernhard v. Clairvaux, Pent 1,3.

<sup>7</sup> Ders., Pent 1,4.

## Darf man um die Bekehrung der „Juden“ beten?

Eine lange leidvolle Geschichte mahnt uns zu vorsichtigem Sprechen. Der Unverstand ging so weit, dem Wort „Juden“ einen negativen, ja abfälligen Beigeschmack zu geben. Gemeint sind die Söhne und Töchter Israels, des auserwählten Volkes, des von Gott gepflanzten Ölbaumes, den edlen Stamm, aus dem zwar „einige Zweige ausgebrochen wurden“ (Röm 11,17) und in den die Heidenchristen als Zweige aus wilden Stämmen eingepfropft wurden – in den aber nach dem unerforschlichen Heilsplan Gottes auch die getrennten Zweige wieder eingefügt werden sollen und auch um so mehr können, als es sich um ihren angestammten Platz handelt (vgl. Röm 11,24).

Welche Zweige sind da gemeint? Schon im Jahr 722 vor Christus wurden von den zwölf Stämmen Israels – durch die Aufteilung Josephs in Ephraim und Manasse eigentlich dreizehn – zehn Stämme durch die Assyrer deportiert, so daß nur noch die beiden Stämme des Südreiches, Juda und Benjamin, zusammen mit den dort ansässigen oder zugezogenen Leviten übrig blieben. Durch die Rückeroberung Palästinas durch die Makkabäer aus dem Stamm Levi im zweiten Jahrhundert vor Christus kann man von einer „Rejudaisierung“ und einer Epoche des Frühjudentums sprechen. Allerdings regte sich gegen das hierokratische System der Makkabäer bzw. Hasmonäer Widerstand: sie stammten nicht aus einer Familie mit dem Recht auf das Hohepriestertum und sie paßten den alten Sonnenkalender Israels dem in der damaligen Welt üblichen Mondkalender der Perser an. Die dagegen opponierende Gruppe der Chassidim bzw. Essener als Sekte zu bezeichnen, ist zwar eine wörtliche Übersetzung aus der Geschichte des jüdischen Volkes von Flavius Josephus, entspricht aber m.E. nicht dem heutigen Sprachgebrauch: es gab damals kein Lehr- und Hirtenamt, das eine verbindliche Einheit definieren konnte, sondern nur eine allgemeine Orientierung an Schrift und Tradition.

Als die Herrschaft der Hasmonäer den Herodianern weichen mußte, durften die Essener nach Jerusalem zurückkehren und deren Leviten bzw. Priester bekamen die Gelegenheit, im Tempel Opfer darzubringen. Hierzu sei die Lektüre von Bargil Pixner, *Wege Jesu in Palästina* (Gießen 1991), empfohlen. Wenn auch die festen Anhänger der Pharisäer, die den Hasmonäern zugetan waren, zahlenmäßig die bedeutendste Gruppe darstellten, so konnten sie doch nicht das damalige Judentum repräsentieren. Daneben gab es die zwar kleine, aber mächtige Gruppe der Sadduzäer und schließlich die zahlenmäßig vielleicht sogar noch größere Gruppe des damaligen Judentums, die in Jesus von Nazareth den verheißenen Messias erkannte und in Antiochien erstmals „Christen“ genannt wurden (Apg 11,26; 21,20 spricht von vielen Tausenden – man rechnet mit 6000 festen Anhängern der Pharisäer und 2000 der Essener). Die vielen Priester, die sich ihnen anschlossen (Apg 6,7), werden wohl Essener gewesen sein, und auch viele Pharisäer bekannten sich als Christen. Von denjenigen Juden, die Jesus nicht als Messias ablehnten – unter anderem mit Berufung auf Dt 21,23: „Verflucht ist, wer am Holz aufgehängt ist“ (vgl. Gal 3,13) –, konnte sich nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. die Gruppe der Pharisäer am besten behaupten, da diese schon zuvor ihre Haupttätigkeit in den Synagogen entfaltet hatten und dies auch weiterhin tun konnten. Das sich daraus, zunächst in der Schule von Jamnia und dann am Talmud orientierende rabbinische

Judentum repräsentiert also nicht die Vielfalt des Frühjudentums zur Zeit des zweiten Tempels.

Überlebt hat auch eine andere Gruppe des frühen Judentums, und das ist die Kirche aus Juden und Heiden (Apg 14,1; 18,4; 19,10.17; 20,21; 1Kor 1,24). Diese Kirche ging aus dem Judentum hervor, missionierte erfolgreich in Samaria (Apg 8,5-25), nahm seit der Taufe des Cornelius auch Heiden in ihrem Schoß auf (Apg 10), ist und bleibt aber die Kirche aus Juden und Heiden (die Kritik an der Aussage Kardinal Lustigers, er sei auch als Christ Jude geblieben, ist unverständlich). - So gibt es innerhalb des Judentums eine Trennung in der Frage, ob Jesus von Nazareth der vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verheißene Messias ist oder nicht. Es können nicht das am Talmud orientierte Judentum und die Kirche aus Juden und Heiden zugleich Recht haben. Mindestens eine von beiden Gemeinschaften lebt im Irrtum und ist mit Blindheit geschlagen.

Hier gilt es, zwischen religiösem Indifferentismus und Urbanität zu unterscheiden. Der religiöse Indifferentismus behauptet dogmatisch – aus willkürlichem Stolz oder aus falscher Bescheidenheit – die Unfähigkeit des Menschen, in religiösen Dingen zu objektiv erkennbarer und allgemein verbindlicher Überzeugung gelangen zu können. Subjektive Neigungen sind zu tolerieren, ja diese Toleranz wird zum diktatorischen System erhoben, in dessen Namen echte religiöse Überzeugungen verfolgt werden. Diese Haltung ist den heiligen Schriften des Judentums – für die Christen sind das die Schriften des Alten Bundes – derart fremd, daß man im Namen der jüdischen Religion eine solche Toleranz nicht fordern kann.

Etwas ganz anderes ist die Urbanität. Bürger, die in derselben Stadt friedlich zusammen leben wollen, können und sollen von der objektiven Wahrheit ihres religiösen Glaubens zwar überzeugt sein, ohne deshalb aber dem Andersgläubigen den guten Willen und die subjektive Überzeugung abzustreiten. Auch in diesem Sinn gibt es eine lange, und zwar erfreuliche Geschichte friedlichen Zusammenlebens. Die Phasen primitiver Verachtung und Verfolgung zeigen nur, wie sehr diese Urbanität notwendig ist. Man denke an den Bischof von Speyer, der zur Zeit der Kreuzzüge die Juden der Stadt in seinem bischöflichen Hof vor dem aufgehetzten Pöbel zu schützen suchte, oder an die Ordensleute der Stadt Rom, die im Zweiten Weltkrieg die Juden der Stadt vor der Verfolgung durch die heidnischen Nazis in ihren Klöstern unterbrachten.

Dies schließt nicht aus sondern ein, daß man das religiöse Gespräch sucht und darum betet, der Mitbürger möge die Wahrheit des eigenen Glaubens erkennen. Trotzdem kann es sogar einen Respekt vor der Überzeugung des anderen geben. So sehr wir einerseits wünschen und darum beten, die am Talmud orientierten Juden mögen in Jesus von Nazareth den von Gott gesandten Messias erkennen, so dürfen wir doch auch die Treue in der Bewahrung ihrer Überlieferungen bewundern, die Ehrfurcht, in der die heiligen Schriften bis ins Kleinste durch Jahrhunderte und Jahrtausende unverändert abgeschrieben wurden (bestätigt durch die Funde in Qumran), und eine Gebetstradition in Synagoge und zuhause in der Familie, von der wir manches lernen können. Sowohl gegenüber einem liberalen, der modernen Welt angepaßten Judentum als auch einem ebensolchen Christentum sind die orthodoxen Juden in gewisser Weise unsere Verbündeten.

Sollte sich ein der Tradition seiner Väter treuer Jude wirklich beleidigt fühlen, wenn wir für die Überwindung seiner Blindheit und seine Bekehrung beten, so fordern wir ihn gern dazu auf, uns mit gleicher Münze heimzuzahlen: wenn er wirklich so fest davon überzeugt ist, daß Jesus von Nazareth nicht der von Gott verheißene und gesandte Messias war, so möge er darum

beten, daß den verblendeten Augen der Christen die Blindheit genommen werde und sie sich von ihrem Irrtum bekehren mögen!

*P. Franz Prosinger  
Haus Maria Königin der Engel  
Ludretikoner Str. 3  
8800 Thalwil, Schweiz*

HARM KLUETING

**Fiat voluntas tua – „Nachfolge“ ohne zu fragen: wohin?  
Die hl. Teresia Benedicta a Cruce<sup>1</sup>**

*(D.B. / kath.net) Die neue Edith-Stein-Stiftung, die am Im Oktober 2007 wurde unter der Treuhandschaft des Erzbistums Köln im Kölner Karmelkloster Maria vom Frieden die neue Edith-Stein-Stiftung errichtet. Sie will zur dauerhaften Sicherung und Erforschung des Nachlasses der heiligen Ordensfrau und Philosophin beitragen. Wie die Pressestelle des Erzbistums berichtete, umfassen die Handschriften Edith Steins einen Bestand von rund 25.000 Blatt. Sie sollen vor dem Verfall bewahrt und durch Mikroverfilmung gesichert werden. Die Alfred Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung in Essen fördert die Restaurierung mit 400.000 Euro. Das Edith-Stein-Archiv ist im Kölner Karmel Maria vom Frieden beheimatet. Das Werk der Karmelitin, das philosophische, anthropologische, pädagogische und geistlich-theologische Fragen behandelt, ist in großen Teilen noch nicht erforscht. Eine auf 26 Bände ausgelegte Gesamtausgabe ihrer Schriften ist in Arbeit, ebenso Übersetzungen in verschiedene Sprachen. Das Edith-Stein-Archiv soll in Kürze um öffentlich zugängliche Räumlichkeiten erweitert werden, um ihr Werk der Wissenschaft und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Bei dem folgenden Text handelt es sich um den Vortrag aus Anlass der Errichtung der Edith Stein-Stiftung am 12. Oktober 2007 – dem Geburtstag Ediths Steins (12.10.1891-9.8.1942) – in der Kirche des Karmelitenklosters Maria vom Frieden in Köln. Der Autor (geb. 1949) ist katholischer Theologe und Historiker und lehrt Historische Theologie (Mittlere und Neuere Kirchengeschichte) sowie Neuere Geschichte an der Universität zu Köln.*

Hochwürdigster Herr Kardinal,  
Ehrwürdige Frau Priorin,  
meine Herren Prälaten,  
meine Damen und Herren!

**I.**

Im vergangenen Jahr war ich in den Vereinigten Staaten Gast im Institute for Advanced Study in Princeton. Es gab ein Abendessen in einem Kreis von Mitgliedern des Instituts. Dabei war es, wie es immer ist bei solchen Professorenbegegnungen: man wird gefragt, worüber man arbeitet, worüber man sein letztes Buch geschrieben hat und was Gegenstand des nächsten sein wird. Man wird gebeten, darüber etwas zu sagen. In meiner Antwort wies ich unter anderem auf Edith Stein hin, der ich in letzter Zeit einige kleinere Arbeiten gewidmet hatte. Mein eigentlicher Gastgeber an diesem hervorragenden Ort amerikanischer Wissenschaftskultur – und in der Zeit der NAZI-Herrschaft in Deutschland Asylort vieler emigrierter deutscher Gelehrter und Intellektueller oft mit jüdischem Hintergrund von Albert Einstein über Thomas Mann bis zu dem Kunsthistoriker Erwin Panofsky – war ein amerikanischer Historiker, als Deutscher in Berlin geboren und während der NAZI-Zeit mit seinen Eltern in die Vereinigten Staaten emigriert. Bei einer ähnlichen Begegnung im Jahr zuvor in Trient in Italien hatte dieser mir zu demselben Thema schon einmal seine Meinung gesagt: „Edith Stein – das war eine Mystikerin“. Jetzt wiederholte er diese Aussage, wobei man die damit verbundene Geste als ‚wegwerfende Handbewegung‘ hätte beschreiben können. Mit einer Mystikerin muß man sich als Wissenschaftler wohl nicht aufhalten. Es gibt andere, die das ganz anders sehen und für die Edith Stein vor allem als Mystikerin von Interesse ist. In Princeton aber wandte sich das Tischgespräch an jenem Abend einem anderen Thema zu, und ich wurde gebeten, über Johan Huizinga in seiner Beziehung zu Jakob Burckhardt zu referieren, womit ich mich gleichfalls beschäftigt hatte.

Man kennt Edith Stein als Jüdin und als Konvertitin zum katholischen Glauben, zu dem sie nach einer Zeit der Distanz zu allem Religiösen endgültig 1921 fand. Man kennt sie als Philosophin, als Schülerin Edmund Husserls, als verhinderte Privatdozentin der Philosophie wegen der ihr wiederholt unmöglich gemachten Habilitation, als Übersetzerin der „*Quaestiones disputatae de veritate*“ des hl. Thomas von Aquin und als diejenige, die den Versuch einer Verbindung von Thomas und Husserl, von Scholastik und Phänomenologie, unternahm. Man

<sup>1</sup> Vortrag in Anwesenheit des H. H. Erzbischofs von Köln, Dr. Joachim Kardinal Meisner, aus Anlass der Errichtung der Edith Stein-Stiftung unter der Treuhandschaft des Erzbistums Köln am 12. Oktober 2007. In der Einleitung sind ein Satz und drei Halbsätze ergänzt, die beim Vortrag fortgelassen wurden. Der Vortragstext soll mit Zitatnachweisen und weiteren Anmerkungen im „Edith Stein Jahrbuch“ (Jg. 2009) veröffentlicht werden. Deshalb wird hier auf Nachweise der Zitate und Literaturangaben verzichtet und nur am Ende eine kleine Literaturliste genannt. Eine stark gekürzte Fassung des Vortragstextes erschien unter dem Titel „Nachfolge ohne zu fragen: ‚Wohin?‘. War Edith Stein eine Mystikerin? Gedanken zu ihrer Theologie“ in der Zeitung „Die Tagespost“, Nr. 123 vom 13.10.2007.

kennt sie schließlich als Karmelitin, als die sie nach ihrem Ordenseintritt 1933 hier in Köln seit Ablegung der einfachen Gelübde im April 1934 den Ordensnamen *Teresia Benedicta a Cruce* führte, und als Opfer des Holocaust in Auschwitz, wo sie am 9. August 1942 vergast wurde. Seit 2003 kennt man auch ihren Brief an Papst Pius XI., in dem sie „als ein Kind des jüdischen Volkes, das durch Gottes Gnade seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche ist“, nach den ersten antisemitischen Ausschreitungen des SA-Mobs unter der eben begonnenen NAZI-Herrschaft ihre warnende Stimme erhob. Papst Johannes Paul II. hat sie 1987 selig- und 1998 heiliggesprochen und 1999 zur Mitpatronin Europas neben der hl. Brigitta von Schweden und der hl. Katharina von Siena erhoben.

Aber war Edith Stein eine Mystikerin? An diese Frage möchte ich einige Überlegungen zu einem Kerngedanken ihrer Theologie anknüpfen, um damit im Rahmen des Anlasses, der uns hier zusammengeführt hat, einen Beitrag im Bemühen zu leisten, Edith Stein zu begreifen.

Edith Stein verdankte ihren Weg zum katholischen Glauben und auch ihren schon in den zwanziger Jahre gehegten Wunsch nach Eintritt in den Karmel in entscheidendem Maße Teresa von Ávila, der großen Karmelitin aus dem Spanien des 16. Jahrhunderts, deren Autobiographie sie 1921 las. Dieser „*Libro de la Vida*“, eine religiöse Autobiographie von weltliterarischem Rang, gibt Zeugnis von der mystischen Gotteserfahrung der 1622 heiliggesprochenen Teresa von Ávila. Edith Steins letztes – und zugleich ihr wichtigstes theologisches – Werk, die „*Kreuzeswissenschaft*“, handelt über einen anderen spanischen Karmeliten des 16. Jahrhunderts, den mit Teresa von Ávila eng verbundenen Johannes vom Kreuz. Sie schrieb dieses vor ihrer Deportation 1942 vollendete, aber noch nicht ganz abgeschlossene Buch seit 1940 im Karmel in Echt in der niederländischen Provinz Limburg, wohin sie von Köln aus ausgewichen war, nachdem in Deutschland am 9. November 1938 die Synagogen gebrannt hatten. Auch der 1726 heiliggesprochene Johannes vom Kreuz war ein bedeutender Mystiker, dessen Mystik sich vor allem in lyrischen Texten wie den 1578 im Gefängnis in Toledo entstandenen Dichtungen „*En una noche oscura*“ (Die dunkle Nacht) und „*Cántico espiritual*“ (Geistlicher Gesang) findet. Zu denken ist auch an Edith Steins zu Lebzeiten unveröffentlichtes, wahrscheinlich seit 1933 entstandenes Buchmanuskript „*Was ist der Mensch. Eine theologische Anthropologie*“ und an ihren 1940/41 verfassten Aufsatz „*Wege der Gotteserkenntnis. Die ‚Symbolische Theologie des Areopagiten‘*“. Im Rahmen ihrer Übersetzertätigkeit übersetzte sie Dionysius Areopagita, bzw. den unter diesem Pseudonym schreibenden spätantiken Autor, den man als „Vater der mystischen Theologie“ kennt.

Aber Edith Stein? War auch sie eine Mystikerin? Es gibt bei Edith Stein keine Visionen und Auditionen, keine Wahrnehmungen wie Marienerscheinungen oder gar Stigmatisierungen. Aber das heißt nicht viel. Es gibt auch eine Mystik ohne Visionen oder Auditionen. Gewiss ist, dass sich bei *Teresia Benedicta a Cruce* auch dort, wo sie selbst spricht und nicht Johannes vom Kreuz, Teresa von Ávila oder Dionysius Areopagita zitiert, Teile des Vokabulars der christlichen Mystik ausmachen lassen. So findet sich bei ihr der Dualismus von Licht und Finsternis und der Gedanke der „*unio mystica*“, der Vereinigung mit Gott, aber auch der Gedanke der Brautschaft und der heiligen Vermählung mit Christus, des „*matrimonium spirituale*“. In einem Brief vom 9. Dezember 1938 kann sie von sich sagen, „dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt zu sein“. Das klingt

nach Mystik, auch wenn auffällig ist, dass das Hausbuch der Brautmystik, das Hohelied Salomos oder das „*Canticum Cantorum*“ aus dem Alten Testament, dabei bei ihr keine Rolle spielt. Stattdessen hält sie sich an Jesusworte der synoptischen Evangelien. Anderes aus dem Tresor der Mystik findet sich bei Edith Stein nicht: Die Jesusminne, die Zeit- und Raumlosigkeit mystischer Gotteserfahrung wie im „innerlichen“ Gebet der vier Gebetsstufen Teresas von Ávila oder die Aufgabe eigenen Wissens, um im Nichtwissen das Göttliche im Sinne eines höheren Wissens zu erfahren.

Aber eines gibt es bei ihr an ganz zentraler Stelle: Die Aufgabe eigenen Willens durch Unterordnung unter den Willen Gottes. Auch das kann Mystik sein.

## II.

Der Schlüssel für ihre Theologie ist in einer kleinen Schrift enthalten, die entstand, als Sr. *Teresia Benedicta a Cruce* noch Fräulein Dr. Edith Stein und noch Lehrerin am Mädchengymnasium des Dominikanerinnenklosters St. Magdalena in Speyer war. Das ist die Schrift „*Das Weihnachtsgeheimnis*“, die einen Vortrag wiedergibt, den sie im Januar 1931 in Ludwigshafen hielt. Wie die anderen theologischen Schriften Edith Steins, so führt auch diese – aber diese besonders – auf ihr großes Werk „*Kreuzeswissenschaft*“ hin.

In der „*Kreuzeswissenschaft*“ setzt sich Edith Stein mit Johannes vom Kreuz auseinander. Große Teile des Werkes sind wörtliche Zitate aus seinen Schriften. An anderen Stellen spricht Edith Stein mit den Worten des spanischen Karmeliten, ohne wörtlich zu zitieren. Nicht immer ist deutlich, ob sie dessen Lehren referiert oder seine Aussagen zu den ihren macht. Ihr Eigenanteil liegt vor allem in der Deutung, die sie den Lehren des Johannes vom Kreuz gibt. Deshalb muß man, will man Edith Steins Theologie erfassen, die „*Kreuzeswissenschaft*“ im Lichte ihrer zeitlich vorangegangenen theologischen Schriften lesen.

Im „*Weihnachtsgeheimnis*“ ist von „Nachfolge“ die Rede: „*„Folge mir“*, so sprechen die Kinderhände [Jesu in der Krippe zu Bethlehem], wie später die Lippen des Mannes [Jesus] gesprochen haben. So sprachen sie zu dem Jünger, den der Herr lieb hatte [...]. Und [der Jünger] [...] folgte, *ohne zu fragen: wohin? und wozu?* [...] Er spricht sein ‚Folge mir‘, und wer nicht für ihn ist, ist wider ihn. Er spricht auch für uns und stellt uns vor die Entscheidung zwischen Licht und Finsternis“. Nachfolge ist für Edith Stein das Ernstnehmen der Bitte *Fiat voluntas tua* – „*Dein Wille geschehe*“ – aus dem Vaterunser, das zugleich das *non mea voluntas, sed tua fiat* – „*Nicht mein Wille, sondern deiner geschehe*“ – von Gethsemani ist: „*Das Fiat voluntas tua!* in seinem vollen Ausmaß muss die Richtschnur des Christenlebens sein“, so Edith Stein 1931 lange vor ihrem Klostereintritt.

Dieses Ernstnehmen des *Fiat voluntas tua* nennt Edith Stein 1931 „*Gotteskindschaft*“: „*Gotteskind sein heißt an Gottes Hand gehen, Gottes Willen, nicht den eigenen Willen tun, alle Sorgen und alle Hoffnung in Gottes Hand legen, nicht mehr selbst um sich und seine Zukunft sorgen. [...] Freilich, wer von dem Vater im Himmel erwartet, dass er ihm jederzeit für ‚das‘ Einkommen und ‚die‘ Lebensverhältnisse sorgen werde, die er für wünschenswert hält, der könnte sich schwer verrechnet haben. [...] Nur dann wird das Gottvertrauen unerschüttert standhalten, wenn es die Bereitschaft einschließt, alles und jedes aus des Vaters Hand entgegenzunehmen. Er allein weiß ja, was uns guttut*“.

Nachfolge Christi stand – und steht – auch im Zentrum der Spiritualität der Karmeliten, in deren Ordensgemeinschaft

Edith Stein sich schon Jahre vor ihrem Ordenseintritt gerufen sah. Nicht das *ora et labora* – „bete und arbeite“ – der Benediktiner, sondern das *in obsequio Jesu Christi vivere*, das „in der Gefolgschaft Jesu Christi leben“, steht am Anfang der Regel, die der lateinische Patriarch von Jerusalem, Albertus von Vercelli, um 1209 dem in Palästina entstandenen Orden der Karmeliten gab. *Obsequium*, „Gefolgschaft“ – von „Gefolgschaft“ spricht Edith Stein auch im „Weihnachtsgeheimnis“ – ist ein Rechtsbegriff des zur Entstehungszeit des Karmelitenordens, im 13. Jahrhundert, blühenden Lehnswesens und der aus ihm abgeleiteten gesellschaftlichen Ordnung jener Zeit. Es ist aber auch ein Begriff aus der lateinischen Bibel, aus der Vulgata, auch wenn unsere Einheitsübersetzung das nicht deutlich wiedergibt.

In den theologischen Schriften, die Edith Stein nach 1931 verfasste, ist von Nachfolge als Entsagung des eigenen Willens die Rede, so in dem knapperen ihrer beiden Lebensbilder Teresas von Ávila, die sie 1934 und 1935 als Karmelitin in Köln niederschrieb: „Nur wer gänzlich seinem eigenen Willen entsagt, ihn einem fremden Willen unterordnet, kann sicher sein, dass er Gottes Willen folgt. [...] Die Loslösung von allem Geschaffenen hat ja nur den Sinn, ganz frei zu werden für den Herrn“. In der 1936 entstandenen Abhandlung „Das Gebet der Kirche“ fällt dann das im „Weihnachtsgeheimnis“ nur anklingende Wort „Hingabe“: „Die schrankenlose liebende Hingabe an Gott und die göttliche Gegengabe, die volle und dauernde ‚Vereinigung‘, das ist die höchste Erhebung des Herzens, die uns erreichbar ist, die ‚höchste Stufe des Gebetes““. Auch später, in der im Sommer 1940 im Kloster in Echt gehaltenen Ansprache zur Professfeier einer Mitschwester, ist von Nachfolge als Gehorsam die Rede: „Und nun hören wir das zweite Wort der Jungfrau [Maria]: ‚Siehe, ich bin eine Magd des Herrn. Mir geschehe nach deinem Wort‘. Gehorchen heißt auf das Wort eines andern hören, um den eigenen Willen dem eines andern zu unterwerfen. [...] Der vollkommenste Gehorsam ist der Gehorsam, der dem Allerhöchsten geleistet wird: die Unterordnung des eigenen Willens unter den göttlichen Willen. [...] Und diesen vollkommenen Gehorsam übte die Jungfrau, da sie sich eine Magd des Herrn nannte und es in Wahrheit war: sich mit allen ihren Kräften für den Dienst des Herrn bereitstellen“.

So wird das Thema Nachfolge von Edith Stein im Laufe der dreißiger und zu Anfang der vierziger Jahre weitergeführt, variiert und vertieft, um in der „Kreuzeswissenschaft“ aufgenommen zu werden. Im Zuge dieser Vertiefung wurde die Nachfolge zur Kreuzesnachfolge. Dabei war ihre Theologie der Kreuzesnachfolge spätestens in zwei kleinen Schriften fertig ausformuliert, die kurz vor bzw. während der Niederschrift der „Kreuzeswissenschaft“ und parallel zu ihrem Dionysius Areopagita-Aufsatz entstanden. Das waren die Schriften „Hochzeit des Lammes“ von 1940 und „Kreuzerhebung“ von 1941.

Nachfolge als Kreuzesnachfolge meint bei Edith Stein Hochschätzung des Leidens und Bereitschaft zum Leiden. In einem Manuskript, das wahrscheinlich schon 1934 entstand, spricht sie von der Kreuzesliebe und sagt zu dem Grund für die Liebe zu Kreuz und Leid: „Es ist also keine bloße pietätvolle Erinnerung an das Leiden des Herrn, wenn jemand nach Leiden verlangt. Das freiwillige Sühneleiden ist das, was wahrhaft und wirklich am tiefsten mit dem Herrn verbindet. [...] Denn der natürliche Mensch flieht vor dem Leiden. Und die Sucht nach Leiden um einer perversen Lust am Schmerz willen ist von dem Verlangen nach Sühneleiden durchaus verschieden. [...] Nach Sühneleiden verlangen kann nur jemand, dessen Geistesauge

geöffnet ist für die übernatürlichen Zusammenhänge des Weltgeschehens; das ist aber nur möglich bei Menschen, in denen der Geist Christi lebt“. Dabei schließt für Edith Stein Kreuzesliebe frohe Gotteskindschaft nicht aus, sondern ermöglicht sie: „Christi Kreuz tragen helfen, das gibt eine starke und reine Freudigkeit [...]. Zu leiden und im Leiden selig zu sein, auf der Erde zu stehen, über die schmutzigen und rauen Wege dieser Erde zu gehen und doch mit Christus zur Rechten des Vaters zu thronen, mit den Kindern dieser Welt zu lachen und zu weinen und mit den Chören der Engel ohne Unterlass Gottes Lob zu singen, das ist das Leben des Christen, bis der Morgen der Ewigkeit anbricht“.

Kreuzesnachfolge ist auch Treue zum Kreuz: „Mehr als je ist heute das Kreuz das Zeichen, dem widersprochen wird“.<sup>2</sup> Treue zum Kreuz heißt, dem eigenen Willen – im Sinne des *Fiat voluntas tua* aus dem „Weihnachtsgeheimnis“ – restlos entsagen: „Vor dir hängt der Heiland am Kreuz, weil er“, so Edith Stein 1941, „„gehorsam“ geworden ist bis zum Tod am Kreuz. Er kam in die Welt, nicht um ‚seinen‘ Willen zu tun, sondern des Vaters Willen. Wenn du die Braut des Gekreuzigten sein willst, so musst auch du dem eigenen Willen restlos entsagen und kein anderes Verlangen mehr haben als den Willen Gottes zu erfüllen“.

Kreuzesnachfolge heißt, auf irdische Güter verzichten: „Es genügt nicht, dass du einmal alles draußen verlassen hast und ins Kloster gekommen bist. Du musst auch jetzt Ernst damit machen. Dankbar annehmen, was Gottes Vorsehung dir schickt; freudig entbehren, was er dich etwa entbehren läßt; nicht Sorge tragen für den eigenen Leib, für seine kleinen Bedürfnisse und Neigungen [...]; nicht Sorge tragen für den kommenden Tag und für die kommende Mahlzeit“. Kreuzesnachfolge heißt, Freisein von irdischem Verlangen: „Jesus der Gekreuzigte [muss] der einzige Gegenstand deiner Begierden, deiner Wünsche, deiner Gedanken [sein]“.

Diese Sätze waren an ihre Mitschwestern und somit an Ordensleute gerichtet. Edith Stein wusste, dass radikale Kreuzesnachfolge nicht jedem möglich ist. Sie wusste, dass es Bauern und Handwerker, Arbeiter und Ärzte und andere gibt und geben muss, deren Alltag anders als der kontemplativer Nonnen ist. In der „Hochzeit des Lammes“ unterschied sie zwischen einer weiteren und einer engeren Nachfolge. Ihre Theologie der Nachfolge hat Ähnlichkeit mit Dietrich Bonhoeffers Theologie während seiner mittleren Schaffensperiode, sichtbar in seinem seit 1931 erarbeiteten und 1937 veröffentlichten Buch „Nachfolge“. Das war es, was mich – neben beider Gemeinsamkeit, Opfer der NAZI-Herrschaft geworden zu sein – vor einigen Jahren eine kleine Parallelbiographie Edith Steins und Dietrich Bonhoeffers hat schreiben lassen. Doch zeigen sich hier auch Grenzen der Gemeinsamkeit. Als evangelischem Theologen stand Bonhoeffer nicht der Denkweg offen, eine engere Nachfolge für einen ausgewählten Personenkreis zu konzipieren, wenn er schrieb: „Der Ruf in die Nachfolge ist [...] Bindung an die Person Jesu Christi allein, Durchbrechung aller Gesetzmäßigkeiten durch die Gnade dessen, der ruft“. In der Zeit seiner später unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“ veröffentlicht-

<sup>2</sup> Im Vortrag in der Kölner Karmelitinnenkirche wurde an dieser Stelle der im Vortragsmanuskript nicht enthaltene Satz hinzugefügt: „Dieser Satz der hl. Edith Stein gilt auch in unserer Zeit“.

ten Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen hat Bonhoeffer sich von seinem Werk „Nachfolge“ distanziert und von den „Gefahren dieses Buches“ gesprochen. Edith Stein hingegen geriet nicht in die Falle zwischen der Theologie der Nachfolge und dem, was man religiösen Egoismus nennen könnte, weil es für sie die Stellvertretung im Sinne des stellvertretenden Stehens vor dem Angesicht Gottes gab, stellvertretend für die vielen, die dazu nicht fähig sind.

So wird engere Nachfolge zum Apostolat der kontemplativen Ordensleute: Zur Nachfolge „sind alle berufen, die mit dem Blut des Lammes bezeichnet sind, und das sind alle Getauften. Aber nicht alle verstehen den Ruf und folgen ihm. Es gibt einen Ruf zu engerer Nachfolge, der eindringlicher in die Seele hineintönt und eine klare Antwort fordert. Das ist der Ruf zum Ordensleben, und die Antwort sind die heiligen Gelübde“.

Was Edith Stein 1940 als engere Nachfolge bezeichnet, das erscheint ein Jahr später als Nachfolge „für uns Ordensleute“: „Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich“, so zitiert sie das Jesuswort aus Mt 10,38 und fährt mit ihren eigenen Worten fort: „Das Kreuz auf sich nehmen, heißt den Weg der Buße und Entsagung gehen. Dem Heiland nachfolgen, d.h. für uns Ordensleute, uns an das Kreuz heften lassen durch die drei Nägel der hl. Gelübde“. Edith Stein gebraucht hier ein Bild. Die drei Nägel stehen für die drei evangelischen Räte und damit für die Gelübde der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit.

Das Gehorsamsgelübde schließt an das *Fiat voluntas tua* an. Dazu Edith Stein: „Dein Wille geschehe! Es ist dem geschöpflichen Willen nicht gegeben, in Selbstherrlichkeit frei zu sein. Er ist berufen, mit dem göttlichen Willen in Einklang zu kommen. Stellt er diesen Einklang in freier Unterwerfung her, dann ist es ihm vergönnt, in Freiheit mitzuwirken an der Vollendung der Schöpfung“.

Nachfolge ist bei Edith Stein schon im „Weihnachtsgeheimnis“ *Nachfolge ohne zu fragen: wohin?* Nachfolge setzt ihr Vertrauen ganz in Gott: „Wohin es [das Kind in der Krippe] uns auf dieser Erde führen will, das wissen wir nicht und sollen wir nicht vor der Zeit fragen. Nur das wissen wir, dass denen, die den Herrn lieben, alle Dinge zum Guten gereichen“. Und dennoch wusste schon die Speyerer Lehrerin, die diese den Apostel Paulus zitierenden Sätze niederschrieb, dass die Nachfolge in die dunkle Nacht der Gottverlassenheit führen kann. Sie konnte aber auch das Ziel der Nachfolge, die – wie sie 1939 schrieb

– „immer innigere Vereinigung, eine immer wachsende Gleichförmigkeit mit Jesus“.

Das gilt nun besonders für ihr großes Buch „Kreuzeswissenschaft“, das am Ende ihres theologischen – und ihres irdischen – Lebens stand, und am Ende von dessen Niederschrift sie die erzwungene Reise in die dunkle Nacht von Auschwitz antreten musste.

Am Anfang des Buches stellt Edith Stein fest, dass „nicht das Kreuz, sondern die Nacht“ im Mittelpunkt der Dichtungen des spanischen Karmeliten steht. Das beherrschende Thema ihres Buches ist auch die Nacht: „Kreuz und Nacht sind der Weg zum himmlischen Licht: das ist die Frohe Botschaft vom Kreuz“. Das Ziel ist die Vereinigung der Seele mit Gott; der Weg zu diesem Ziel ist die Nachfolge Christi – Kreuzesnachfolge –, die, weil auch Christus durch die Gottesferne von Gethsemani und durch die Gottverlassenheit des „Eli, Eli, lema sabachtani?“ von Golgotha ging, durch die dunkle Nacht führen muss: „Es gibt keinen anderen Weg zur Vereinigung als den durch Kreuz und Nacht, den Tod des alten Menschen“.

### III.

Das ist Vokabular der Mystik. Doch Edith Steins Theologie ist keine mystische Theologie, sondern Theologie der Nachfolge, verwandt mit der Theologie der Nachfolge des mittleren Bonhoeffer, aber doch anders, weil sie Nachfolge und Stellvertretung verbinden und so zwischen der weiteren und der engeren Nachfolge unterscheiden kann. In der „Kreuzeswissenschaft“ weist die mit der engeren Nachfolge zusammenfallende Kreuzesnachfolge unter der schon 1931 ausgesprochenen Formel „ohne zu fragen: wohin?“ auf die Dimension der dunklen Nacht als Weg zum himmlischen Licht hin. Edith Stein verwendet Metaphern, wenn sie von der Vereinigung, von der Brautschaft oder von Licht und Finsternis spricht. Die Sr. Teresia Benedicta a Cruce bleibt die Intellektuelle Edith Stein, auch wenn sie über Mystiker schreibt, über Dionysius Areopagita, Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. Ihre Theologie der Nachfolge bleibt rational nachvollziehbar. Ihre Theologie erscheint als Theologie der Nachfolge Christi im begrifflichen Gewand der Mystik. Anders ausgedrückt: Ihre Theologie der Nachfolge ist – so ihre Terminologie in ihren Arbeiten zu Dionysius Areopagita – „symbolische Theologie“, die auf die „mystische Theologie“ – für Edith Stein in „Wege der Gotteserkenntnis“ die „Selbstoffenbarung Gottes im Schweigen“ – nur hinführen kann. Aber ihre Theologie der Nachfolge hatte ihren Grund in einem in der Mystik fundierten Glauben.

*Prof. Dr. theol. Dr. phil. Harm Klüeting  
Historisches Seminar I  
Universität Köln  
Albertus-Magnus-Platz  
50923 Köln*

---

#### Hinweise auf Arbeiten des Autors zu Edith Stein

Klüeting, Harm: Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer. Zwei Wege in der Nachfolge Christi. Leutesdorf: Johannes-Verlag [jetzt Paulinus-Verlag, Trier] 2004, 111 S. [Teilweise gekürzt dasselbe: Klüeting, Harm: *In obsequio Jesu Christi vivere et mori*: Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer. In: Erträge der Augustana. Theologische Hochschule der Ev.-Lutherischen Kirche in Bayern, Sommersemester 2004, S. 12-22. ? Klüeting, Harm: Reise in eine andere Welt. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 166 vom 20.7.2004, S. 7].

Klüeting, Harm: *Secretum meum mihi*. Eine Anmerkung zu Edith Stein. In: Edith-Stein-Jahrbuch 11 (2005), S. 65-75.

Klüeting, Harm: Art. Edith Stein (1891-1942). In: Thomistenlexikon. Hrsg. von David Berger u. Jörgen Vijgen im Auftrag der Deutschen Thomas-Gesellschaft sowie der Nederlands Thomas Gezelschap. Bonn: nova & vetera 2006, Sp. 639-644.

Klüeting, Harm: Teresia Benedicta a Cruce. Theologie der Kreuzesnachfolge. In: Joachim Kardinal Meisner (Hrsg.), Edith Stein ? Jüdische Christin und christliche Jüdin. Kevelaer: Butzon & Bercker 2006, S. 23-63.

---

#### Sonstige Hinweise

Dufferová, Dominika Alžbeta: Gotteserkenntnis bei Edith Stein, in: Edith Stein Jahrbuch 13 (2007), S. 103-110 [zu Edith Stein über Dionysius Areopagita und die Unterscheidung von „Symbolischer Theologie“ und „Mystischer Theologie“].

Sancho Fermín, Francisco Javier: Loslassen ? Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung. (Ursprünge des Philosophierens, Bd. 17) Stuttgart: Kohlhammer 2007 [zuerst spanisch: Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad (en la escuela del carmelo teresiano), 4. Aufl. Burgos: Editorial Monte Carmelo 2005].

## Von der Anbetung zur Erkenntnis Christi

### *Eine Betrachtung*

„Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Joh 4, 24) Dieses Dein Wort, Herr, stellt uns jetzt nicht vor die Aufgabe, philosophisch der Frage nachzugehen: Was ist Geist? Zudem muss man mit Fragen sehr behutsam umgehen, denn der Mensch kann nicht mit Fragen beginnen, wenn sie auch später ihren Sinn haben. Nicht einmal der Philosoph beginnt mit Fragen, sondern mit dem Staunen. Erst recht ist Gott keine Frage. Die Frage polarisiert und konditioniert jede mögliche Antwort. In mannigfacher Form hast Du, Herr, das Fragen der Pharisäer und Schriftgelehrten, die Dich mit der erwünschten Antwort in eine Zwickmühle manövrieren wollten, zunichte gemacht. In moderner und säkularisierter Fassung mag ein Weiser des 20. Jahrhunderts die intellektuelle Falle stellen, wenn er schreibt: „Der Gott ist dann nur eine Frage? Allerdings *nur* eine Frage, d.h. der Gefragte, Gerufenen. Zu denken bleibt, ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiss ist“ (gemeint wohl als der Frage korrespondierende Antwort) „und als gewisser je nach Bedarf gleichsam auf die Seite gestellt werden kann, um nach Bedarf herbeigeht zu werden.“<sup>1</sup> Du, Herr, sagst vielmehr: „Ich wurde denen offenbar, die nicht nach mir gesucht, und von denen gefunden, die nicht nach mir gefragt haben.“ (Jes 65,1) Du bist, und Dein Dasein nimmt jeder aufrechte Mensch durch die Dinge hindurch fraglos wahr (vgl. Röm 1,19-20), auch wenn Dein Wesen unserem natürlichen Fassungsvermögen dunkel bleibt.

Auch wir Menschen sind nicht die existenzgewordene Frage, die uns ins Absurde schleudert und dann noch alles zu hinterfragen erlaubt. Wir haben unser Sein fraglos als Geschenk empfangen, das, wie übrigens alle Dinge dieser Welt durch Dein allmächtiges Wort ins Dasein trat. Nicht Angebote, Wirklichkeiten sind sie. Die Schlange war es, die im Paradies als erste die Gegebenheiten zu hinterfragen wagte: „Hat euch Gott wirklich verboten, von allem Bäumen des Gartens zu essen?“ (Gen 3,1) Diese Frage war schon eine Lüge. Denn Du, Herr, hattest nicht verboten, von allen Bäumen zu essen, sondern nur von einem, der Symbol Deiner Souveränität bleiben sollte. Die lügnerische Frage des bösen Geistes, der Schlange, widerspricht der innersten Natur unseres Geistes, welcher Klarheit, Einfachheit und Wahrheit sucht, denn er ist Abbild Deines göttlichen Geistes. Jener Hauch und Kuss der Liebe, der vom Vater und vom Sohne ausgeht, der Heilige Geist, er „ergründet die Tiefen Gottes. ... Und wir haben den Geist empfangen, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist.“ (1 Kor 2,10-12) Das gilt auch hinsichtlich jener Ordnung, die Du, Schöpfer der Welt, von vornherein in die Natur der Dinge und in die eigene Natur des Menschen gelegt hast, die wir erkennen und die zunächst fraglos unser Gewissen orientiert.

Paulus sagt uns darüber hinaus: „Ihr seid nicht vom Fleisch bestimmt, sondern vom Geist, da ja der Geist Gottes in euch wohnt. ... So nimmt sich der Geist auch unserer Schwachheit an, denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten

sollen; der Geist selbst jedoch tritt für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können: Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist. Er, der Geist, tritt so – wie Gott es will – für die Heiligen ein.“ (Röm 8,9.26-27) Ja, der Heilige Geist reißt uns gewissermaßen mit, indem er uns beten lehrt. „Ihr habt“, so schreibt Paulus, „den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht; der Geist, in dem wir rufen: ‘Abba, Vater!’“ (Röm 8,15) In diesem Geist entdecken wir Dich, Herr, „denn niemand kann sagen ‘Jesus ist Herr’ außer im Heiligen Geist.“ (1 Kor 12,3) Wir sind „wiedergeboren im Wasser und in Heiligen Geist.“ (Joh 3,5) In der Taufe hat der Geist Gottes Besitz ergriffen von uns und er macht von seinem Hausrecht Gebrauch, solange wir in der Gnade Gottes sind. Unser Beten – gleichgültig, ob wir es mit vorgeformten Texten der Kirche oder fast wortlos betreiben – ist immer vom Geist Gottes selbst bestimmt. Unser Beten ist ein Einbezogensein durch den Heiligen Geist in das Dreiergespräch der göttlichen Personen. Am Innenleben Gottes, das von ungeheurer Dichte ist und voller Lebendigkeit, nehmen wir teil. „Die wahren Anbeten beten Gott an im Geist und in der Wahrheit.“ Diese Anbetung führt auch ins Schweigen.

Charles de Condrain (1588-1641), der Schüler Berylles und dessen Nachfolger als Leiter des Oratoriums Jesu in Frankreich, war ein heiligmäßiger Priester. Er wurde nicht müde zu betonen, welche Bedeutung das Schweigen hat für das Gebet. Schweigen ist kein Verstummen, nicht einfach nur Geräuschlosigkeit, sondern ein entschiedenes Engagement des Lauschens, der Erwartung, der Offenheit des Herzens für das Wort, das ihm geschenkt wird. Von Francisco de Ossuna (1492-1542) und im Gefolge von den großen Theologen und Mystikern des Carmel, namentlich von Johannes vom Kreuz (1542-1592) haben wir ein anderes Bild: die Nacht. Die Dunkelheit der Nacht ist nicht einfach Finsternis. Wer wacht, nimmt durchaus im Dunkeln wahr. In diese Dunkelheit zu gehen, bedeutet das Wagnis, die Sicherheit des Überschaubaren und zu Beherrschenden aufzugeben, wie alles im Tageslicht erscheint. Johannes vom Kreuz spricht davon, dass man Gott nicht mit unseren Sinnen erfahren, fühlen, erleben könne, ja sogar der Verstand müsse das Raisonnieren aufgeben. Damit erteilt der große Kirchenlehrer dem Geschwätz von Gotteserfahrung und selbst Glaubenserfahrung – sofern man damit nicht die Lebenserfahrung des Gläubigen, sondern den Gegenstand des Glaubens meint – eine radikale Abfuhr.

Am 27. Januar 1987 hielt aus Anlass seines achtzigsten Geburtstages der damalige Offizial des Erzbistums Köln Heinrich Flatten eine Dankrede. Darin sagte er u.a.: „Einem Achtzigjährigen rinnt die Zeit unter den Fingern davon. Nicht in Resignation, aber in aller Nüchternheit sei das festgestellt. Da ich dieses Dunkel vor mir sehe, werde ich an das Wort eines Weisen erinnert, das ich einmal las. Er schreibt: ‘Ich sagte zu dem Engel. Der an der Pforte meiner Zukunft stand: Gib mir ein Licht, damit ich sicheren Fußes der Ungewissheit entgegen gehen kann. Aber er antwortete: Geh nur in die Dunkelheit und lege deine Hand in die Hand Gottes. Das ist besser als ein Licht, sicherer als ein bekannter Weg.’“ Was der gelehrte und fromme Priester vielleicht mit einer Ahnung seines baldigen Heimgangs (er starb am 10. Juni des gleichen Jahres nach nur wenigen

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen 1961, S. 342.

Krankheitstagen) zum Ausdruck brachte, hat einen tiefen Sinn. Die Existenz des Gläubigen ist damit umrissen. Die Väter sprachen von der *Nepsis*, der Nüchternheit, einer weit mehr als psychologischen Qualität. Die ontologische Mystik des Mittelalters sprach von der Leere als einer *conditio sine qua non* für die Begegnung mit dem dreieinigen Gott. Gemeint ist stets dasselbe: Existenz im Glauben, Kreuzesnachfolge in das Dunkel „von der sechsten bis zur neunten Stunde.“ (Lk 23,44) Da es sich um eine vitale Wirklichkeit handelt, greift zu ihrer Beschreibung eine bloß rationale Reduktion immer zu kurz und wird am Ende falsch. Es wäre irreführend und haarscharf an der Sache vorbeizielend, wollte man da von einer *Theologia negativa* reden, also von einer negativen Theologie. Aber auch jeder Voluntarismus, der den Willen oder die Liebe zum eigentlichen Organ des Glaubens stilisierte und damit auf Irrationalismus reduzierte, ginge an der Wirklichkeit der Glaubensexistenz vorbei. Der Glaube ist wirklich Erkenntnis der Offenbarung, wenn auch „in Spiegel und Gleichnis.“ (1 Kor 13,12) Aber in Gottes Nähe wird alles dunkel. Wir sind geblendet wie der Nachtfalter vom Sonnenlicht (vgl. Ps 102,7). Die Dunkelheit gilt nur im Hinblick auf uns, denn Gott ist Licht, wenn auch „in unzugänglichem Licht.“ (1 Tim 6,16) Die Dunkelheit der Nacht unterscheidet sich radikal von der Finsternis dadurch, dass in ihr sehr wohl erkannt wird, wenn auch nicht abrupt. „Wer mir folgt“, sagst Du, Herr, „der wandert nicht in Finsternis, er wird das Licht des Lebens haben“, von Mal zu Mal mehr; denn Du bist der einzige, der von sich sagen kann: „Ich bin das Licht der Welt.“ (Joh 8,12) Dieses Licht offenbart sich uns auf recht merkwürdige Weise im Dunkeln. „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ (Mt 16, 13, Mk 8, 27; Lk 9, 18. 20). Die Frage, die Du, Herr, Deinen Jüngern stellst, wird in mehreren Evangelien berichtet. Sie antworten: Für Johannes den Täufer, für Elia, für Jeremia oder irgend einen anderen der alten Propheten (vgl. Mt 16, 14). Also für einen Propheten halten Dich die Menschen. In der Tat bist Du der große Prophet (vgl. Apg 3, 22-23). Jedoch offensichtlich ist diese Antwort nicht ausreichend. „Aber für wen haltet ihr mich?“ „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes;“ (Mt 16, 16) „Du bist der Messias Gottes.“ (Lk 9, 20) Nun aber das überraschende Wort der Schrift: „Er aber verbot ihnen streng, davon zu reden“ (ebd. V. 21). Warum hast Du verboten, dieses Bekenntnis des Petrus und der Apostel ganz öffentlich bekannt zu machen? Soll nicht „alle Welt schauen Gottes Heil?“ Fragen wir uns zunächst: Was ist mit dem Prophetentum gemeint. Darin könnte der Schlüssel liegen. Du, Herr, bist ein Prophet. Die Guten, die Treuen, das Volk, das folgt, nicht Deine Widersacher bekennen Dich als Propheten. Der Prophet sagt nicht vor allem die Zukunft voraus, er verkündet das Reich Gottes, er predigt zur Buße, mahnt zur Umkehr: „Das Himmelreich ist nahe. Tut Buße!“ (Mk 1,15). Der Prophet, erfüllt von Gottes Geist, verkündet den Armen die frohe Botschaft und ein Gnadenjahr des Herrn (vgl. Lk

4,14-19). „Er spricht, wie einer der Macht hat, nicht wie ihre Schriftgelehrten und Pharisäer,“ stellen die Leute fest. (Mt 7,29). Doch Du, der Christus, bist mehr als ein Prophet. Dich zu entdecken ist ein Geschenk des Heiligen Geistes. „Niemand kann sagen: Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3). „Das hat dir nicht Fleisch und Blut offenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist“ (Mt 16,17), sagst Du auf das Bekenntnis des Petrus hin. Als jemand Charles de Condrain Belehrung über das Gebet anging, schrieb dieser: „Ich würde es viel lieber Gott überlassen, auf Ihre Briefe zu antworten und ihn lieber inständig bitten, dass er mit seiner eigenen Wahrheit die Erwartung Ihrer Seele erfüllt, (anstatt dass Sie) auf eine Erleuchtung von mir über den fraglichen Punkt (hoffen) ... und dass ich meinerseits der Ohnmacht menschlicher Rede verfallere. Denn das menschliche Wort redet von den Dingen Gottes nur dunkel und spricht sie nur aus, indem es sie aus ihrem eigenen Licht herauszieht, um davon in dem Licht zu handeln, das Gott uns nach seinem Ermessen gibt, und das sie dem menschlichen Geist immer nur aufhellen kann, indem es sie in ihrem Ansichsein zunichte macht, um sie zu verdecken und ihnen das neue Gewand der Menschlichkeit und Niedrigkeit unseres Geistes überzuziehen.“<sup>2</sup> Deine Selbstentäußerung, Herr, Deine *Kenosis*, von der Paulus schreibt, geht bis zum Kreuz (vgl. Phil 2,7-8). Nur wer sich in das Dunkel von der sechsten bis zur neunten Stunde wagt und schließlich „schaut auf den, den sie durchbohrt haben“ (Joh 19, 37), findet im Licht das Licht (vgl. Ps 36,10). Fragen wir nach dem Weg? Die große Teresa von Avila (1515-1582) gibt uns in ihrer *Vida*, in ihrer Lebensbeschreibung, die Antwort: „Willst du verstehen, betrachte, wie er sich uns angepasst hat, siehe das Kreuz. Willst du ihn verstehen, dann musst du dich ihm anpassen.“ Also nur wer Dir nachfolgt und sein Kreuz auf sich nimmt, wird das Licht des Lebens haben und den Quell lebendigen Wassers finden, der aus der Rechten des Tempels strömt (vgl. Ez 47,1), aus Deinem offenen Herzen. So wird er „Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils“ (Jes 12, 3). Und „aus ihm selbst werden Ströme lebendigen Wassers kommen“ (Joh 7,38) Also wer sich vom Geiste Gottes in das Dunkel des Glaubens, den eigentlichen geistlichen Raum einführen lässt, wird im Geist und in der Wahrheit anbeten. Solches Gebet wird immer fruchtbar, und dem innigen Beter zeigst Du, Herr, Dein wahres Wesen als der Christus. Du lässt ihn schauen auf Dein durchbohrtes Herz. Wer Dich nur von außen sieht, mag er noch so wohlgesonnen sein, wird über ein Bekenntnis zum Propheten kaum hinauskommen.

Msg. Dr. Klaus M. Becker  
Weinsbergstraße 74  
50823 Köln

<sup>2</sup> Vgl. Charles de Condrain, *Geistliche Briefe* (Reihe *Zeugen des Wortes*)<sup>2</sup> Freiburg 1947 S. 13. Um des besseren Verständnisses willen ist die Wiedergabe hier etwas modifiziert.

Konkret begegnet sind wir uns erst wieder, als nach dem Konzil die Glaubenskommission der Deutschen Bischöfe eingerichtet wurde, in der wir beide als Theologen anwesend waren. Die Zeit war damals verworren und unruhig, und der Lehrstand der Kirche war nicht mehr ganz klar. Es wurden Thesen in die Luft gesetzt, von denen man sich einbildete, sie seien jetzt möglich, obwohl sie in Wirklichkeit mit dem Dogma nicht übereinstimmten. In diesen Umständen waren die Diskussionen in der Glaubenskommission anspruchsvoll und schwierig. Dabei ist mir aber aufgefallen, dass Leo Scheffczyk, der ganz stille und eher schüchterne Mensch, eigentlich immer der Erste war, der ganz klar Position ergriffen hat ... Er hat mit großer Klarheit und zugleich mit wirklicher theologischer Fundierung sofort gesagt, was geht und was nicht geht: Insofern war Leo Scheffczyk der eigentliche ‚Eisbrecher‘ in diesen Diskussionen.

*Papst Benedikt XVI. über Kardinal Scheffczyk*

## **Anschauung als Weg zur Metaphysik**

### *Die Landschaft und das Geheimnis der Wirklichkeit*

Nur in der Strenge des Fragens kommen  
wir in die Nähe des Unsagbaren.  
*Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit*

In unserem Artikel über „die Anbetung der Kunst“ in der letzten Ausgabe von „Theologisches“ haben wir am Ende einen Hinweis gegeben, der in dieser lapidaren Kürze für viele Leser kryptisch wirken muß. Es ging darum, daß sich heute der von Kant propagierte Agnostizismus endgültig durchzusetzen scheint und die große Tradition der abendländischen Metaphysik ebenso wie die Lehre des I. Vatikanums, nach der jeder Mensch schon aus der Betrachtung der geschaffenen Welt zu einer gewissen Erkenntnis Gottes, des Schöpfers kommen kann, selbst in der Kirche immer mehr in Vergessenheit zu geraten drohen. In dieser geistigen Situation der Gegenwart, die man auch als ebenso quallige wie penetrante Mischung von Agnostizismus und vordergründigem Rationalismus bezeichnen kann, ist es durchaus angebracht, ja vielleicht sogar unverzichtbar, den skeptischen Zeitgenossen neue Wege und Zugänge zum Geheimnis der Wirklichkeit zu eröffnen. Und ein solcher Weg scheint uns die Anschauung der Natur in ihren wechselvollen Stimmungen zu sein. Sie kann und soll das metaphysische Nachdenken über die letzten Gründe der Wirklichkeit und die Gottesfrage keineswegs ersetzen, es möglicherweise aber durchaus wieder motivieren und in Gang setzen. Denn durch die recht verstandene Kontemplation der Natur wird zumindest jenes „quicke Bescheidwissen“ erschüttert, wie es Adorno nannte, das in ihr nur ein Agglomerat von Quanten und Molekülen sieht und der Meinung ist, schon damit sie die Frage nach ihren Hintergründen erledigt. Und in diesem Sinne sollten die folgenden Darlegungen über die Kontemplation der Landschaft nicht nur als Anstoß, ja als Propädeutik zur Metaphysik und damit zum philosophischen Nachdenken über die Seins- und Gottesfrage verstanden werden, sondern vor allem dem Nachweis dienen, daß sich diese Fragen auch heute noch selbst dem philosophisch unbedarften und theologisch scheinbar uninteressierten Betrachter der vorhandenen schönen und bunten Welt immer wieder aufdrängen.

Zu Beginn des Frühlings und in den letzten Herbsttagen, an denen die Landschaft schließlich im goldenen Nebelstaub zwischen den Bergen verdämmert, ist der Ansturm am heftigsten. Aber er läßt während des ganzen Jahres nicht nach. An den Feiertagen und wenn das Wetter mitspielt, wälzt sich die endlose Autokolonne in den Taunus, den Spessart, den Rheingau, die Fränkische Schweiz oder ganz einfach in die Berge. Mehr denn je übt „die Natur“, die Landschaft eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf uns aus. Und man muß kein Kulturkritiker sein, um dafür die ganz einfache und naheliegende Erklärung zu präsentieren. Die Menschen wollen der Hast und Hektik des Alltags entfliehen: auch wenn sie dafür zunächst und in immer stärkerem Maße die gleiche Hektik bemühen müssen, vor der sie auf der Flucht sind! In einer Welt, in der nach der bekannten Formulierung von Max Horkheimer das Reich der Mittel immer größer und das der Zwecke oder Erfüllungen immer kleiner wird, wollen sie Ruhe finden im Anblick der Landschaft, der sich selbst genügt.

Was sie hinaus treibt, ist sicher auch das zweifache, immer auch nostalgische Kontrasterlebnis: die Sehnsucht nach einer Zeit, in der man noch zu „lustwandeln“ pflegte und die Natur noch nicht zur Arena für die endlosen Scharen der Jogger wurde und vor allem die Sehnsucht nach einer ursprünglichen oder gar „heilen“ Welt, die in den überzivilisierten Großstädten und nicht nur dort längst verlorengegangen ist. Diese Sehnsucht nach Ursprünglichkeit ist durchaus zu respektieren und sie wird auch dadurch nicht widerlegt, daß uns die Natur heute überall als „künstliche“ Anpflanzung entgegentritt. Vielmehr könnte man im Sinne von Hegels Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit hier darauf hinweisen, daß die Landschaft gerade dann anziehend ist, wenn sie uns nicht als chaotischer Urwald entgegentritt, sondern durch die Hände des Gärtners gegangen ist, sodaß sich in ihr Geist und Natur zu einer neuen Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit vereinen. Und im übrigen erfahren wir auch heute noch im Heulen des Sturmes, der sich zum Orkan entfaltet und uns auf freiem Felde überrascht, die ganze elementare Wucht und Ursprünglichkeit dessen, was „Natur“ bedeutet. Wir erfahren im heiteren Abendsonnenlicht oder der Stille des Waldes, wie Natur auch sein kann und zwar von sich her und ohne alle Manipulation.

Aber so richtig all solche Auskünfte über den Reiz der Landschaft auch sind, so scheinen sie diese doch nur in vordergründiger psychologischer Weise als Therapeutikum in der Hektik unserer Zeit zu begreifen. Somit stellt sich die Frage, ob wir in ihr nicht noch mehr und tieferes suchen als nur Zuflucht, heimelige Geborgenheit und den Genuß einer Schönheit, der ebenso im unklaren bleibt wie dieser unendlich vieldeutige Begriff selbst. Obwohl sich inzwischen viele Autoren wie Michael Hauskeller, die Brüder Gernot und Hartmut Böhme, Ruth und Dieter Groh, Martin Seel und Hermann Schmitz und wir selbst in unserem Werk über „den Weg der Anschauung“ mit dieser für unser Welt- und Lebensgefühl so wichtigen Frage beschäftigt haben, führt doch auch heute noch kein Weg an dem geradezu klassischen Aufsatz von Joachim Ritter vorbei: „Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft“ (Jetzt abgedruckt in: Ritter: Subjektivität. Sechs Aufsätze. Bibl. Suhrkamp 379. Frankfurt/M. 1989). Mit ihm hat der bekannte Münsteraner Philosoph, der so sehr schulebildend gewirkt hat, schon vor vielen Jahrzehnten die Initialzündung für eine Diskussion gegeben, die bis heute anhält.

Näherhin sind es zwei Antworten, die Ritter gibt. Zunächst habe die Entwicklung der Naturwissenschaften und der kopernikanischen Schock, den sie auslösten, das metaphysische Wissen um die übergreifende Einheit der Natur und Welt aufgehoben, das in der alltäglichen, lebensweltlichen Anschauung seine Stütze fand. Der Mensch sei heimatlos geworden in einem unermeßlichen, eiskalten All und damit sei das alte Weltbild, das ihm Geborgenheit in einem wohlgeordneten Kosmos versprach, obsolet geworden. An seine Stelle trete nun ein neues, besonderes ästhetisches Organ, ein Sinn oder ein Gefühl, das in freiem Naturgenuß und in der ästhetischen Zuwendung zur Natur die Erinnerung an die verlorene Einheit bewahre und diese auf neue Weise erschließe. „Wo die ganze Natur ... nicht mehr als diese im Begriff der Wissenschaft ausgesagt werden kann,

bringt der empfindsame Sinn ästhetisch und poetisch das Bild und das Wort hervor, in denen sie sich in ihrer Zugehörigkeit zu unserem Dasein darstellen und ihre Wahrheit geltend machen kann“ (a.a.O. S.156).

Landschaft also als Ersatzbefriedigung für die verlorengegangene philosophische Überzeugung?

Die zweite Antwort ist einfacher und einleuchtender zugleich. Erst die Befreiung vom Druck und der Bedrohung durch die Natur, ihre Zählung und Beherrschung, die durch die neuzeitliche Technik möglich wurde, habe die Voraussetzung dafür geschaffen, ihr frei und ungebunden in der Distanz des Betrachters gegenüberzutreten und sie so als Zuschauer zu genießen. Die Seltsamkeit, ja Widersprüchlichkeit dieser Entwicklung, die gerade der große Hegelkenner, ja Hegelianer Ritter noch schärfer hätte akzentuieren können, liegt freilich auf der Hand. Denn danach war es die gleiche Einstellung, die die Natur systematisch als bloßen Rohstoff, als bloße Materie und Objekt immer weiterer Ausbeutung traktierte, die den Menschen zugleich die Freiheit und Distanz gab, sich ihr in anschauernd und liebender Begeisterung zuzuwenden! Davon abgesehen kann man fragen, ob der Sinn für die Landschaft wirklich so sehr neuen Datums ist, wie immer wieder behauptet wird. Ist es doch in der Tat nur „schwer vorstellbar, daß Natur, auch wilde, unkultivierte Natur, vor der Moderne nicht ästhetisch wahrgenommen wurde“, wie Ruth und Dieter Groh in ihrer „Kulturgeschichte der Natur“ bemerken: zwei Suhrkamp-Bändchen, die eine wahre Fundgrube für die Geschichte der Landschaftserfahrung sind (stw. 939 und stw. 1218).

Vor allem aber stört uns an Ritters Ausführungen die Engfassung der Vernunft, die gerade die „Frankfurter Schule“ immer wieder kritisiert hat. Verkürzt man unsere Erkenntnis zum Denkapparat, zur bloßen Ratio, dann wird alles, was nicht in dieses Muster der begrifflich faßbaren Rationalität und die Kategorien der planen Durchsichtigkeit paßt, der Irrationalität überantwortet. Und dahin geht die Entwicklung in der Tat. Seit dem Aufkommen des Rationalismus im 17. Jahrhundert wird mit zunehmender Tendenz nur noch wissenschaftliches Denken als wirkliche Erkenntnis akzeptiert, alle anderen Arten geistiger Betätigung werden dem „Gefühl“ überantwortet. Konsequenterweise wird so unser Erkenntnisvermögen in zwei Sektoren aufgeteilt: den rechenhaft rationalen Verstand und ein anderes Organ, das für ästhetische und andere Werte zuständig ist. Aber schon die schlichte Besinnung auf das Kunstwerk, dessen „unsagbare“ Bedeutung sich nur der Anschauung eröffnet und von der begrifflich rationalen Erkenntnis nicht eingeholt, sondern allenfalls zerredet werden kann, zeigt, wie brüchig diese Zweiteilung ist. Denn auch diese Anschauung ist selbstverständlich Erkenntnis und damit etwas völlig anderes als „bloßes Gefühl“.

Können wir diese Gedanken auch auf die Landschaft übertragen? Vermag auch sie uns eine Botschaft zu übermitteln, die aussagekräftig ist, auch wenn sie sich nicht in Begriffen ausdrücken läßt? Vielleicht kann uns hier schon ein einfacher Blick auf Bilder etwa von Caspar David Friedrich über die tiefreichende Analogie zwischen dem Kunstwerk und der Landschaft belehren. In beiden Fällen scheinen wir eine Aussage zu haben, die sich nicht oder nur schwer auf Begriffe bringen läßt. Bei der Landschaft ist dies die *Stimmung*, die man durchaus in Analogie zu unseren eigenen Stimmungen als ihre jeweilige Befindlichkeit bezeichnen könnte und die mich gerade deshalb so machtvoll anspricht, weil hier keiner da oder sichtbar ist, der sie empfindet oder in die Landschaft hineingelegt hat. Diese Stimmung ist der einheitliche Ausdruck, der sie als anschauliche

Ganzheit, ja Gestalt aus der Natur heraushebt und dem Auge des Betrachters präsentiert.

Aber können nicht die Stimmungen wechseln, während die Landschaft bleibt? Klassisches Beispiel ist das Meer, das einmal in stiller, sich ins Unendliche erstreckender Heiterkeit vor uns liegt und dann zur sturmgepeitschten See wird. Doch natürlich geht es hier nicht um die Landschaft als ein für allemal feststehende geographische Größe, sondern um die anschauliche Einheit, die wir je und je in den Blick nehmen. Und insofern ist das stille, heitere Meer eine andere Landschaft als das sturmdurchtoste und in seinen Stimmungen von anderer Aussagekraft.

Ernster ist schon in unserer Zeit, die all unsere Erfahrungen am liebsten psychologisch deuten möchte, der Einwand, die Stimmungen seien nur die Projektionen unserer eigenen Befindlichkeit in die gleichgültige Natur. Doch auch davon kann keine Rede sein! Oft empfinde ich die aufdringliche Heiterkeit einer Landschaft als äußerst lästig, wenn sie nicht zu meiner trüben Stimmung paßt. Zur Vertrautheit, ja zur anschaulichen Ausgiebigkeit der sinnfälligen Welt gehören ganz einfach Ausdruck und Stimmung dazu wie etwa der Glanz, die Aura, die Heiterkeit oder Melancholie, die auf der Landschaft liegen. Den knorrigen oder verkrüppelten Baum, die kahlen Äste, die sich wie eine stumme Klage in den winterlichen Himmel recken, den goldenen Sonnenschein, der alles in sein Licht taucht, die blühende Wiese, die mich anlacht, ja schon ihr „sattes Grün“, die im fahlen Abendsonnenschein träumerisch versunkene Herbstlandschaft: das alles kann ich gar nicht erfassen, wie es in der Anschauung vor mir liegt, wenn ich von den Stimmungen absehe. Kein Geringerer als Martin Heidegger stellt die Frage, woher wir das Recht und die Möglichkeit nehmen, unsere eigenen Stimmungen auf die Wirklichkeit zu projizieren, wie das die Projektionstheorie behauptet. Das könne kein Zufall sein, sondern es müsse immer schon etwas in ihr sein, das diese angebliche Übertragung begründet.

Heidegger ist es auch, der die Aussagekraft der Stimmungen mit der größten Eindringlichkeit betont. In ihnen werden wir unmittelbar mit der Befindlichkeit der Wirklichkeit konfrontiert, wie das bei Heiterkeit und Melancholie besonders deutlich der Fall ist. So geben sie uns je und je von neuem Aufschluß über das Geheimnis der Wirklichkeit und unseres Daseins, ja sie zeigen uns modernen Agnostikern, daß es überhaupt solche Geheimnisse gibt! Diese „Offenbarung“ macht den Zauber der Landschaft aus. Denn was ist die Melancholie einer Novemberlandschaft anderes als die Infragestellung ihrer eigenen Wirklichkeit, die dadurch auf seltsame Weise in die Schweben gerät. Blicken wir andererseits auf ein Wiesental herab, in dem ein Dorf im Sonnenschein vor uns liegt, der den heiteren, unnahbaren Frieden noch untermalt, dann ist es genau diese Bejahung und Selbstverständlichkeit des Daseins, die hier zum Ausdruck kommt, die es andererseits wiederum als Rätsel und Geheimnis erscheinen läßt. Oder nehmen wir – das ist nun wirklich ein Beispiel, das ganz den Intentionen Heideggers entspricht – die „unendliche“ Stille, die mich etwa im Walde umgibt. In ihr werde ich mit einem Schlage des Geheimnisses des Seins inne: des einfachen, rätselhaften „Da“ des Seins und zwar so, daß beide Erfahrungen, die des Seins und die der Stille vollkommen identisch sind. Oder die Erfahrung der Einsamkeit in einer öden Landschaft, die allerdings in einem gewissen Gegensatz zu der ansonsten so geschätzten Einheit von Natur und Geist besteht. Denn sie hat nichts mit „Alleinsein“ zu tun hat, sondern bedeutet die Abwesenheit von jeder menschlichen Bewandnis und

bringt uns gerade darin die Rätselhaftigkeit unserer Existenz zur Anschauung. In die Einsamkeit zogen sich die großen Heiligen zurück, wenn sie in die Wüste gingen, um in ihr Gott zu begegnen. In die Wüste aber kann ich mich auch zurückziehen, um in ihr dem ganz anderen und damit wiederum dem Geheimnis des Seins, der Rätselhaftigkeit aller Dinge zu begegnen.

Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren und sie zeigen uns, worin der Zauber der Landschaft gerade heute besteht. Der Ingenieur, der Steuerberater oder Arzt, der vielleicht der Meinung ist, es lohne sich schon längst nicht mehr, noch länger über die letzten Fragen zu „spekulieren“, geht abends am Ufer des Rheins oder der Donau spazieren und schaut auf den stillen Strom, der soviel Freude und Leid, soviel Geschichte gesehen hat. Oder er blickt vom Berge herab auf die schweigenden, leise im Wind rauschenden Wälder, während in der fernen Dämmerung langsam die Lichter aufgehen. Unfähig das, was er sieht, in sein Weltbild einzuordnen, wird er gerade deshalb immer wieder zu diesen Erfahrungen zurückkehren. Denn hier stößt er auf eine Kontemplation, die sicher mehr als bloß Geuß, nämlich Entdeckung ist.

---

(Vgl. zur Problematik auch unsere Darlegungen in: Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik. (Die Graue Edition) Reutlingen-Kusterdringen 2004)

Man würde diese Ausführungen mißverstehen, wollte man sie in irgendeiner Form als dogmatische Aussage über die Wirklichkeit mißverstehen. Aber daß uns der Blick auf die Landschaft und die Wahrnehmung der Stimmungen, die von ihr auf uns zukommen, immer wieder den Anstoß geben kann, über die sichtbare Ferne hinauszublicken und die großen metaphysischen Fragen zu stellen, ist in unserer skeptischen Zeit schon eine ungeheure Chance: Kraftnahrung für alle Agnostiker!

Im Rückblick auf diese Gedanken über die immer neuen Formen, in denen sich Landschaft als geheimnisvolle Wirklichkeit zeigt, liegt es nahe, Heidegger und nicht Adorno Recht zu geben. In seiner polemischen Schrift „Jargon der Eigentlichkeit“, in der er sich kritisch mit Heideggers Philosophie und Sprache auseinandersetzt, stößt sich Adorno an dessen Satz: „Wenn in tiefer Winternacht ein wilder Schneesturm mit seinen Stößen um die Hütte rast und alles verhängt und verhüllt, dann ist die hohe Zeit der Philosophie. Ihr Fragen muß dann einfach und wesentlich werden“. Dazu bemerkt Adorno, ob Fragen wesentlich seien, darüber ließe sich allenfalls nach der Antwort urteilen und schon gar nicht anhand meteorologischer Erscheinungen. Doch es fragt sich, ob Adorno hier Recht hat und nicht der Meister aus Freiburg.

*Walter Hoeres*

*Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..*

PETER H. GÖRG

## „Seht das Zelt Gottes unter den Menschen!“ (Offb. 21,3)

### *Die theologische Bedeutung des Kirchenbaus*

#### **Einleitung<sup>1</sup>**

Die Beschäftigung mit der theologischen Bedeutung des Kirchenbaus führt uns in eine Welt der Symbolik und des inneren Reichtums, die dem abendländischen Denken durch die so genannte Reformation und die Aufklärungen im 18. und im 20. Jahrhundert nahezu abhanden gekommen ist. Wenn wir eine Vorstellung von jenem Reichtum erlangen wollen, müssen wir unseren Blick immer wieder auf die orientalischen Kirchen

richten, die den tiefen Sinn der christlichen Symbolwelt nicht verloren haben. Auch die breite Flut an esoterischer Literatur und Praxis vermittelt jene Sehnsucht des Menschen nach dem Mysterium, die im katholischen Leben und Gottesdienst ihre Erfüllung finden kann.

#### **Verlust des Symboldenkens**

Erlauben Sie mir, einige Gedanken zu streifen, die die aktuelle Problematik bezüglich der christlichen Symbolik und der Symbolik überhaupt, betreffen, bevor wir zur eigentlichen Thematik kommen. Es muss dem unvoreingenommenen Beobachter doch sehr zu denken geben, dass sich mit dem Bestreben in der Kirche und der Liturgie, sich dem modernen Leben anzupassen, kindergerechter, jugendgerechter, inkulturierter und vor allem zeitgemäßer zu sein, die Kirchen plötzlich und zusehend leerten. Mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung begann dann eben jene Jugend, die sich nicht mehr von der modernen Liturgie angesprochen fühlte, eine eigene Musikkultur zu entwickeln, in der viele Elemente des Religiösen auftauchten: in der Kirche wurde die gemeinsame Kultsprache faktisch abgeschafft, während in der Jugend das Englische diese Rolle übernahm. Die in der Kirche viel geschmähte gregorianische Musik fand sich plötzlich auf den Hitlisten der Popmusik und der Discobel ersetzte zu den Klängen frühmittelalterlicher Mönch-

---

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag wurde als Vortrag anlässlich des Europäischen Tages des offenen Denkmals am 09. September 2007 in der fürstlichen Schlosskapelle in Sayn gehalten. Der Vortragsstil wurde beibehalten und mit Ausnahme direkter Zitate weitestgehend auf einen wissenschaftlichen Apparat verzichtet. Verweise auf die schöne neugotische Kapelle in Sayn wurden ebenfalls beibehalten. Die vorgetragenen Gedanken beruhen häufig auf dem liturgischen Grundlagenwerk des Heiligen Vaters: Der Geist der Liturgie – Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000, bes. 55-79 und auf den von Klaus Gamber erlangten Forschungsergebnissen. Das Vorwort des nunmehrigen Papstes in der Gedenkschrift für Gamber (SIMANDRON – Der Wachklopfer, Köln 1989, 13-15) zeigt die innere Verbundenheit und Wertschätzung des damaligen Kardinals Ratzinger zum großen Liturgiewissenschaftler Gamber. Über dessen Leben und Werk vgl. P. Görg, Klaus Gamber: BBKL 27 (2007) 489-515 (auch unter dem entsprechend Verweis: [www.bbkl.de](http://www.bbkl.de)).

schoräle den Weihrauch, den in der Kirche ja angeblich niemand mehr braucht. All dies wird vom DJ, dem Priester der neuen Religion, inszeniert, während sich die abgedunkelte Disco in einem diffusen Lichterspiel befindet, wie es früher durch die bunten Glasfenster der Kathedralen brach.

Diese wenigen Beispiele seien nur kurz aufgezählt, um zu verdeutlichen, dass der Mensch als leib-seelisches Wesen, als Person mit Vernunft, Herz und Sinnen eben vom Schöpfer daraufhin angelegt ist, dass er nicht nur in seiner Vernunft angesprochen wird, sondern dass auch sein Herz und eben alle Sinne miteinbezogen werden. Dies war immer die Stärke der katholischen Religion. Die Grundlage unseres Glaubens ist die Inkarnation, die Fleischwerdung des Ewigen Wortes. Diese Inkarnation setzt sich fort in der Kirche. Überall trifft sich Göttliches und Menschliches: die Kirche vereint in ihrer Verfassung göttliche und menschliche Elemente; durch den menschlichen Priester wirkt der ewige Priester Christus; in den Sakramenten fallen menschliche Zeichen und göttliche Gnade zusammen. Und eben jenes inkarnatorische Prinzip spiegelt sich im christlichen Kult wieder, der das gnadenhafte Geschehen in menschliche Zeichen kleidet, um ihm Gestalt zu geben und den Menschen das göttliche Mysterium erahnen zu lassen. Dies spiegelt sich auch im Kirchenbau wieder, wie wir gleich sehen werden.

### **Angriffe auf den christlichen Kult**

#### **a) Reformation**

Das Abendland erlebte in der Neuzeit mehrere Kulturrevolutionen, die es auf den Kopf stellten und seiner Wurzeln beraubten. Diese Angriffe auf die christliche Kultur waren auch immer Angriffe auf den christlichen Kult, der ja selbst zu den Wurzeln der Kultur gehört. Den ersten Angriff unternahmen die Reformatoren. In ihrer strikten Ablehnung jedes menschlichen Werkes, ja selbst der menschlichen Taten des Gottmenschen, erlagen sie der Gefahr das genannte inkarnatorische Prinzip des Christentums wieder zurückzunehmen. Der christliche Kult wurde entweder stark verkürzt, wie etwa bei Luther, der aber aufgrund seiner Eigenart noch einen Sinn für das Schöne und Musische besaß, oder, wie bei Calvin, gänzlich verdrängt. An die Stelle der sinnenfälligen Liturgie trat die reine Wortverkündigung. Die Sakramente wurden weniger als Heilszeichen verstanden, die bewirken, was sie bezeichnen, denn als reine Zusagen der göttlichen Barmherzigkeit. Kurz: alles spielte sich nur noch rein geistig ab. Selbstverständlich mussten im Zuge jener theologischen Verkürzung, die jede mittlere Ebene ausschließt, seien es das geweihte Priestertum, die hierarchisch verfasste Kirche, die Sakramente oder die Heiligen, auch alles aus der Kirche heraus, was eben jene Vermittlung verdeutlicht: der Altar, die liturgische Kleidung, die prachtvollen Ausschmückungen und die Heiligenfiguren und -bilder. Die Sinne wurden auf das Gehör beschränkt und sinnenfälligerweise ersetzt in mancher kalvinistischen Kirche eine monumentale Kanzel den Altar.

#### **b) Aufklärung des 18. Jahrhunderts**

Die nächste Revolution stellte die Aufklärung des 18. Jahrhunderts dar, die wir verkürzt als eine Reduktion des Menschen auf die Vernunft bezeichnen können. Alles, was über diese Vernunft hinausgeht und von ihr nicht erfasst wird, wird in den Raum des Aberglaubens geschoben. Bestandsrecht hat nur das, was auch einen erkennbaren Nutzen zeigt. Der göttliche Kult wurde durch den Kult der Vernunft und der wahre Gott durch die Göttin der Vernunft ersetzt, die man etwa in Notre Dame in

Paris in Gestalt einer nackten Frau auf den Altar stellte. In diesem Zuge wurden die kontemplativen Orden aufgehoben, die Kirchen enteignet und geplündert und das Sakrale hatte nur noch den Zweck, in Museen bestaunt zu werden.

#### **c) Kulturrevolution im 20. Jahrhundert**

Die vielleicht unbegreiflichste Revolution ereignete sich in den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts und traf auch die Kirche schwer. Mit der Ablehnung jeder Autorität, und damit auch der göttlichen, hielt der praktische und theoretische Atheismus Einzug in unser Land. Selbst sich christlich nennende Theologen verkündeten den Tod Gottes und vielleicht liegt ein Körnchen Wahrheit darin, insofern sie es waren, die Gott aus den Herzen der Menschen verbannten. Man findet wohl kaum eine Parallele, in der sich der Mensch in dieser Form auf allen Ebenen des sozialen, des politischen, des kulturellen und des künstlerischen Lebens von seinen christlichen Wurzeln lossagte. Und dieser Bruch ist bis in die kirchliche Kunst und Architektur zu verfolgen. Denn in dem Bemühen, mit der Zeit zu gehen und modern zu wirken, wurde jene moderne oder abstrakte Kunst in den sakralen Raum übernommen, von der der berühmte jüdische Satiriker Ephraim Kishon einst sagte: „Sie beleidigt meinen Intellekt!“ und in der der ehemalige Bundestagsabgeordnete Hans Graf Huyn jenen widergöttlichen Komplex sah, den Satan der Eva mit den Worten „Ihr werdet sein wie Gott!“ einredete.<sup>2</sup>

Weshalb wende ich mich in meinen Vorbetrachtungen gegen die abstrakte Kunst? Die christliche Kunst aller Zeiten kannte unterschiedliche Ausdrucksformen. Doch immer beruhte sie auf jenen Motiven, auf denen die gesamte Schöpfung beruht: auf Harmonie und Schönheit. In ihrer darstellenden Form bemühte sie sich, der Wahrheit des Dargestellten gerecht zu werden. Die von Gott gegebene Natur war Grundlage und Vorlage der Malerei. Die christliche Kunst kannte aber auch immer die eher gegenstandslose Ornamentik, wie wir sie auch in dieser Kirche bewundern können, die aber eben in ihrer Gleichförmigkeit Harmonie darstellt. Währenddessen erleben wir heute auch in Kirchen Darstellungen, die nicht zur Betrachtung und zur Verehrung anregen, sondern bei denen einen das blanke Entsetzen packt. Da hängt ein Pfarrer einen Kreuzweg auf, auf dem Gegenstände aus dem Hausmüll abgebildet sind und die Kreuzigung mit den Worten „Ex und hopp!“ kommentiert wird. In einer anderen Kirche soll ein zerbrochenes Stück Holz in einem Drahtgeflecht den Gekreuzigten symbolisieren. Bei einem weiteren Werk ging ich zunächst von einem Brandschaden aus, bevor mir jemand die tiefe Symbolik jenes völlig schwarzen Bildes mit einer aufgehellten Ecke näher bringen wollte. Heilige und Kirchenfürsten werden auf Bildern und in Plastiken dargestellt, als ob sie den Aussatz gehabt oder zu nahe an Tschernobyl gelebt hätten. Wenn der Sinn der christlichen Kunst in der Verherrlichung Gottes und der Heiligen und in der erbauenden Betrachtung der Gläubigen liegt, dann kann man hier in dieser Abwendung von der Schönheit und gottgegebenen Harmonie und Ordnung nur von einer gewaltigen Fehlleistung sprechen. Oder um es ein wenig spitz zu formulieren: ein Kunstwerk, das sich in einer Kirche befindet, muss auch den einfältigsten Menschen noch erfreuen, selbst wenn er nicht fähig ist, die tiefere Symbolik darin zu erkennen.

<sup>2</sup> Vgl. H. Graf Huyn, Ihr werdet sein wie Gott – Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute, Kisslegg 2001.

Ähnliches wie in der darstellenden Kunst passierte auch mit der Architektur der Gotteshäuser. Vergleicht man den Großteil der in den letzten vierzig Jahren errichteten katholischen Gotteshäuser mit jenen der vergangenen Jahrhunderte, wie etwa dieser prachtvollen neugotischen Kapelle, so kommt man nicht um die Feststellung herum, dass es zu einem Bruch in der Gestaltung gekommen ist. Das angestrebte Programm vieler Theologen, die auf die Architektur Einfluss nahmen, stand unter der Überschrift der Entsakralisierung. Die äußere Gestaltung folgte häufig dem Verdikt: je ausgefallener, desto besser, während das innere nicht mehr durch Harmonie und Schönheit bestimmt ist, sondern von Leere und Zweckhaftigkeit. Während letztere es ermöglicht, in wenigen Minuten im Kirchenraum zum Kaffeekränzchen oder zum Tanz einzuladen, ohne, dass noch etwas an eine Kirche erinnert, entspricht die Leere jener verblassten und sprachlosen Verkündigung, die nicht mehr in der Lage ist, über soziale Allgemeinplätze hinauszukommen.

### Die theologische Bedeutung des Kirchenraumes

#### a) Der Kirchenraum an sich

Aber welche theologische Bedeutung hat nun der Kirchenraum und wie sollte sich das in seiner Gestaltung ausdrücken? Dazu wollen wir uns zunächst die Frage stellen, zu welchem Zwecke eine Kirche erbaut wird. Viele Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, bedürfen vorwiegend eines Ortes zur einfachen Versammlung der Gemeinde, zum Gebet und zur Verkündigung. Sie gebrauchen oft selbst die Bezeichnung des Bethauses oder Versammlungsraumes. Dieser Raum zeichnet sich einfach durch seine Funktionalität aus, ohne den Anspruch der Sakralität zu erheben. Für katholische oder orthodoxe Christen dagegen, besitzt das Kirchengebäude eine einzigartige Bedeutung, die es wesentlich von profanen Gebäuden unterscheidet. Die Kirche ist erbaut zur Feier der christlichen Mysterien, vorrangig des Messopfers, und der Anbetung. Nach der Errichtung des Gebäudes erfolgt in einem liturgischen Akt die Konsekration, also Weihe, des Gotteshauses. Während dieser Konsekration wird durch Gebete und den Gebrauch von Weihwasser und Weihrauch das Haus seiner neuen Bestimmung zugeführt. Ein besonders eindrucksvoller Brauch ist die Salbung des Gebäudes. An Zwölf Punkten wird eine Salbung mit Chrisam vorgenommen, um zu zeigen, dass die Kirche ein Abbild des himmlischen Jerusalems darstellt. Die Kirche wird aus dem Bereich des Profanen, des weltlichen Geschehens und des Alltags, herausgenommen und der allerheiligsten Dreifaltigkeit geweiht. Sie ist nun nicht mehr ein Haus, das Menschen zur Wohnung dient, sondern in dem Gott selbst Wohnung nimmt in verschiedenen Formen. Grundsätzlich könnte hier schon der Einwand erhoben werden, dass Gott doch nach christlichem Glauben allgegenwärtig ist und nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist. Dies stimmt schon und ich muss nicht zu jedem Gebet in die Kirche gehen, sondern kann es nach der Weisung des Herrn auch in meinem stillen Kämmerlein verrichten. Zugleich muss aber betont werden, dass es Orte gibt, an der ein „Mehr“ an göttlicher Gegenwart auszumachen ist. Für das Kirchengebäude gilt dies bereits durch den Akt der Weihe, denn diese führt nicht nur zu einer Bestimmungs-änderung, sondern auch zu einer Seins-änderung. Sodann ist es natürlich die Gegenwart Gottes, die Christus denen verheißt hat, die zusammen beten. Doch die vornehmste Gegenwart Christi und damit Gottes selbst besteht in der sakramentalen. Während Christus beispielsweise in den Sakramenten der Taufe, der

Beichte oder der Firmung auf gnadenhafte Weise am Menschen wirkt, ist er darüber hinaus beim allerheiligsten Altarsakrament durch die Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi auf einzigartige Weise gegenwärtig. Unter der Brotsgestalt ist Christus ja in jeder katholischen Kirche im Tabernakel mit seinem Leib und seiner Seele, mit seiner Menschheit und seiner Gottheit wirklich und bleibend gegenwärtig. Damit wird jede Kirche bereits auf verborgene und sakramentale Weise zum verheißenen „Zelt Gottes unter den Menschen“<sup>1</sup> Und daher sollte jede Kirche der unendlichen Ehre dieses hohen Gastes gemäß gestaltet werden, der zugleich Eigentümer und Herr dieses Hauses ist.

Schon die frühe Christenheit sah im Kirchenbau ein Abbild des salomonischen Tempels und zugleich jenes himmlischen Tempels, von dem die Geheime Offenbarung des Johannes spricht (Offb. 15,15).<sup>3</sup> In diesem steht vor dem Throne Gottes der goldene Altar und davor der Engel mit Rauchfass (8,3). Der Kirchenraum wurde stets verstanden als Gegenwärtigsetzung des „neuen Himmels“ und der „neuen Erde“ (Offb. 21,1), sowie als das „neue Jerusalem“ (21,2).

#### b) Die Gebetsostung<sup>4</sup>

Eine wesentliche Eigenschaft der überwiegenden Mehrzahl der christlichen Kirchengebäude war und ist die „Ostung“. Unser Wort „Orientierung“ meint im Grunde nichts anderes als jene Ostung. Während die Juden sich in ihren Gebeten in Richtung Jerusalem und salomonischem Tempel wenden und der gläubige Muslim sein Haupt nach Mekka richtet, übersteigt der Christ diese irdische Lokalisierung gewissermaßen, indem er sich in der frühen Kirche immer zum Osten wendete. Grundsätzlich könnte auch hier wieder gesagt werden, dass es doch nicht auf die Richtung ankommt. Aber es geht bei der Ostung um die Symbolik. Seit der Zeit der Urchristenheit wird die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit aus dem Osten erwartet. Das Symbol für die Wiederkunft Christi ist dabei die im Osten aufgehende Sonne. Da der Priester und die Gläubigen sich während der Liturgie nicht gegenüberstanden, sondern gemeinsam nach Osten schauten, waren alle „zum Herrn hin“ gerichtet, der selbst die „Sonne der Gerechtigkeit“ ist. Ein schönes Zeugnis aus dem ersten christlichen Jahrtausend gibt Johannes von Damaskus für die Gebetsostung. Er schreibt:

„Nicht zufällig und ohne Grund beten wir nach Osten hin an, sondern da wir aus einer sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Natur zusammengesetzt sind, leisten wir dem Schöpfer auch eine doppelte Verehrung, wie wir ja auch im Geiste und mit den Lippen unseres Körpers lobsingen, wie wir getauft werden mit Wasser und Geist und auf doppelte Art dem Herrn geeint werden, indem wir teilhaben an den Mysterien und zugleich an der Gnade des Geistes. Da nun Gott geistiges Licht ist und Christus in der Schrift Sonne der Gerechtigkeit und Aufgang genannt ward, so ist ihm auch die Seite des Sonnenaufgangs als Gegend der Anbetung zuzuweisen, von dem

<sup>3</sup> Vgl. Hier und im Folgenden: K. Gamber, *Gemeinsames Erbe – Liturgische Neubewertung aus dem Geist der frühen Kirche*, Regensburg 1980, 127-136 (Kirchenbau und Kirchenausstattung).

<sup>4</sup> Zu dieser Thematik sei vor allem verwiesen auf U. M. Lang, *Conversi ad Dominum – Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, Freiburg 2003.

alles Gute seine Güte erhält. Es sagt ja auch der göttliche David: ‚Königreiche der Erde, singet Gott, lobpreiset den Herrn, der aufstieg über den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang hin‘ (Ps 67,33-34 LXX). Die Schrift sagt ferner: ‚Es pflanzte Gott einen Garten in Eden nach Osten. Dorthin setzte er den Menschen, den er gebildet‘ (Gen 2,8); nach der Sünde aber trieb er ihn hinaus und ließ ihn gegenüber dem Paradiese wohnen (Gen 3,23), d. h. offenbar im Westen. Da wir nun die alte Heimat suchen, beten wir Gott an, indem wir nach ihr hin unsere Augen richten ... Aber auch der Herr schaute bei seiner Kreuzigung nach Westen, und so beten wir ihn an, hinschauend nach ihm. Und bei seiner Himmelfahrt fuhr er nach Osten auf, und so beteten ihn die Apostel an, und so wird er wiederkommen, wie sie ihn haben hingehen sehen in den Himmel, wie der Herr selbst sagte: ‚Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Untergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein‘ (Mt 24,27). Da wir ihn erwarten, beten wir ihn nach Osten an. Dies ist eine ungeschriebene Überlieferung der Apostel. Denn vieles haben sie uns überliefert, was nicht in Schriften niedergelegt ist.<sup>45</sup>

Jene erwartete Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit fand häufig ihren sinnenfälligen Ausdruck durch die bildliche Darstellung Christi als Pantokrator, Allherrscher, in der Apsis der Kirche, so, dass die Gläubigen ihn während der gesamten Liturgie vor Augen hatten.

#### b) Kirchenschiff

Das ganze christliche Leben sollte ein Pilgerweg hin zu unserer ewigen Bestimmung sein. Wir nähern uns immer mehr jenem großen Geheimnis, dass die Kirche die „beseligende Gottesschau“ nennt. Wir, die wir jetzt nur in Bildern und Schatten eine Vorstellung des Himmels haben, sind berufen, einst die allerheiligste Dreifaltigkeit zu schauen. Doch der Weg dorthin ist steinig und bedarf der ständigen Anstrengung. Gehen müssen wir ihn selbst, doch die nötige Kraft dazu erlangen wir aus den Sakramenten und den Gnadengaben der Kirche. In seiner Sündenverhaftung fürchtet sich der Mensch, sich seinem heiligen Schöpfer zu nähern. Schon im Alten Testament sprechen die Propheten die Befürchtung aus, sie müssten im Angesicht Gottes sterben, da sie unrein sind und die Reinheit Gottes, die wie ein Feuer brennt, nicht ertragen können. Selbst der irdische Boden, den der Allmächtige durch seine Gegenwart geheiligt hat, darf nicht mehr mit Schuhen betreten werden, weshalb Moses barfuß den Sinai besteigt.

Jene Annäherung an den heiligen Gott drückte auch die Architektur der Kirche aus, wie wir sie heute noch in den östlichen Kirchen vorfinden. Der große Liturgiewissenschaftler Klaus Gamber fasst dies so zusammen:

„Wie in den Tempel zu Jerusalem erfolgte das Eintreten in die frühchristlichen Basiliken stufenweise: über den Vorhof (Atrium) mit dem Brunnen als den Ort der Reinigung, in die Vorhalle (Narthex) als den Ort der Sammlung. Hier führen die (drei) Türen ins Heiligtum (Naos), den eigent-

lichen Tempel mit dem Altarraum, dem Allerheiligsten (Sancta sanctorum).

Es ist ein Gehen aus dem Getriebe der Welt hin zum Altar, Christus entgegen, dessen Bild in der Apsis oder im Triumphbogen (wie in St. Paul in Rom) den ganzen Raum beherrscht. Die Mitte des Kirchenschiffs ist Prozessionsweg ...“<sup>46</sup>

Zunächst betritt der Gläubige also einen Vorraum zur Kirche, der ihn vorbereiten soll, vom Alltagsgeschehen auf der Straße ins himmlische Jerusalem einzutreten. Zugleich ist jener Raum auch bestimmt für alle, die sich nicht würdig erachten, den inneren Kirchenraum zu betreten, etwa weil sie eine Buße ableisten. Eine ähnliche vorbereitende Bedeutung haben die großen Tympana oder Torbögen zahlreicher Kathedralen, die bevorzugt die „Maiestas Domini“, die Erscheinung Christi als Herrscher und das kommende Weltgericht in plastischer Weise dem Kirchenbesucher vor Augen führen. Der Gebrauch des Weihwassers beim Betreten der Kirche ist zugleich eine Segenshandlung und eine Erinnerung an die Taufe. Von der Vorhalle schreitet der Gläubige nun in das prächtige innere der Kirche. Hier sollte er nun das himmlische Jerusalem vorfinden, das sich durch Glanz und Schönheit auszeichnet, wie es in der Johannesoffenbarung dargelegt wird. Eine schöne Symbolik sieht im Mittelgang der Kirche die Straße des himmlischen Jerusalems. In der westlichen Kirche finden sich Bilder und Statuen an den Wänden, der Decke und den Fenstern und ein Kreuzweg stellt die Leidensstationen des göttlichen Erlösers dar. Die Bilder demonstrieren Ereignisse aus der biblischen Geschichte und dem Leben der Heiligen. Sie wurden früh zur „biblia pauperum“ zur Bibel der Armen, jener großen Mehrheit, die nicht Lesen und Schreiben konnte und so neben der Verkündigung eine Veranschaulichung der Heilsgeschichte vor Augen hatte. Die Bilder und Statuen verfolgen einen mehrfachen Zweck: sie laden ein zur Betrachtung und zur Verehrung der Dargestellten, weshalb der göttliche Erlöser und seine Mutter am häufigsten anzutreffen sind. Außerdem lassen sie die Gemeinschaft der Heiligen, in der sich die irdische mit der himmlischen Kirche verbindet, aufscheinen. In der Ostkirche hat sich dagegen der Typ der Ikone herausgebildet. Bereits die Anfertigung der Ikone, die als Ikonenschreiben bezeichnet wird, wird nach strengen Vorgaben vorgenommen. Dabei gibt es feste Typen, die immer wieder kopiert werden. Sie kennt nicht jene plastische Darstellung der Renaissance und hat auch eine besondere theologische Bedeutung. Die Ikone ist vor allem ein Fenster in die transzendente Welt. Jene Transzendenz findet ihren vornehmsten Ausdruck in der goldenen Hinterlegung. Figurelle Darstellungen in Form von Statuen werden in der Ostkirche nicht vorgenommen.

Zudem befinden sich zumindest in größeren Kirchen im Kirchenschiff oder in eigens angrenzenden Kapellen weitere Orte für die christliche Initiation, also Einführung. So finden wir das Taufbecken oder den Taufbrunnen, an dem der Täufling durch das Sakrament reingewaschen wird von der Erbsünde und in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wird. In der Ostkirche finden sich große Becken, die auch ein Untertauchen Erwachsener erlauben und damit jene Symbolik des „Sterbens in Christus“ und der Auferstehung mit ihm einen stärkeren Ausdruck verleihen als beim Übergießen des Hauptes. In der West-

<sup>45</sup> Joh. Dam., *fid. Orth.* 85 (IV 12); Zitiert nach: U. M. Lang, *Conversi ad Dominum*, 56f.

<sup>46</sup> Kl. Gamber, *Zurück zum gemeinsamen Erbe*, St. Ottilien 1999, 61f.

Kirche hat sich zudem der Beichtstuhl entwickelt als Ort an dem die göttliche Liebe und Barmherzigkeit Gestalt annimmt und Christus selbst durch den Dienst des Priesters jede Schuld und Last von uns nimmt, um immer wieder neu beginnen zu können auf dem Weg des Heils. Der Beichtstuhl ist gewissermaßen die nächste Raststation nach dem Taufbecken, wenn wir nach der sündenvergebenden Taufe wieder gestrauchelt sind und der göttlichen Medizin bedürfen.

Wir wollen uns nun noch einmal vergegenwärtigen, welchen Weg wir bereits zurückgelegt haben: von der Last des Alltags, von der Straße sind wir hineingetreten in das Heiligtum Gottes. Durch den Vorraum gelangen wir in das Schiff. Welch schöne Symbolik steht hinter diesem Begriff des Kirchenschiffes. Schließlich ist es die Gemeinschaft der Kirche, die das rettende Schiff, die Arche des Neuen Bundes auf dem sturmgepeitschten Ozean darstellt. Und in jenem Schiff befinden wir uns nun auf symbolträchtige Weise, wenn wir uns zur Feier der göttlichen Mysterien, zur Anbetung und Verherrlichung der allerheiligsten Dreifaltigkeit in der Kirche versammeln. Große Kirchen haben zudem noch Seitenschiffe oder Seitenkapellen. Die Symbolik des Kirchenbaues erlebt gerade bei den großen Kathedralkirchen eine weitere Besonderheit, wenn nämlich durch die Schaffung einer Vierung und eines Querhauses der Grundriss die Form eines Kreuzes annimmt. Es ist das Kreuz, jenes schreckliche Marterinstrument, das sich durch den stellvertretenden Sühnetod Christi zum Zeichen des Heils und der Erlösung entwickelt hat. Jenes Kreuz wird damit sinnenfällig zur Grundlage auch des Kirchenbaus und stellt somit schon ein Bekenntnis dar.

Noch im Hauptschiff verharrend wollen wir aufgrund der hiesigen Begebenheiten auf die Besonderheiten und Bedeutung des gotischen Kirchenbaus eingehen. Bekannterweise löste die Gotik die Romanik ab, die sich durch niedrigere Räume, flache Kassettendecken und abgerundete Fensterbögen auszeichnete. Mit neuen baulichen Möglichkeiten in Form von verstärkenden Außenstreben vermochte die Gotik sich gegenüber der Romanik stärker zum Himmel zu richten. Die ganze Kirche erhält einen nach oben strebenden Anschein. Hohe und spitz zulaufende Fenster nehmen die Form von betenden Händen an und weisen wie ein Pfeil in die Höhe. Das Sonnenlicht versetzt den gesamten Kirchenraum in diffuses Halbdunkel. Die Decken wölben sich und symbolisieren das Himmelsgewölbe, das über die Erde gespannt ist. Schöner wie in dieser Kapelle lässt es sich wohl kaum darstellen.

### c) Altarraum, Altar und Tabernakel

Den östlichsten oder vorderen Teil der Kirche bildet der Chorraum, auch als Apsis oder Altarraum bezeichnet. Der Altar ist der zentrale Punkt der Kirche. Auf ihm wird das hl. Messopfer, das Opfer des Neuen Bundes, dargebracht. Dieses Opfer ist die unblutige Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, das der Herr am Karfreitag auf Golgota am Altar des Kreuzes selbst darbrachte, um uns zu erlösen. Die Gnaden und Früchte des Kreuzesopfers werden zu allen Zeiten und Orten durch die Feier der hl. Messe den Gläubigen zugeteilt. Wenn wir die hl. Messe mitfeiern, werden wir auf sakramentale Weise Zeugen des Kreuzesopfers. In der Kommunion können wir die vornehmste Frucht jenes Opfers empfangen: Christus selbst in Brotgestalt. So werden die Stufen, die zum Altar hinaufführen zugleich Symbol des Kreuzeshügels, als auch Symbol des Hinaufsteigens zur göttlichen Majestät. Die Kirche betont diesen Zusammenhang zwischen Messopfer und Kreuzesopfer, wenn

sie vorschreibt, dass über dem Altar ein sichtbares Kreuz stehen soll. War dieses Kreuz in der frühen Kirche oft ein schmuckvolles Gemmenkreuz, so wird seit dem Mittelalter der Gekreuzigte selbst abgebildet, und der Priester, der das Opfer Christi darbringt und die Gläubigen, die sich ihm anschließen, können ihren Blick während des heiligen Geschehens auf Christus richten.

Wie sehr wir die Bedeutung des christlichen Altares und des eucharistischen Opfers vergessen haben, wurde mir bei zwei Erlebnissen bewusst: Zunächst war da der armenische Priester, der in einer katholischen Kirche eine Taufe spendete. Sobald er die Altarstufen erreichte, zog er seine Schuhe aus und näherte sich dem Altar barfuß. Wir erinnern uns an Moses: „Zieh Deine Schuhe aus, denn dies ist geheiligter Boden!“ (vgl. Ex 3, 5) Das andere Beispiel war ein dokumentiertes Gespräch mit dem hl. Pater Pio von Pietrelcina. Dieser große Heilige trug selbst über viele Jahrzehnte die Wundmale des Herrn und war während der Messe oft in einem Zustand der Entrückung. Nun wurde er gefragt, wann er am meisten leide. Pater Pio antwortete prompt:

„Ich leide immer. Doch am meisten leide ich, wenn ich das hl. Messopfer darbringe, denn dann bin ich auf Golgota.“ Es war derselbe Pater Pio, der einmal sagte: „Eher könnte die Welt ohne das Licht der Sonne existieren, als ohne das hl. Messopfer!“

So ist es gerade der Altarraum, über dem der Himmel während der Feier des hl. Opfers regelrecht aufreißt und die göttlichen Gnaden hinabströmen lässt. Christliche Mystiker berichteten, dass sie während der heiligen Messe den Altarraum erfüllt mit Engeln sahen, die den gottmenschlichen Erlöser verherrlichten. Der Gestalter dieser Kapelle symbolisiert diese besondere Bedeutung des Altars damit, dass der Hl. Geist in Gestalt der Taube unmittelbar über dem Altar schwebt. Jener heilige Geist, der in der Epiklese angerufen wird, die eucharistischen Gaben zu heiligen.

Wenn es heißt, dass Christus selbst Altar, Opferpriester und Opfergabe ist, bedeutet das, dass der menschliche Priester nicht aus sich heraus handelt, sondern, dass er, der in der Weihe dem ewigen Priester Christus angeglichen wurde, nun „in persona Christi“ handelt. Und auch der Altar wird zu einem Symbol für Christus. Diese tiefe Deutung erfährt einen besonderen Ausdruck in der Zeremonie der Altarweihe, die ich kurz darstellen will. Die Weihe wird während einer Eucharistiefeyer durch den Bischof vorgenommen und beinhaltet mehrere Elemente: Zunächst wird der Altar mit Weihwasser gesegnet und mit Verweis auf das Johannesevangelium (Joh 7,37f.) spricht der Bischof:

„So spricht Jesus Christus, unser Herr: Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen. So erfülle er alle, die von diesem Altar seinen Leib und sein Blut empfangen, mit seinem Heiligen Geist, damit sie ein Leib und ein Geist werden in ihm.“<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Vgl. Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes IV. Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen, hg. von den Liturgischen Instituten, Freiburg-Basel-Wien 1994f., F. Kirchweihe 55.

Daraufhin wird der Altar mit Chrisam gesalbt. Besonders diese Geste erinnert daran, dass der Altar Christus repräsentiert, der ja der Gesalbte schlechthin ist und dieser Ritus wird mit den Worten erläutert:

„Denn ihn hat der Vater mit dem Heiligen Geist gesalbt und zum Hohenpriester eingesetzt, der auf dem Altar seines Leibes das Opfer des Lebens für das Heil aller Menschen dargebracht hat.“<sup>8</sup>

Nach der Salbung werden an fünf Punkten des Altars kleine Weihrauchfeuer entzündet, die deutlich machen sollen, dass das Opfer Christi, das in heiligen Zeichen fortan auf dem Altar gefeiert wird, wie lieblicher Wohlgeruch zu Gott aufsteigt.

Die Leinentücher, die nach diesen alten Riten auf dem Altar ausgebreitet werden erinnern an die Grablinnen Christi und rüsten ihn zur Stätte des Opfers und zum Tisch des Herrn. Die entzündeten Kerzen künden von Christus, dem „Licht das die Heiden erleuchtet“ (Lk 2,32). Die Reliquien von Märtyrern oder anderen Heiligen, die, wie hier unsere Elisabethreliquie, im Altar aufbewahrt werden, schließen an den frühchristlichen Brauch an, dass das heilige Opfer über den Gräbern der Märtyrer gefeiert wird, um ihnen dadurch die größtmögliche Ehre zu erweisen und den Zusammenhang zwischen ihrem Lebensopfer und dem Lebensopfer des Gottmenschen aufzuzeigen. So konnten schon die Kirchenväter sagen:

„Wo Christus die Opfergabe ist, dorthin folgen die Opfer im Triumph. Er ist auf dem Altar, da er für alle gelitten hat; jene sind unter dem Altar, da sie durch sein Leiden erkauft sind.“<sup>9</sup>

Wie sich in unserem heutigen Vortrag schon häufiger die Johannesoffenbarung als Quelle der christlichen Liturgie erwiesen hat, so liegt auch in ihr die Wurzel dieses katholischen Brauches, wenn der hl. Apostel Johannes von seiner großen Schauung auf der Insel Patmos schreibt:

„Ich sah unter dem Altar die Seelen aller, die hinge-schlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten.“ (Offb 6,9).

Zudem wird der Altar auch als Thron der göttlichen Majestät verehrt. Bereits in der frühen Kirche entstand der Brauch, dass man den Leib Christi, gegenwärtig in der Brotsgestalt, in kostbaren Gefäßen aufbewahrte, um ihn den Kranken bringen zu können und ihn in der Kirche anbetend zu verehren. Diese Gefäße waren entweder über dem Altar angebracht oder direkt auf den Altar gestellt. Aus diesem Brauch entwickelte sich der Tabernakel. Das lateinische Wort „tabernaculum“ bedeutet nichts anderes als „Zelt“. Somit ist der Tabernakel in einzigartiger Weise bereits jetzt in sakramentaler Weise „Zelt Gottes unter den Menschen“, wie es in der Offenbarung des Johannes für die künftige Welt angekündigt wird:

„Seht, das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.“ (Offb. 21,3).

Allein die wahre, wesenhafte und bleibende Gegenwart Christi in der Brotsgestalt rechtfertigt und fordert die Anbetung.

Seine wahre Heiligkeit erlangt der Altar denn auch erst, wenn das eucharistische Opfer auf ihm gefeiert wurde, oder wie es von den Kirchenvätern ausgedrückt wurde:

„Dieser Altar ist zu bewundern. Denn von Natur aus ist er ein gewöhnlicher Stein. Er wird aber heilig, nachdem er den Leib Christi aufgenommen hat.“<sup>10</sup>

Aufgrund der hervorgehobenen Bedeutung des Chorraumes fand im Westen und im Osten eine besondere bauliche Entwicklung statt. Im ersten christlichen Jahrtausend war der Chorraum vom Raum der Gläubigen durch die Chorschranken abgetrennt und nur Kleriker durften das Allerheiligste betreten. Zudem hingen von der Decke Vorhänge herab, die nach dem Wortgottesdienst und zu Beginn der Opferhandlung zugezogen wurden. Diese Vorhänge hatten ihr direktes Vorbild im Tempel von Jerusalem, wo der Vorhang das Allerheiligste verdeckte. Aus diesem Brauch entwickelte sich im Westen der Lettner und im Osten die große Ikonostase. Die Ikonostase ist als „Darstellung der himmlischen Hierarchie, der Engel und der Heiligen, zu verstehen; sie zeigt außerdem durch ihre drei Türen die gnadenhafte Öffnung des Himmelreiches für die Gläubigen an.“<sup>11</sup>

Im Westen reduzierte sich allerdings diese räumliche Abgrenzung auf die Kommunionbank. Diese Entwicklung ist insofern zu bedauern, als die Abtrennung, wie sie heute noch in orientalischen Kirchen zu sehen ist, eine tiefe spirituelle und auch psychologische Bedeutung hat. Es geht dabei weniger um eine Abgrenzung zwischen Laien und Klerikern, sondern vielmehr um eine Bewusstmachung, dass sich hinter dem Vorhang oder der Ikonostase ein wunderbarer Tausch ereignet, der mit den Sinnen nicht wahrnehmbar ist: aus den irdischen Gaben von Brot und Wein wird jene himmlische Speise, die Christus selber ist. Dabei hat paradoxerweise gerade der Moment des Verhüllens die Bedeutung des Offenbarens und der Vorhang symbolisiert gewissermaßen das unsichtbare Wirken Gottes.<sup>12</sup>

## Schluss

Damit haben wir die Kirche durchschritten und uns vom Eingang dem Allerheiligsten genähert. Die Mannigfaltigkeit der Symbolik und des Reichtums christlicher Architektur konnte dabei nur kurz angerissen werden und es könnte noch vieles ergänzt oder vertieft werden. Wichtig war mir vor allem, den Blick wieder auf das Geheimnis zu lenken und den Betrachter über die rein empirische Wahrnehmung hinauszuführen. Wie bereits am Anfang ausgeführt wurde, verbinden sich im christlichen Mysterium menschliche Zeichen mit göttlicher Gnade. Was mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden kann, wird im Glauben angenommen und ihn, den wir jetzt noch in Bildern und Schatten sehen, werden wir einst von Angesicht zu Angesicht schauen. Wir werden auch das himmlische Jerusalem schauen, das Vorbild der christlichen Kirche, die heilige Stadt, von der der Seher Johannes schreibt und mit dessen Beschreibung wir unseren Vortrag schließen wollen:

„Sie glänzte wie ein kostbarer Edelstein, wie ein kristallklarer Jaspis. Die Stadt hat eine große und hohe Mauer mit zwölf Toren und zwölf Engeln darauf. Auf die Tore sind Namen ge-

<sup>8</sup> F. Kirchweihle 28, PE 15.

<sup>9</sup> Ambrosius, Epistula 22, 13: PL 16, 1023.

<sup>10</sup> Johannes Chrysostomus, Homil. XX in II Cor., 3: PG 61, 540.

<sup>11</sup> Vgl. Kl. Gamber, *Gemeinsames Erbe*, 94f.

<sup>12</sup> In besonders schöner Weise werden diese Gedanken vertieft von M. Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit*, Wien 2003, 157-170 (Offenbarung durch Verhüllung in der alten römisch-katholischen Liturgie).

schrieben: die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels. Im Osten hat die Stadt drei Tore und im Norden drei Tore und im Süden drei Tore und im Westen drei Tore. Die Mauer der Stadt hat zwölf Grundsteine; auf ihnen stehen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes. (...) Ihre Mauer ist aus Jaspis gebaut, und die Stadt ist aus reinem Gold, wie aus reinem Glas. Die Grundsteine der Stadtmauer sind mit edlen Steinen aller Art geschmückt (...) Die zwölf Tore sind zwölf Perlen; jedes der Tore besteht aus einer einzigen Perle. Die Straße der Stadt ist aus reinem Gold, wie aus klarem Glas.

Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. (...)

Und er zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus. Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben wie drüben, stehen Bäume des Lebens. Zwölfmal tragen sie Früchte, jeden Monat einmal; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker. Es wird nichts mehr geben, was der Fluch Gottes trifft. Der Thron Gottes und des Lammes wird in der Stadt stehen, und seine Knechte werden ihm dienen. Sie werden sein Angesicht schauen, und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben. Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.“ (Offb 21,11-14.18-19.21-23, 22,1-5).

*Dr. theol. Peter H. Görg  
Burgstr. 12  
56244 Hartenfels*

REIMUND HAAS

## **Neue Vernetzung zur südosteuropäischen Kirchengeschichte: Der Fall Erzbischof Netzhammer**

Mit dem Fall des sog. Eisernen Vorhangs (1989) begann für die katholische Kirchengeschichtsschreibung nicht nur eine neue Forschungsphase für die Jahre dieser Länder und Völker in der Epoche des Kommunismus. Auch die vorkommunistisch-nationalen Geschichtsperioden der südosteuropäischen Länder, wie beispielsweise der neuen EU-Mitglieder Bulgarien und Rumänien,<sup>1</sup> können nun in gleichwertiger, multinationaler und vorurteilsfreierer Forschung angegangen werden. Inzwischen ist die verdiente Garde der ersten Generation der bundesdeutschen Osteuropa-Forscher ins Pensions-<sup>2</sup> und Festschriften-Alter gekommen,<sup>3</sup> während die aus der frühen Erinnerung an die Vertreibung deutscher Christen aus Osteuropa in der Nachkriegszeit entstandenen kirchlichen Verwaltungs- und Kulturinstitutionen in zum Teil gravierende (Alters-, Finanz-

und) Struktur-Probleme geraten sind.<sup>4</sup> Auch wenn die osteuropäische Kirchengeschichte in neuen Projekten an Universitäten<sup>5</sup> und Forschungseinrichtungen<sup>6</sup> aktiv weiterbetrieben wird, bedarf es immer neuer wissenschaftlicher Vernetzungen,<sup>7</sup> wofür auch alte päpstliche Hochschulen, wie das Päpstlich-Orientalische Institut (PIO, gegründet 1917)<sup>8</sup>, über gute Voraussetzungen und reiche Erfahrungen verfügen.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Pro Oriente: Forschungsvorhaben zur Union im Galizien der Rzeczpospolita Polska ([www.pro-orient.at](http://www.pro-orient.at)) (6.11.2007).

<sup>2</sup> Vgl. Walter Kampe, Achtzig Jahre – und noch immer da! Erinnerungen zum 31. Mai 1989, Limburg 1989.

<sup>3</sup> Vgl. u. a.: Reimund Haas - Karl Joseph Rivinius - Hermann-Josef Scheidgen (Hrsg.), Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festschrift für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 22, Köln/Weimar 2000; Werner Chrobak (Hrsg.), Kulturarbeit und Kirche. Festschrift Msgr. Dr. Paul Mai zum 70. Geburtstag, Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 39, Regensburg 2005; Franz-Josef Bäumer (Hrsg.), Europassion. Kirche – Konflikte – Menschenrechte. Rudolf Grulich zum 60. Geburtstag, Bad Schussenried 2006; Reimund Haas / Stefan Samerski (Hrsg.), Bernhard Stasiewski (1905-1995), Osteuropahistoriker und Wissenschaftsorganisator, Theologie und Hochschule Bd. 3, Münster 2007.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. zum Ende der von Prälat Prof. Dr. Dr. Georg Schreiber (†1963) begründeten Forschungstradition der „Religiösen Volkskunde bzw. Deutschen Auslandskunde“: Reimund Haas, „Religiöse Volkskunde und rheinisch-westfälische Kirchengeschichte“. Alois Schröer (1907-2002) und sein Institut für religiöse Volkskunde (1964-2006) in Münster als „Leuchtturm“ für mitteleuropäische Christentumsgeschichte, Köln 2006.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. das seit 1946 in Würzburg bestehende Ostkirchliche Institut der Bayerisch-Deutschen Augustinerprovinz, jetzt als An-Institut an der Universität Würzburg mit den Ostkirchlichen Studien sowie in München: Südostdeutsche Vierteljahresblätter (1952-2005), ab 2006 vom Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas an der Ludwig-Maximilian-Universität München herausgegeben: Spiegelungen. Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, hier: Reimund Haas, Universalismus und Dienst an der rumänischen Gesellschaft 2 (2007), S. 307-309.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. das 1989 in Oldenburg gegründete Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa ([www.bkge.de](http://www.bkge.de)) und das u. a. auf Empfehlung des Wissenschaftsrates 1996 in Leipzig gegründete Geisteswissenschaftliche Zentrum, Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas ([www.uni-leipzig.de/gwzo/](http://www.uni-leipzig.de/gwzo/)).

<sup>7</sup> Zur aktuellen Berichterstattung vgl. z. B. das schon 1972 in Zürich gegründete ökumenische Forum für Religion in Ost und West: G2W ([www.kirchen.ch/g2w](http://www.kirchen.ch/g2w)).

<sup>8</sup> Vgl. Vincenzo Poggi, Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano, Orientalia Christiana

So veranstaltete das Pontificio Istituto Orientale in Rom am 18. Mai 2007 ein internationales Symposium unter dem Generaltitel „Universalismus und Dienst an der rumänischen Gesellschaft“. In der Großen Aula bzw. Bibliothek des Pontificio Istituto Orientale, das gegenüber der Basilika Santa Maria Maggiore im Zentrum Roms liegt, hatten sich rund 50 rumänische, italienische und deutschsprachige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler versammelt, um erstmals internationale Forschungen über den lateinischen Erzbischof von Bukarest, Raymund Netzhammer (1905-1924), auszutauschen. Auf Initiative der Deutsch-Rumänischen Gesellschaft (Nikolaus Netzhammer, Bonn) trugen neun Wissenschaftler ihre reichen Forschungsergebnisse vor zu dem durch sein deutsch-rumänisch verdienstvoll ediertes Tagebuch<sup>9</sup> und andere Schriften<sup>10</sup> gut dokumentierten Schweizer Benediktiner der Abtei Einsiedeln. Diese hat nun im Rahmen Ihres großen Reorganisationsprojektes des Klosterarchivs Einsiedeln den Eintrag über P. Raymund (Albin) Netzhammer von Erzingen aus dem Professbuch schon digital zugänglich gemacht.<sup>11</sup>

Der Rektor des PIO, Pater Hèctor Vall Vilardell S. J., begrüßte die Teilnehmer und betonte, dass sich das Lebenswerk des Erzbischofs Netzhammer (1888-1945) in seiner Bedeutung für die rumänische Gesellschaft und die christlichen Kirchen interdisziplinäre gut aus römischer Perspektive aufarbeiten lasse. Unter der exzellenten Tagungsleitung von Prof. P. Dr. Philippe Luisier S. J. (Rom, Pio) wurden die vielfältigen Veröffentlichungen und Aktivitäten von Erzbischof Netzhammer in vier thematischen Blöcken am Vor- und Nachmittag in italienischen und rumänischen oder englischen Vorträgen ausführlich und innovativ analysiert. Den Vorsitz der vier Vormittagsvorträge hatte der Abt von Einsiedeln, Lic. Martin Werlen O.S.B. inne. Frau Dr. Anna-Maria Botnaru (Bukarest) eröffnete für die rumänische Literaturwissenschaft die „verborgene und wiederentdeckte Geschichte“ des Wirkens von Netzhammer aus seinem Tagebuch. Dieses hatte der ebenfalls anwesende Prof. P. Dr. Clemens Stock S. J. (Rom, Päpstliches Bibelinstitut) am Anfang der neunziger Jahre aus einem Schweizer Nonnenkloster der wissenschaftlichen Erschließung nicht nur für die deutsche Geschichtsforschung, sondern vor allem für die rumänischen Kulturwissenschaften sowie für die Kirchengeschichte zugänglich gemacht.

Die vertiefende Frage, „kann eine Ausländer ein guter Rumäne werden“, konnte kein kompetenterer als der Bearbeiter

der rumänischen Ausgabe der Netzhammer-Tagebücher,<sup>12</sup> Prof. Dr. George Gutu (Bukarest, Fakultät für Fremdsprachen und Literatur) beantworten. Nach einer breiten und kenntnisreichen Analyse „seiner Aktivitäten und Werke“ kam Prof. Gutu zu dem eindeutigen Ergebnis, dass „Raymund Netzhammer ein geeigneter Weise gezeigt hat, wie ein Ausländer ein guter Rumäne werden kann“. Aus den „Reminiszenzen des Tages“ konnte auch Prof. Dr. Sorin Mitu (Cluj Napoca/Klausenburg, Babes-Bolyai Universität), dessen Referat stellvertretend Unterstaatssekretär Dr. Zeno-Karl Pinter (Bukarest) vortrug, in zahlreichen Beispielen belegen, dass Erzbischof Netzhammer während seiner Amtszeit an nichts anderes gedacht hatte, als dem Auftrag von Papst Pius X. (1903-1914)<sup>13</sup> in Treue einzuhalten, „ein guter Rumäne“ zu sein. Dabei war es Netzhammers Ziel, „Universalismus der römisch-katholischen Kirche mit den Partikularismen zu vereinbaren, denen er an verschiedenen Orten in Rumänien begegnete“. Mit dem nur auf den ersten Blick gewagten, methodisch-historiographisch aber höchst interessanten Vergleich des gemeinsamen „Dienstes der Kirche für die rumänische Gesellschaft“ schloss der Nestor der deutschen Forschung, Prof. Dr. Dr. h. c. Ernst Christoph Suttner (Wien)<sup>14</sup> den Vormittag in dem er Erzbischof Netzhammer und den rumänischen Patriarchen Justinian Marina (1948-1977) in ihren zeitgeschichtlichen, persönlichen und konfessionellen Unterschiedlichkeiten untersuchte und auch ihre Gemeinsamkeiten herausarbeitete, u. a. dass sie beide für ihre Kirchen „gute Hirten sein“ wollten.

Der Rektor des päpstlich-griechischen Kollegs Rom, das Netzhammer im Jahre 1904 geleitet hatte, Pater Manuel Nin O.S.B., übernahm das Präsidium der Nachmittagsitzungen, die sich zunächst der Kirchenpolitik im Leben Netzhammers in zwei Vorträgen zuwandten. Der Problematik von „Kirchenunionen auf dem Balkan zwischen verpasster Chance oder Utopie“ ging Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund Haas (Phil.-Theol. Hochschule Münster / Historisches Archiv des Erzbistums Köln) nach. Gerade solchen politisch-privaten Unionsplänen, wie sie der deutsche Zentrumsrepublikler Matthias Erzberger (ermordet 1921) und der Militärgesellschaft Prof. DDDr. Hubert Bastgen (†1946)<sup>15</sup> von 1915 bis 1918 in Sofia und Bukarest zu propagieren versuchten, stand Erzbischof Netzhammer mit theologischer Kompetenz und großem Realismus von Anfang an skeptisch gegenüber.<sup>16</sup> Der vatikanisch-diplomatischen Karriere von

Analecta 263, Roma 2000. Am 9.11.2007 beging das PIO unter dem Titel „Von Benedikt XV. zu Benedikt XVI.“ mit einer Festakademie sein 90jähriges Jubiläum.

<sup>9</sup> Nikolaus Netzhammer / Krista Zach (Hrsg.), Raymund Netzhammer, Bischof in Rumänien zwischen Staat und Vatikan. Veröffentlichungen des Südostdeutschen Kulturwerkes, Reihe B, wissenschaftliche Arbeiten, Bd. 70/71, 2 Bde, München 1995/96.

<sup>10</sup> Vgl. Johann Kraus, Steyler Patres im Priesterseminar Bukarest, Analecta SVD 41, Rom 1978; Nikolaus Netzhammer, In verbo tuo, Raymund Netzhammer O.S.B., Erzbischof von Bukarest 1905-1924, Bukarest/Bonn 1993; Raymund Netzhammer, Mein Sekretär. Erinnerungen an Pater Lucius Fetz O.S.B., Kapitular von Maria-Einsiedeln 1870-1931, Näfels/Richterswil 2003, mit einem Vorwort des (damaligen) Apostolischen Nuntius in Rumänien, Jean-Claude Périsset, der seit Herbst 2007 Apostolischer Nuntius in Deutschland ist.

<sup>11</sup> Vgl. Stadtarchäologie Wien, Archäologie und Computer, Workshop 12: Kulturelles Erbe und Neue Technologien, 05.-07. November 2007, Abstracts, S. 31f.; www.klosterarchiv.ch/e-archiv\_professbuch\_liste.php (7.11.2007).

<sup>12</sup> George Gutu, Raymund Netzhammer. Episcop in Romania. Intr-o epoca a conflictelor nationale si religioase, Bukarest 2005. Ders., Die Darstellung der 'Zigeuner' in den Schriften des Erzbischofs Raymund Netzhammer, auf: Universität Trier, Exzellenz- und Forschungszentrum „Paul Celan“, Mehrsprachige und interkulturelle Kommunikation in pluriethnischen Regionen Südosteuropas; Tagung Repräsentation - Inklusion - Exklusion. Zur Semantisierung der 'Zigeuner', 18.-21.10. 2007.

<sup>13</sup> Zur umfangreichen Literatur über den 1954 heilig gesprochenen Papst vgl. die aktuelle Diskussion unter www.kreuz.net

<sup>14</sup> Vgl. u. a. Ernst Christoph Suttner, Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion. Das östliche Christentum N.F. Bd. 46, Würzburg 1997.

<sup>15</sup> Vgl. Reimund Haas, Hubert Bastgen (1876-1946) und seine Forschungen aus dem vatikanischen Archiv, in: Römische Quartalschrift 88 (1993), S. 156-186; Ders., Bastgen, Hubert, in: BBKL Bd. 18 (Herzberg 2001), Sp. 152-157 (www.bautz.de).

<sup>16</sup> Näheres vgl. Reimund Haas, Deutsch-bulgarische Gespräche im Ersten Weltkrieg über eine katholisch-orthodoxe Kirchenunion, in: Erik Giesecking, Irene Gückel, Hermann-Josef Scheidgen, Anselm Tiggemann (Hrsg.), Zum Ideologieproblem in der Geschichte. Herbert Hömig zum 65. Geburtstag,

Kardinal Francesco Marmaggi (†1949), der als erster Nuntius in Bukarest (1920 - 1923) die Abberufung von Erzbischof Netzhammer betrieb,<sup>17</sup> ging Prof. Dr. Constantin Simon<sup>18</sup> (Rom, PIO) durchaus kritisch auf den Grund. Dabei schloss er sich in verschiedenen Tagebuchzitatzen der Sicht Netzhammers an, dass zumindest in Rumänien Nuntius Marmaggi noch „kein hervorragende Diplomat war, was er eben hier an diesem Posten hätte sein müssen“.

Einen weiteren Schwerpunkt erreichte das Symposium mit den drei abschließenden Beiträgen, welche die speziellen wissenschaftlichen Pionier-Forschungen von Netzhammer für die rumänischen Kulturwissenschaften genauer betrachteten. Dazu konnte zunächst Frau Dr. h. c. Elena Siupiu (Bukarest, Institut d' Étude sud-est européennes) eine eindrucksvolle Bilanz der „kulturellen und erzieherischen Mission“ von Netzhammer für das gesamte Schul- und Bildungswesen vorlegen. Er wollte sowohl eine „intellektuelle katholische Elite in Rumänien herauskristallisieren und fördern“ als auch das Schulwesen für alle Volksgruppen und Konfessionen in seiner Erzdiözese öffnen und tatkräftig verbessern.<sup>19</sup> Damit wollte er in Rumänien in

---

Subsidia academica, A. Bd. 8, Lauf 2006, S. 321-340; Ders., Matthias Erberger, Hubert Bastgen und die kirchenpolitischen Pläne für eine katholische Kirchenunion mit Bulgarien (1916-1918), in: Ostkirchliche Studien 55 (2006), S. 218-258.

<sup>17</sup> Leider wurde der „Kairos“ dieses Symposiums nicht genutzt, um hierzu endlich die von Raymund Netzhammer vorliegende italienisch-deutsche Demission und Verteidigung 1924 (Typoskript Insel Werd 1935) gedruckt vorzulegen.

<sup>18</sup> Vgl. u.a. Constantin Simon, *Russicum. Pioneers and Witnesses of the struggle for Christian Unity in Eastern Europe*, 2 Bde., Roma 2001/2002.

<sup>19</sup> Vgl. Elema Siupiu, *Die Intellektuellen aus Rumänien und den südosteuropäischen Ländern in den deutschen Universitäten (19. Jahrhundert)*, Teile I-IVb, in: *Revue des études sud-est européennes* XXXIII- XLIII.

„das Denken und in die Mentalität neue Werte und neue Dimensionen“ der katholischen und europäischen Gedankenwelt einbringen. Mit seinen Forschungsreisen und Veröffentlichungen (z. B. *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*<sup>20</sup>) hat Netzhammer Grundlagenforschungen für „die christliche Archäologie und die frühchristlichen Geschichte in Donaudelta und an der Schwarzmeer-Küste“ gelegt. Die Fortwirkung der Netzhammerschen Erkundungen bei rumänischen und ausländischen Spezialisten zeigte Prof. Dr. Alexandru Barnea (Bukarest, Universität, Institut für Archäologie) anschaulich und an Beispielen (Propaeum Traiani) auf. Selbst für das Gebiet der „religiösen Anthropologie“ hat Netzhammer mit seinen Beschreibungen und Untersuchungen (z. B. über die Muttergottes-Verehrung in der rumänisch-orthodoxen Kirche, 1902, Verehrung des Hl. Menas 1922) Pionier-Studien für Rumänien und den Balkanraum hinterlassen, wie Frau Dr. Violeta Barbu (Bukarest, Nicolae-Iorga-Institut für Geschichte) in ihrem abschließenden Beitrag gut erläuterte.

Wie diese skizzierten Tagungs-Ergebnisse erkennen lassen, war das Netzhammer-Symposium nicht nur für alle Teilnehmer eine bereichernde Tagung, deren Ergebnisse auch vom PIO publiziert werden sollten. Ebenso sollte sowohl im postkommunistischen als auch im postvatikanischen kirchlichen sowie im neuen europäischen Forschungskontext das Lebenswerk von Erzbischof Nikolaus Netzhammer in seiner Breitenwirkung und Tragik sowohl in Rumänien als auch im deutschsprachigen Raum im 21. Jahrhundert lebendig erhalten bleiben.

*Prof. Dr. Reimund Haas  
Johannesweg 5a  
51061 Köln*

---

<sup>20</sup> Vgl. Alexandru Barnea / Geroge Gutu, *Raymund Netzhammer, Antichitati crestine din Dobrogea*, Bukarest 2005.

JOSEPH SCHUMACHER

## Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie im katholischen Denken

Der Glaube der Kirche baut auf der Philosophie auf, auf der richtigen Philosophie, auf der Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Der Aufbau der Theologie bzw. des Glaubens auf der Philosophie und auf grundlegenden philosophischen Erkenntnissen ist wiederholt ausdrücklich zum Dogma erhoben worden. So sagt beispielsweise das I. Vatikanische Konzil, das die Prinzipien der Fundamentaltheologie, jener theologischen Disziplin, der die rationale Rechtfertigung des Glaubens obliegt, kodifiziert hat: „*Recta ratio fidei fundamenta demonstrat*“ – „die rechte Vernunft zeigt die Fundamente des Glaubens auf“<sup>1</sup>. Ge-

meint sind hier die vernünftigen Fundamente des Glaubens. Eine Philosophie, die etwa die Freiheit des Willens, die Absolutheit der Wahrheit und die Transzendenz der menschlichen Erkenntnis leugnet, ist von daher nicht vereinbar mit dem christlichen Glauben.

Auch das II. Vatikanische Konzil hebt die philosophischen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung hervor und betont, dass es sich hier um Wahrheiten handelt, die mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden können, und zwar mit Sicherheit. So heißt es in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“: „Die Vernunft ist nämlich nicht nur auf die bloßen Erscheinungen eingeengt, sondern vermag intelligibel Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist“<sup>2</sup>. An einer anderen Stelle heißt es in dem nämlichen Dokument: „Wenn er

---

<sup>1</sup> Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3019; vgl. auch Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 91- 94.

(der Mensch) daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, die bloß von physischen und soziologischen Bedingungen herrührt, erreicht er vielmehr im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit<sup>3</sup>. Hier ist auch zu erinnern an die Texte des Konzils über die Objektivität der sittlichen Normen, über Gut und Böse und über das Gewissen, die sich in der gleichen Konstitution finden<sup>4</sup>.

Die rechte Vernunft ebnet den Weg zum Glauben. Das tut sie in doppelter Weise: Zum einen, indem sie die Existenz Gottes und die grundlegenden Eigenschaften Gottes darlegt und damit verbunden einige weitere Wahrheiten der sogenannten „*praeambula fidei*“, wie die Unsterblichkeit der Geistseele des Menschen, die Absolutheit der Wahrheit, die objektive metaphysische Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seine Willensfreiheit, seine sittliche Verantwortlichkeit und die Objektivität der sittlichen Normen, zum anderen, indem sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung oder des Anspruchs der Kirche darlegt, Gottes authentische Botin zu sein, und zwar im exklusiven Sinne, wohl verstanden, wobei die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit dieser Fakten nicht mit der Glaubenszustimmung verwechselt werden darf, die als solche eine moralische Entscheidung ist. Es geht hier darum, dass die „*recta ratio*“ die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzeigt, dass sie dem Menschen den sich offenbarenden Gott in den Blick bringt sowie die Tatsache, dass er sich offenbart hat und dass er diese seine Offenbarung der Kirche anvertraut hat.

Es geht hier darum, dass rational gesichert werden muss, dass es einen Gott gibt, dass der Mensch ein verantwortliches Wesen ist und dass er eine unsterbliche Seele hat, dass es eine objektive Wahrheit gibt und dass der Mensch sie erkennen kann. Das sind anthropologische und metaphysische Wahrheiten, die dem menschlichen Intellekt nicht an sich unzugänglich sind. Die Tatsache der erfolgten Offenbarung und ihrer authentischen Weitergabe durch die Kirche vermitteln uns dann die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte ihrer Vermittlung in der Kirche, die Gott mit Glaubwürdigkeitskriterien ausgestattet hat, mit inneren und äußeren Glaubwürdigkeitskriterien. Im einen Fall wird Wissen begründet, im anderen Fall Glaube. Im einen wie im anderen Fall muss aber eine sichere Erkenntnis erzielt werden können – so die Überzeugung der Kirche – eine sichere Erkenntnis im Sinne einer freien Gewissheit. Eine bloße Wahrscheinlichkeit reicht – nach katholischer Auffassung – nicht aus, um die Glaubwürdigkeit der Verkündigung der Kirche genügend zu stützen und zu untermauern. Das bedeutet nicht, dass der Einzelne dabei mit psychologischer Notwendigkeit zur Zustimmung gezwungen werden muss, so dass er nicht anders kann, als seine Zustimmung zu geben. Eine objektive Gewissheit und das subjektive Erlebnis dieser Gewissheit sind nicht das Gleiche. Es kann etwas sehr wohl objektiv gewiss sein, ohne dass seine Gewissheit subjektiv allen einleuchtet. Um die objektive Wahrheit einer Wirklichkeit einzusehen, bedarf es nicht nur der intellektuellen Fähigkeiten und der intellektuellen Einsicht. Hier spielen auch das Ethos und der Affekt eine wichtige Rolle, umso mehr, je existentieller die

Wirklichkeiten sind, um die es geht. Denn die Erkenntnis der Wahrheit kann durch subjektive Interessen, durch eine unmoralische Lebensführung und durch affektive Blockaden beeinträchtigt oder gar verhindert werden.

Im Hinblick auf die ethischen Voraussetzungen des Glaubensaktes hat man im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Glaubensverkündigung nicht zu Unrecht von der gebieterischen Notwendigkeit einer „*praekonversio*“, einer „*Vorbekehrung*“, gesprochen.

Thomas von Aquin (+ 1274) bezeichnet die Verblendung des Geistes als die erstgeborene Tochter der „*immunditia luxuria*“. Diese „*immunditia luxuria*“ bezeichnet ein ausschweifendes Leben, die „*fornicatio*“, die „*Unkeuschheit*“ in der Sprache der Scholastik, die „*πορνεία*“ in der Sprache der Bibel. Andererseits erklärt Thomas, es sei die Tugend der Keuschheit, die den Menschen am meisten bereit mache für die „*contemplatio*“, für die Beschauung<sup>5</sup>. Für Thomas gilt, dass die Tugend der Klugheit mehr als andere Tugenden verfälscht und verdorben wird durch die Unzucht<sup>6</sup>, dass das, was der Tugend der Klugheit widerstreitet, zumeist aus der ungeordneten Sexualität hervorgeht und dass die Unkeuschheit jene Blindheit des Geistes gebiert, die den Sinn für die Güter des Geistes nahezu völlig paralyisiert<sup>7</sup>.

Wir dürfen hier die „*πορνεία*“ indessen nicht in unangemessener Weise verabsolutieren, denn es gibt noch andere bedeutende Hindernisse für die Erkenntnis der Wahrheit. Solche sind die Unwahrhaftigkeit, der Stolz, das Vorurteil, die Bequemlichkeit und die Resignation. Nicht selten hängen diese Fehlhaltungen jedoch wiederum irgendwie mit der „*incontinentia*“ zusammen.

Was uns den Weg zur Erkenntnis der Wahrheit erschwert, das ist schließlich die Tatsache, dass wir stets allzu sehr geneigt sind, nur das als wahr gelten zu lassen, was unseren Interessen entspricht. Aber auch das ist eine Grundhaltung, die moralisch zu werten ist.

Je subtiler eine Erkenntnis ist und je mehr sie subjektiv fordernd ist – das gilt in einem eminenten Sinn für die metaphysischen und die religiösen Wirklichkeiten –, um so mehr ist ihre Erkenntnis von der subjektiven Geisteshaltung des Erkennenden abhängig. Darauf hat auch der Philosoph Peter Wust (+ 1940) in seinem Werk „*Ungewissheit und Wagnis*“ nachdrücklich aufmerksam gemacht<sup>8</sup>.

Die entfernte Vorbedingung für den Offenbarungsglauben ist also die Erkenntnis des Daseins Gottes und einer Reihe weiterer metaphysischer bzw. anthropologischer Gegebenheiten. Diese Erkenntnis enthält bereits das Moment der Freiheit der Zustimmung. Das gilt in einem höheren Maß von der nächsten Vorbedingung der vernünftigen Glaubenszustimmung, nämlich von der Tatsache, dass Gott sich tatsächlich offenbart hat und dass die Kirche die authentische Sachwalterin dieser seiner Offenbarung ist. In weit höherem Maße gilt das endlich von der Glaubensentscheidung selber, die dann nicht aus der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, sondern aus dem „*pius credulitatis affectus*“ Gott gegenüber hervorgeht. „*Credulitas*“ bedeutet Glau-

<sup>2</sup> Gaudium et spes, Nr. 15.

<sup>3</sup> Ebd., Nr. 14.

<sup>4</sup> Ebd. Nr. 12 u. Nr. 25

<sup>5</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 8 a. 4 ad 1.

<sup>6</sup> Ebd., II/II q. 153 a. 5 ad 1.

<sup>7</sup> Ebd., II/II q. 15 a. 3.

<sup>8</sup> Peter Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1940; vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 85-87.

bensbereitschaft. Der Mensch gibt die Zustimmung des Glaubens nämlich, wie das I. Vatikanische Konzil es ausdrückt, „propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“ – „wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der nicht getäuscht werden und der nicht täuschen kann“<sup>9</sup>. Gott selber ist es also, der den Glaubenden zur Glaubensbereitschaft anregt.

Vernünftig kann die Glaubensentscheidung nur sein, wenn zunächst die Existenz Gottes und eine Reihe von weiteren Fragen, die der Offenbarung vorausliegen, und dann die Tatsache der Offenbarung und die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihres Anspruchs auf rationalem Wege gesichert wurden. Das Eine ist, streng genommen, die Aufgabe der Philosophie, das Andere ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie. Unter Umständen muss die Fundamentaltheologie dabei allerdings auch die erste Aufgabe, die Aufgabe der Philosophie, mit übernehmen, subsidiär.

Wenn der Wille und der Affekt eine bedeutende Rolle spielen bei der natürlichen Gotteserkenntnis, so gilt das in höherem Maße für die Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche. Das hat seinen Grund darin, dass es in der Offenbarung um übernatürliche Wirklichkeiten geht, die in sich unbegreiflich sind, um übernatürliche Mysterien, die als solche differenzierter sind als die Existenz Gottes und die grundlegenden Aussagen über das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen, und dass von der Offenbarung her potenzierte sittliche Forderungen an den Menschen gestellt werden, dass Gott also in der übernatürlichen Offenbarung höhere Ansprüche an den Menschen stellt als in der Naturordnung.

Bei der Feststellung der Tatsache der an die Menschheit ergangenen Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche handelt es sich zunächst um geschichtliche Gegebenheiten. Sie können nur aufgezeigt werden durch den Aufweis von Zeichen, die äußerlich oder innerlich mit der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments und mit der Kirche als ihrer Sachwalterin verbunden sind, durch den Aufweis von Zeichen, die darauf hinweisen, dass es sich bei dem Anspruch der konkreten Offenbarung und bei dem Anspruch der Kirche nicht um menschliche Fiktion handelt, dass hier vielmehr die natürlichen Kategorien der menschlichen Geistesgeschichte gesprengt werden. Es leuchtet ein, dass das sehr viel schwieriger und komplizierter ist, als mit Hilfe des Kausalprinzips von der Kontingenz der Welt auf die notwendige „causa prima“ und deren wichtigste „Eigenschaften“ zu schließen oder als mit Hilfe des gleichen Prinzips von den geistigen Tätigkeiten des Menschen auf dessen Geistseele zu schließen.

Allein, die Zustimmung zur Glaubwürdigkeit des Anspruchs der konkreten Offenbarung, Kunde von Gott zu sein, sowie des Anspruchs der Kirche, die Offenbarung Gottes authentisch zu verkünden, ist noch nicht der Glaubensakt. Die Erkenntnis einer Pflicht und ihre Ausführung sind zwei verschiedene Dinge. Wenn ich etwa einsehe, dass zu studieren nützlich ist, habe ich mich damit noch nicht für das Studieren entschieden. Zwischen dem Wissen und der willentlichen Entscheidung klafft oft ein tiefer Abgrund. Tugend ist nicht Wissen. Da wir aber im Allgemeinen die Inkonsequenz bei der Glaubensentscheidung als desavouierend betrachten, neigen wir dazu, das Zögern des Wil-

lens hier hinter intellektuellen Bedenken, hinter Zweifeln an der Glaubwürdigkeit des Glaubens und an der daraus resultierenden Glaubenspflicht zu verbergen, damit wir nicht unser Versagen eingestehen müssen. Rationale Argumente sind nicht selten Vorwände. Das gilt eigentlich immer.

Man kann das Problem auch so formulieren: Das Ziel der rationalen Glaubensbegründung, nämlich das „iudicium credibilitatis“, das Urteil über die Glaubwürdigkeit, und das „iudicium creditatis“, das Urteil über die Glaubpflichtigkeit, sie sind noch nicht der „actus fidei“, der Glaubensakt. Diese Urteile sind nur eine Vorbedingung für den Glaubensakt. Wir dürfen die „conditio“, die Bedingung, des Glaubensaktes nicht mit dem Glaubensakt selbst und seiner „causa“, seiner Ursache, verwechseln. Das „iudicium credibilitatis“ ist das Urteil über die Glaubwürdigkeit, das „iudicium creditatis“ ist das Urteil über die Glaubpflichtigkeit, über die Verpflichtung zum Glauben angesichts der Glaubwürdigkeit der Glaubensvorlage. Die „Glaubpflichtigkeit“ folgt aus der „Glaubwürdigkeit“. Wenn ich erkannt habe, dass ein Mensch die Wahrheit sagt, so bin ich moralisch verpflichtet, ihm Glauben zu schenken. Das gilt erst recht, wenn Gott selber der Menschheit eine Botschaft übergibt.

Wenn die Vorbedingungen des Glaubensaktes gegeben sind, die ihrerseits starke intellektuelle Momente enthalten, nicht nur, aber vor allem, wie sich gezeigt hat, dann ist der Glaubensakt selber wesentlich ein Willensakt, dann ist er wesentlich ethischer Natur und darum verdienstlich. Der Grund der Glaubenszustimmung ist dann nicht die Erkenntnis der Existenz Gottes und jener anderen natürlichen Gegebenheiten, die Glauben vorauslaufen, auch nicht die erkannte Glaubwürdigkeit des Anspruchs der Offenbarung und des Anspruchs der Kirche, sondern Gott selber, der in das geistige Blickfeld des Menschen getreten ist.

Die Geschichte der Konversionen zeigt, dass nicht selten die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens schon lange vorhanden ist, ehe der Mut aufgebracht wird, die Glaubensentscheidung als solche zu fällen. Darüber schreibt auch Augustinus (+ 430) im achten Buch seiner „Bekenntnisse“, wenn er uns da einen Blick tun lässt in das Drama des Widerstreites zwischen seiner Erkenntnis der Wahrheit des christlichen Glaubens und der Schwäche seines Willens hinsichtlich der Zustimmung zu ihr.

Faktisch sieht das jedoch so aus, dass der Einzelne sich angesichts der Unentschiedenheit des Willens hinter Zweifeln an der Glaubwürdigkeit und an der Glaubenspflicht zu verstecken sucht, dass er sich vor allem hinter Zweifeln an der Wahrheit des Glaubens versteckt<sup>10</sup>.

Seinem innersten Wesen nach ist der Glaube ein Akt gehorsamer Unterwerfung unter Gott, ein Akt der Huldigung Gottes und der Hingabe an ihn, des unbedingten Vertrauens zu ihm, der Anerkennung seiner absoluten Majestät und Herrschaft. Dadurch wird er zum grundlegenden Akt aller Formen und Gestalten der Gottesverehrung. In diesem Faktum gründen die einzigartige ethische Qualität des Glaubensaktes und seine unvergleichliche Verdienstlichkeit.

Falsch ist es, wenn man den Glaubensakt als ein „sacrificium intellectus“ qualifiziert, wie es oftmals geschehen ist, als ob der Glaubende gegen die Vernunft glauben müsste. Keinesfalls

<sup>9</sup> Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3008.

<sup>10</sup> Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 89-91.

schwört der Glaubende der Vernunft ab. Im katholischen Verständnis spielen die Vernunft und das Erkennen eine wesentliche Rolle in der Vorbereitung des Glaubensaktes, wie sich gezeigt hat. Zudem werden sie benötigt für das Verstehen des Glaubens, wobei das Verstehen freilich nicht als Selektionsprinzip verstanden werden darf, was indessen faktisch nicht selten der Fall ist<sup>11</sup>.

So wenig wie man den Glaubensakt als ein „sacrificium intellectus“ qualifizieren kann, kann man ihn in katholischer Perspektive als Wagnis kennzeichnen, wenngleich auch das häufig geschehen ist und immer wieder geschieht. Der Glaubensakt ruht im Erkennen, in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugen oder der Zeugen. Und letztlich richtet er sich auf Gott, der weder getäuscht werden noch täuschen kann.

Wenn man den Glauben im katholischen Verständnis von außen her betrachtet, stößt man dabei auf jene Kräfte des menschlichen Geistes, die wir als Verstand und Wille bezeichnen. Betrachtet man den Glauben jedoch von innen her, kommt noch ein drittes Element hinzu. Das ist die Gnade. Sie ist gar das entscheidende Element, sofern der Glaube wesentlich als übernatürlicher Akt zu verstehen ist. Allein, die Gnade hebt die Natur nicht auf, sie setzt sie vielmehr voraus und vervollkommnet sie. In organischer Weise wirkt sie daher zusammen mit dem Verstand und dem Willen. Das I. Vatikanische Konzil hat den Glauben als „eine über-natürliche Tugend“ charakterisiert, „durch welche wir mit Anregung und Unterstützung der Gnade Gottes das von ihm Geoffenbarte für wahr halten, nicht wegen der mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der offenbarten Lehre, sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der weder getäuscht werden noch selber täuschen kann“<sup>12</sup>.

Fachterminologisch wird die Glaubensgnade als „lumen fidei“, als Glaubenslicht, bezeichnet. Sie ist der Erfahrung im eigentlichen Sinne nicht zugänglich, sie kann nur geglaubt werden, als eine übernatürliche Realität sie ist nur dem Glauben zugänglich. Sie liegt damit auf einer anderen Ebene als die natürlichen Komponenten, die den Glauben konstituieren.

Von innen her betrachtet ist der Glaube also ein übernatürlicher Akt und als solcher wesentlich ein Werk der Gnade. Gnadenhaft ist der Glaube, sofern Gott „durch eine unmittelbare innere Einwirkung auf die Seele den Glauben“ hervorruft und „seine unerschütterliche Gewissheit“ bewirkt<sup>13</sup>. Hier ist zu erinnern an Mt 16, 17: „... nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart“ und an Eph 2, 8: „... durch die Gnade seid ihr gerettet“ und an Joh 6, 44: „... niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht“. Die Glaubensgnade wirkt jedoch in organischer Verbindung mit den natürlichen Seelenkräften, und trotz des Wirkens der Gnade bleibt die Freiwilligkeit der Hingabe des Menschen in der Glaubensentscheidung bestehen.

Die Glaubensgnade muss einmal die dem Glauben im Wege stehenden natürlichen Hemmnisse beseitigen, wie sie etwa in der Schwäche der Vernunft oder in einer verkehrten Willensrichtung gegeben sind – in dieser Hinsicht wird sie schon tätig

bei der natürlichen Gotteserkenntnis und bei den anderen philosophischen Fragen, die das Fundament der Offenbarung und der Theologie bilden, obwohl hier grundsätzlich die Kräfte der Vernunft und des Willens ausreichen – zum anderen – und das ist eigentlich das Wesentliche der Glaubensgnade – hebt sie die Seelenkräfte aus dem Bereich der Natur in die übernatürliche Sphäre empor, macht sie den natürlichen Glaubensakt zu einem übernatürlichen und ruft sie die übernatürliche Gewissheit im Glauben hervor. Man hat sie von daher mit dem Auge des Menschen verglichen: Wie man ohne das Auge nicht sehen kann, so kann man ohne die Glaubensgnade nicht im übernatürlichen Sinn glauben<sup>14</sup>.

Die Glaubensgnade arbeitet in engster Verbindung nicht nur mit dem Verstand und dem Willen, sondern auch mit dem Affekt. Affektive Dispositionen oder Hindernisse sind seelische Einstellungen, die durch Erfahrungen und Begegnungen mit der Welt und mit den Menschen bedingt sind, vor allem in der Phase der frühen Kindheit. Sie wirken über das Unbewusste und entziehen sich weithin dem Zugriff der „ratio“. Unter Umständen entstehen auf diesem Wege Blockaden, die mehr oder weniger pathologischer Natur sind, die nur durch eine Psychoanalyse oder – allgemeiner – durch eine psychotherapeutische Behandlung behoben werden können. Gerade in diesem Bereich findet indessen die Glaubensgnade, die wir als ein „subjektives Wirkungsprinzip“ verstehen müssen, ein breites Feld, sofern die subjektiven Momente der Glaubensentscheidung hier von zentraler Bedeutung sind<sup>15</sup>.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass das Wirken des Glaubenslichtes nicht davon abhängig ist, dass der Glaubensakt von frommen Gefühlen begleitet ist. Die Gnade ist nicht notwendigerweise erfahrbar. Sie kann erfahren werden von dem schon Gläubigen, wenn auch nur mittelbar, aber sie muss es nicht.

Aus dem Gnadencharakter des Glaubens und aus der durch ihn, durch diesen Gnadencharakter, bewirkten übernatürlichen Gewissheit im Glaubenden erklärt sich die Position der Kirche hinsichtlich der Beurteilung des positiven Glaubenszweifels und des Abfalls vom Glauben, die nicht immer bereitwillige Zustimmung gefunden hat. Das I. Vatikanische Konzil erklärt, dass „diejenigen, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen“<sup>16</sup>.

Man hat dagegen eingewandt, dass der kirchlich Glaubende doch unter Umständen zu Überzeugungen kommen kann, die sich mit dem Glauben der Kirche nicht vertragen. Sollte er dann verpflichtet sein, gegen seine Überzeugung zu glauben? Diese Frage ist eindeutig mit „nein“ zu beantworten. Niemand kann und darf gegen seine Überzeugung glauben. Gegen seine Überzeugung zu glauben, das ist niemals zu rechtfertigen.

Die Feststellung des Konzils meint jedoch zum einen, dass dem Katholiken stets objektiv vollgültige Gründe für die Wahrheit seines Glaubens zur Verfügung stehen, und zum anderen, dass die Glaubensgnade so wirkt, dass der Mensch, solange die Gnade da ist, notwendig in der einmal erkannten Wahrheit ver-

<sup>11</sup> Ebd., 91 f.

<sup>12</sup> Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3008.

<sup>13</sup> Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 92.

<sup>14</sup> Vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 93f.

<sup>15</sup> Ebd., 96 und 95f.

<sup>16</sup> Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3014.

harrt. Eine Ersütterung der Glaubensgewissheit kann von daher nur dann eintreten, wenn die Gnade nicht mehr vorhanden ist. Nach der Überzeugung der Kirche entzieht Gott jedoch keinem diese Gnade ohne dessen persönliche Schuld. Das betont auch das Konzil. Gott verlässt keinen, der nicht zuvor ihn verlassen hat. Wirkt der Gläubige mit der Glaubensgnade mit, bemüht er sich, das Geschenk des Glaubens zu bewahren, bringt er den Glauben nicht leichtsinnig in Gefahr und bemüht er sich mit dem notwendigen sittlichen Ernst, über eventuell sich ergebende Glaubensschwierigkeiten hinwegzukommen, macht die Gnade einen Abfall vom Glauben unmöglich. Erfolgt dieser dennoch, liegt die moralische Schuld eines solchen Abfalls nicht in der Lossagung vom Glauben, die letztlich nur eine Konsequenz aus der verlorenen Glaubensüberzeugung ist und dann sogar als Pflicht innerer Wahrhaftigkeit gefordert ist, sondern weiter zurück in der mangelnden Pflege der Glaubensgnade und in dem leichtfertigen Aufs-Spiel-Setzen dieser Gnade. Das genaue Maß der Schuld ist in einem solchen Fall allerdings letztlich nur von Gott her festzustellen. Im Extremfall kann, auch nach der Überzeugung des Konzils, ein solcher Fall allerdings völlig unverschuldet sein, etwa wenn der religiöse Unterricht sehr mangelhaft oder das Ärgernis auf Seiten der Glaubensverkünder außergewöhnlich groß war oder wenn die glaubensfeindlichen Einflüsse ungewöhnlich stark waren. Hier ist aber auch zu berücksichtigen, dass der Glaube in einem solchen Fall möglicherweise nicht richtig vorhanden gewesen ist. Ausnahmefälle dieser Art können freilich unter Umständen auch einmal zur Regel werden, etwa in Zeiten eines ungewöhnlichen äußeren und inneren Verfalls des christlichen Glaubens und der kirchlichen Institution.

Man muss die Feststellung des I. Vatikanischen Konzils, dass diejenigen, die einmal den Glauben angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihn zu ändern oder ihn in Zweifel zu ziehen oder ihn wieder abzulegen, im Zusammenhang mit dem Gnadencharakter des Glaubens sehen. Letztlich geht es in dieser Feststellung um die Bedeutung der Verantwortung des Gläubigen im Hinblick auf die Pflege des Glaubenslebens<sup>17</sup>.

Die Weise, wie die katholische Kirche das Verhältnis von Glauben und Wissen versteht, wird von den einen als Rationalismus bezeichnet, von den anderen als institutionalisierte Unvernunft geschmäht. Rationalistisch nennt man sie, sofern in ihr der Glaube in der Vernunft fundiert ist, sofern in ihr der Vernunft vor, mit und nach dem Glauben ihr Recht zuerkannt wird, für unvernünftig hält man sie, sofern in ihr der Glaube in seinem eigentlichen Wesen, formal wie inhaltlich, als übernatürlich qualifiziert wird, sofern in ihr an dem übernatürlichen Charakter der Glaubensgeheimnisse festgehalten wird, sofern in ihr festgehalten wird, dass die Glaubensgeheimnisse ihrer Natur nach die Vernunft übersteigen<sup>18</sup>.

Die katholische Position ist die, dass der Glaube die Vernunft übersteigt, dass er jedoch keinesfalls widervernünftig ist. Das heißt: Im katholischen Verständnis ist der Glaube rational, nicht jedoch rationalistisch. In diesem Denken ist der Glaubensakt ein freier Akt des Willens, der jedoch nicht fideistisch

qualifiziert werden darf, weil er rational fundiert ist. Für den, der fideistisch glaubt, übersteigt nicht nur der Glaube die Vernunft – darin kann man ihm im Horizont des Katholischen durchaus folgen –, sondern für ihn ist die Vernunft auch nicht in der Lage, sich Rechenschaft zu geben über den Weg zum Glauben – darin kann man ihm im Horizont des Katholischen freilich nicht folgen<sup>19</sup>.

Gegen die katholische Zuordnung von Wissen und Vernunft wird nicht selten deshalb polemisiert, weil man die katholische Position nicht genau kennt. Daher wirft man ihr immer wieder vor, sie sei rationalistisch und würdige den Glauben nicht in angemessener Weise als Geschenk Gottes und als ethische Entscheidung, sie verkürze den Glauben auf eine Philosophie und mache ihn zum Resultat der Tätigkeit des menschlichen Verstandes.

Im katholischen Denken kann die „ratio“ dem Menschen die Glaubensentscheidung nicht ersparen, kann sie ihm aber die Glaubwürdigkeit des Glaubens aufzeigen und die Glaubensentscheidung vor der Vernunft rechtfertigen. Diese Aufgabe muss sie aber auch leisten. Sodann kann und muss sie ihm helfen, den Glauben denkerisch zu durchdringen, soweit das möglich ist.

Wenn es die Zuordnung von Wissen und Glauben, wie sie in der katholischen Kirche vertreten wird, nicht gibt, dann fällt die Sonderstellung des Christentums, dann kann man nicht mehr festhalten an der Einzigartigkeit des Christentums im Vergleich mit den verschiedenen Religionen. Dann kann es aber auch eigentlich nicht eine Verpflichtung zum Glauben auf Leben und Tod geben, wie sie wiederholt in den Evangelien artikuliert wird. Erinnert sei hier nur an das 16. Kapitel des Markus-Evangeliums, in dem der auferstandene Christus seinen elf Jüngern erklärt: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16, 16).

Eine spezifische Anwendung dieser Sicht des Glaubens haben wir in der theologischen Disziplin der Fundamentaltheologie, welche die profanen Wissenschaften und die Philosophie mit den verschiedenen theologischen Disziplinen verbindet. Sie ist als solche eine Anwendung des Vernunftprinzips und seiner grundlegenden Bedeutung im katholischen Denken. Gemäß ihrem Selbstverständnis entfaltet sie sich in den drei Traktaten der „Demonstratio religiosa“, der „Demonstratio christiana“ und der „Demonstratio catholica“. Dabei wird der unmittelbare Gegenstand der Rechtfertigung des Glaubens der Kirche immer mehr eingegrenzt. Zunächst geht es um Gott und die Religionen, dann um Christus und das Christentum und endlich um die römische Kirche und um ihr Verhältnis zu den verschiedenen christlichen Denominationen. Die katholische Glaubensgewissheit gründet demnach in jenen drei Momenten, die wir durch die Stichworte Kirche, Christus und Gott charakterisieren können. Dabei muss man allerdings unterscheiden zwischen dem systematischen Weg des Glaubens und dem konkreten Weg des Gläubigen. Letzterer beginnt nämlich bei der Kirche und führt über Christus zu Gott. Da steht dann die Kirche am Anfang und Gott am Ende. Sachlich ist es jedoch genau umgekehrt. Da steht Gott am Anfang und die Kirche am Ende.

Um es noch einmal anders zu sagen: In der Regel kommt der Mensch zum Glauben an den Gott der Offenbarung auf dem

<sup>17</sup> Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 97f.

<sup>18</sup> Franz Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, Freiburg 1888, 512.

<sup>19</sup> Jaques Maritain, *Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken*, München 1969, 151.

Weg über die Offenbarungsgemeinde, die Kirche, und die konkrete Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments, wenn man einmal von der Gnade absieht. Die Rechtfertigung dieses Glaubens muss jedoch bei dem Ziel dieses Weges, bei Gott, beginnen, weil Gott in der Ordnung des Seins, im „ordo essendi“, das „primum“, das Erste, ist, weil der Weg des Heiles objektiv bei Gott, bei dem Gott der Offenbarung, beginnt. Darum muss zunächst die Existenz Gottes sichergestellt werden auf dem Weg des natürlichen Erkennens, und darum müssen mit ihr, mit der Sicherstellung der Existenz Gottes, zunächst die grundlegenden Eigenschaften Gottes und einige weitere metaphysische und anthropologische Gegebenheiten sichergestellt werden. Dann geht es um die Offenbarung, die dieser Gott der Menschheit geschenkt hat, um die Offenbarung in formaler und materialer Hinsicht, und endlich um die Kirche Christi, die sich als Sachwalterin der Offenbarung Gottes versteht.

Der I. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt daher Gott und die Offenbarung. Vielfach wird er überschrieben: „Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der übernatürlichen Offenbarung“. Im Zentrum stehen hier Gott und seine Offenbarung. Letztere wird hier in formaler Hinsicht behandelt, weshalb es hier um das Wesen der Offenbarung geht, um ihre Möglichkeit, um ihre Angemessenheit, um ihre Erkennbarkeit und um die Kriterien ihrer Glaubwürdigkeit – wir sprechen hier allgemein von den Wundern –, sowie um den Widerspruch zur ihr. Die Gottesfrage wird hier als philosophische Vorfrage nur subsidiär behandelt. Sie gehört ja streng genommen in die Philosophie.

– Fortsetzung in der nächsten Ausgabe. –

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

## BUCHBESPRECHUNGEN



HANS CONRAD ZANDER  
**Kurzgefasste Verteidigung der Heiligen Inquisition**

Gütersloh,  
Gütersloher Verlagshaus 2007  
192 Seiten, gebunden

ISBN-13: 978-3-579-06952-4  
Preis 14,95 €

Einmal angenommen, ein katholischer Theologe oder Bischof würde sich erdreisten, allen Ernstes öffentlich die Meinung zu vertreten, die Inquisition sei fortschrittlich und effizient gewesen, hätte Recht gehabt und sei mit gutem Grund heilig zu nennen – die Folgen wären wohl ähnlich denen der von Papst Benedikt XVI. in Regensburg zitierten Aussagen eines byzantinischen Kaisers über den Islam oder der Thesen der ehemaligen Tagesschau-Sprecherin Eva Hermann zu Ehe und Familie. Heutzutage scheint es – auch und gerade in der Kirche – einzig dem Satiriker (noch?) erlaubt zu sein, an Tatsachen zu erinnern und Meinungen zu äußern, die nicht der zeitgeistbestimmten political correctness entsprechen. Hans Conrad Zander, ein vielfach ausgezeichnete Schweizer Journalist, der in jungen Jahren vom Calvinismus zum Katholizismus konvertiert ist, hat genau diesen Weg beschritten und sich an ein Thema herangewagt, das ansonsten in Theologie und Kirche allenfalls noch im Rahmen wortreicher Entschuldigungen für die Sünden der Vergangenheit zur Sprache kommt.

Im Rückgriff auf Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasov“ lässt der Verfasser einen fiktiven Großinquisitor auftreten, der einem ebenso fiktiven Publikum in fünf großen Reden

darlegt, warum die Heilige Inquisition erstens „jung und fortschrittlich“ (6-42), zweitens „frauenfreundlich“ (43-72), drittens „effizient“ (73-116), viertens im Recht (117-153) und fünftens – wie ihr Name schon sagt – „heilig“ (154-192) gewesen ist. Er tut dies ebenso selbstkritisch wie – „Fassungslosigkeit im Publikum“ (67) – selbstbewusst.

Allein schon der Name „Inquisition“ (lateinisch „inquisitio“), so der Großinquisitor in seiner ersten Rede, sei ein geradezu „revolutionäres Programm“ gewesen; meist werde er „mit ‚Nachforschung‘ übersetzt. Doch es gibt einen modernen deutschen Rechtsbegriff, der ihm besser entspricht“, lässt der Großinquisitor nicht nur den Juristen aufhorchen: „Inquisition heißt ‚Wahrheitsfindung‘“ (20)! Im Gegensatz zu den hysterischen Ketzerpogromen und der korrupten bischöflichen Gerichtsbarkeit entstand mit der 1231 von Papst Gregor IX. ins Leben gerufenen Inquisition „zum ersten Mal in der europäischen Geschichte eine Justiz“, die „unabhängig wirken konnte. So hat das Gesetz über die Willkür triumphiert, die Unbestechlichkeit über die Korruption, der Fortschritt über die Vergangenheit“ (42).

Frauenfreundlich war die Inquisition – wie der Großinquisitor in seiner zweiten Rede darlegt – insbesondere deshalb, weil sie dem mittelalterlichen Hexenwahn zumindest eine zeitlang Einhalt gebieten konnte. Gemäß dem Decretum Gratiani etwa, der bedeutendsten kirchlichen Rechtssammlung jener Zeit, waren schließlich nicht die vermeintlichen Hexen zu verurteilen, sondern deren offenkundig dem Aberglauben verfallene Verfolger! Leider sei ein mangels echter Ketzer „arbeitsloser Strassburger Inquisitor“ (56) namens Heinrich Kramer irgendwann auf die verhängnisvolle Idee verfallen, unter dem kampagnentauglichen Titel „Hexenhammer“ ein Handbuch der Hexenkunde- und Hexenverfolgung herauszugeben. An den bekannten Folgen dieses Meisterwerks der Demagogie gibt es auch nach Auffassung des sichtlich zerknirschten Großinquisitors nichts

zu beschönigen. Nicht einmal die „ökumenische Harmonie“ (68) in der Hexenverfolgung vermag ihm Trost zu spenden, denn schließlich haben „dieselben Protestanten, welche die Spanische Inquisition verteufeln, als wäre sie eine Ausgeburt der Hölle, [...] sich bei der Hexenverfolgung so genau an das Handbuch des Strassburger Inquisitors“ gehalten, „als wär’s – ich sag’s jetzt mal evangelisch – das reine Evangelium“ (68).

Der Inquisition Effizienz bescheinigen zu wollen, das klingt nach menschenverachtendem Zynismus. „Schaudern im Publikum“ (74), als sich der Großinquisitor in seiner dritten Rede just diesem Thema zuwendet. Was er mit Effizienz meint, illustriert er an einem einfachen Beispiel: „Bedenkt doch, dass der Vatikan noch unter den Pius-Päpsten [...] mit knapp 300 Beamten die gesamte Weltkirche fest im Griff hatte. Danach sind es – durch die ‚Konzilsreformen‘ – mehr als 3000 Beamte im Vatikan geworden. Und die haben die Weltkirche, weiß Gott, nicht mehr im Griff“ (77). Anders die Inquisition: Jahrhunderte lang ist es ihr mit der wohl dosiertem Verbreitung von „shock and awe“ (80) – auf deutsch: Angst und Schrecken – gelungen, Europa vor dem zu bewahren, was die beinahe logische Folge der so genannten Reformation war: ein immerhin Dreißigjähriger Krieg! „Wie hoch immer ihr das reine Wort aus Wittenberg schätzt, war es einen Bürgerkrieg wert, in dem Deutschland in Trümmer sank und ein Drittel der Deutschen ums Leben kam“ (165)?

„Das stärkste Argument meiner Gegner heisst Galileo Galilei“ (117), bekennt der Großinquisitor freimütig zu Beginn seiner vierten Rede, deren Quintessenz lautet: Die Inquisition hatte Recht – auch und gerade was Galilei betrifft! Dabei hatte dieser nichts anderes gelehrt als vor ihm – immerhin 67 Jahre vor ihm – ein frommer Domherr aus Frauenburg in Preußen namens Nikolaus Kopernikus: Nicht die Erde ist der Mittelpunkt der Welt, sondern die Sonne. Der Unterschied zwischen beiden Gelehrten könnte, so der Großinquisitor, dennoch kaum größer sein: Während Kopernikus seine Erkenntnis als wissenschaftliche Hypothese verstanden wissen wollte und überhaupt nur auf Drängen hin der Öffentlichkeit zur Kenntnis brachte, verhiess Galilei schon auf dem Titelblatt seiner einschlägigen Druckschrift – ganz im Stil der modernen Boulevardpresse – „magna, longaque admirabilia spectacula“ – „auf deutsch: ‚grosse Sensationen‘“ (123). Man mag darüber streiten, ob die Inquisition dem Glauben und der Kirche mit der Verurteilung Galileis einen Gefallen getan hat. Eines aber ist – zumindest aus heutiger Perspektive betrachtet – sicher: Von der Sache her hatte sie Recht! Zwar befindet sich die Erde tatsächlich nicht im Mittelpunkt der unendlichen Weiten des Weltraums – die Sonne aber auch nicht.

Dass sich die Inquisition zu Recht als heilig bezeichnet hat, illustriert der Großinquisitor am Beispiel eines seiner historischen Vorgänger: des hl. Papstes Pius V. „Ich hoffe so zu regieren“, soll der vormalige Großinquisitor Michele Ghislieri nach seiner Wahl gesagt haben, „dass die Trauer bei meinem Tod grösser sein wird als bei meiner Erhebung“. Ähnliches wird sich wohl auch ein gewisser Kardinal Joseph Ratzinger gedacht haben, als sich am 19. April 2005 wider Erwarten mehr als zwei Drittel der Wählerstimmen im Konklave auf ihn vereinigten. Gleich Pius V. hatte auch er vor seiner Wahl zum Nachfolger Petri das wenig populäre Amt des Großinquisitors – auf neuvatikanisch: des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre – inne. Gleich Pius V. scheut Benedikt XVI. nicht die Konfrontation mit dem Islam – man denke an Lepanto (1571) und Regensburg (2006). Gleich Pius V. schließlich sieht Benedikt

XVI. eines seiner wichtigsten Anliegen darin, „den lateinischen Kult in seiner antiken Schönheit und Ursprünglichkeit wiederherzustellen“ (176). Leider ging, wie der Großinquisitor bedauernd feststellt, bei der Liturgiereform Pius’ V. „auch vieles daneben. Allerdings lange nicht so viel wie bei der vielgepriesenen Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils“ (177). Mit seinem Motu Proprio „Summorum Pontificum“ hat sich Papst Benedikt – sehr zum Ärger der außerhalb wie innerhalb der Kirche agierenden Irrlehrer unserer Tage – darangemacht, den Schaden zu beheben. Allein dafür dürfte ihm, wie vor ihm Pius V., die Heiligsprechung gewiss sein.

Bedauerlicherweise zieht sich der Großinquisitor nach seiner fünften Rede „schweigend zurück“ (192) – bedauerlich deswegen, weil mit ihm endlich einmal jemand vieles von dem zur Sprache gebracht hat, was viel zu lange schon verschwiegen wurde. Zu hoffen bleibt, dass sein Beispiel – die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie konzilskritisch, unökumenisch oder einfach nur katholisch klingt – Schule macht. Insofern kann die Lektüre der „Kurzgefasste[n] Verteidigung der Heiligen Inquisition“ Rechtgläubigen wie Ketzer, Traditionalisten wie Progressisten, Moralisten wie Modernisten nur dringend empfohlen werden: Den jeweils Ersteren – ganz im Sinn der einst von der Heiligen Inquisition so meisterhaft inszenierten Autodafés – zur Erbauung, Letzteren zur Warnung vor dem Scheiterhaufen – dem jenseitigen, versteht sich. Beiden Gruppen vermag das geistreiche Büchlein zu lehren, was den nachkonziliaren Flügelkämpfen durchweg als Erstes zum Opfer gefallen ist: das zu Selbsterkenntnis und Selbstkritik erforderliche Quäntchen Humor.

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



MICHAEL HESEMANN

### **Die Dunkelmänner**

Mythen, Lügen und Legenden um die Kirchengeschichte

Augsburg, St. Ulrich Verlag 2007  
272 Seiten, gebunden

ISBN-13: 978-3-86744-016-5  
Preis: 19,90 €

Der Autor des vorliegenden Werkes, Michael Hesemann (\* 1964), trat in den vergangenen Jahren besonders durch seine Publikationen zum Kreuzes-Titelus (Die Jesus-Tafel, Freiburg 1999), zu den Passionsreliquien (Die stummen Zeugen von Golgotha, München 2000) zur Fatima-Botschaft (Das Fatima-Geheimnis, Rottenburg 2002), zur Gestalt des Heiligen Petrus (Der erste Papst, München 2003), zum Abendmahlskelch (Die Entdeckung des Heiligen Grals, München 2003) und zu stigmatisierten Heiligen (Sie trugen die Wundmale Christi, Güllenheim 2006) als profunder Kenner der Kirchengeschichte an die Öffentlichkeit.

Die Stärken des Autors liegen in einer gewissenhaften Recherche des zu behandelnden Materials und einer eher journali-

stischen Darbietung der Ergebnisse. Diese populär-wissenschaftliche Darstellungsweise vermag es, auch die Leserschaft außerhalb der Gelehrtenwelt zu erreichen.

In seinem jüngsten Werk widmet sich Hesemann den zahlreichen „Schwarzen Legenden“, die im Laufe der Geschichte gegen die katholische Kirche gesponnen wurden. Dabei zeigt er das Motiv der Kirchengegner auf: „Der Name („Schwarze Legende“, Anm. des Rez.) steht heute für jeden Versuch, einen eigentlich überlegenen Gegner durch Lügen und Zerrbilder seiner Geschichte moralisch zu disqualifizieren, um ihn effizienter zu bekämpfen.“ (6). Hinzu kommen die modernen Vermarktungsstrategien, die es fertig bringen, auch die fadenscheinigsten Theorien einer breiten Öffentlichkeit zu verkaufen.

Die Themen- und Informationsfülle erlauben uns hier nur einen Überblick über das Werk zu geben, ohne tiefer in die jeweilige Materie einzudringen:

In chronologischer Reihenfolge beginnt der Autor mit dem leeren Grab (9-31), widerlegt die angeblichen Funde von Ossuarien (Knochenbehälter) der heiligen Familie und weist zudem das völlige Fehlen historischer Kenntnisse im Enthüllung- oder Boulevardjournalismus auf.

Der Gestalt des Judas Iskariot (19-31) widmet er sich, um eine angeblich notwendige Rehabilitation des Verräters zurückzuweisen und den legendären und häretischen Charakter der apokryphen Evangelien aufzuzeigen. Dabei lässt er als ersten und ältesten Zeugen gegen die meist gnostischen Schriften Irenäus von Lyon auftreten.

Im Schund-Roman „Sakrileg“ (engl. „The Da Vinci-Code“) von Dan Brown war es vor allem die hl. Maria Magdalena, die im Mittelpunkt der Verschwörungstheorien und der Phantasie des Autors stand. Auch sie erfährt bei Hesemann eine ausführliche Rechtfertigung (32-50), wobei der Autor es auch nicht versäumt, auf die problematische Identifizierung der Magdalenenerin mit der reuigen Sünderin und Maria von Bethanien einzugehen. Die Qumran-Geschichte und die angeblichen Vertuschungsversuche der Kirche (51-62) können im Folgenden ebenso zurechtgerückt werden, wie der angebliche Fund von Jesus-Briefen (63-65). Ausführlich geht der Autor dann an die Verteidigung der Gottessohnschaft Christi (66-81), indem er die Authentizität und historische Glaubwürdigkeit der Evangelien gegen rationalistische Angriffe (auch zahlreicher Theologen) in Schutz nimmt, um dann in ebenso bestechender Form Petrus als ersten Papst (82-92) und die von urchristlicher Zeit bestehende Vorrangstellung Roms anhand geschichtlicher Fakten aufzuweisen.

Unter der unglücklich gewählten Bezeichnung „Die Kirchenspaltung“ (93-100) werden das Schisma von 1054 und dessen Folgen behandelt. Hier wäre bezüglich der Termini eine klarere Diktion zu wünschen, die im Sinne der katholischen Ekklesiologie nicht von „gespaltenen Kirchen“ (100), sondern von der gespaltenen Christenheit spricht.

Eine jahrhundertalte Legende, die trotz der Widersprüchlichkeiten und der längst wissenschaftlich erfolgten Widerlegung immer wieder gegen die Kirche ins Feld geführt wird, ist die „Päpstin Johanna“ (101-108), der sich Hesemann nun annimmt. Eine ausgewogene Darstellung erfahren daraufhin auch die Kreuzzüge (109-123), wobei in erfrischender Klarheit zunächst einmal die kriegerische Ausbreitung des Islams und die Bedrängung der Christenheit aufgezeigt werden, um dann die Motive der Bewegung in differenzierter Form zu schildern. Nach einer kurzen Darstellung der Katharer (124-131) wendet sich der Autor einem seiner Spezialgebiete zu: dem „Heiligen

Gral“ (132-137), den er mit dem in Valencia verehrten Abendmahlskelch Christi identifiziert und welchen der Heilige Vater im vergangenen Sommer zur Zelebration des heiligen Messopfers verwendete. Es folgen ausführliche Darstellungen zur Geschichte der „Templer“ (138-153), zur Inquisition (154-172), deren pauschaler Verurteilung der Autor die historischen Fakten entgegenhält, sowie zur Hexenverfolgung (173-189). Wird letztere allgemein als Phänomen der katholischen Kirche im Mittelalter angesehen, zeigt Hesemann auf, dass diese Annahmen gänzlich an der Realität vorbeigehen und dass gerade Luther ein Befürworter der Hexenjagd war, während sowohl die Inquisition, als auch der Papst (im genannten Falle Innozenz X.) nicht selten den Verdächtigten zur Hilfe kamen. Wie der „Querulant und geniale Scharlatan“ (199) Giordano Bruno es schaffte, selbst seine Nachwelt an der Nase herumzuführen und zum Märtyrer erklärt zu werden wird ebenso vom Autor dargelegt (190-199) wie er den Fall Galileo Galilei mit den inzwischen bekannten Fakten entmythifiziert (200-213).

In der neueren Kirchengeschichte nimmt sich Hesemann dann erfreulicherweise zunächst des seligen Papstes Pius IX. an, um hier alte Vorurteile bezüglich der Person des Papstes und der mit ihm verbundenen Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit zurechtzurücken (214-225). Dass seit dieser Zeit das Charisma der Unfehlbarkeit nach Meinung Hesemanns nur im Falle der Assumptio-Dogmatisierung zur Wirkung kam, kann aber bezüglich der päpstlichen Entscheidungen etwa zum „Frauen-Priestertum“ oder bezüglich der Heiligen-Kanonisation nicht so pauschal gesagt werden.

Die kaum mehr zu ertragenden Anschuldigungen gegen Papst Pius XII., die seit Hochhuths Pamphlet „Der Stellvertreter“ immer wieder erhoben werden, erfahren ebenso eine Abfuhr (226-243) wie die Mordtheorien bezüglich Papst Johannes Pauls I. (244-258). Inwiefern Hochhuth wirklich Informationen durch den rumänischen Geheimdienst zugespielt wurden, sei dabei dahingestellt.

Als Überschrift eines kurzen Epilogs wählt Hesemann die Worte „Mea culpa?“ Er weist dabei die Vermutung zurück, dass es sich in seinem Werk um eine Rechtfertigungsschrift oder Apologie der Kirche handelt. Sein Ziel ist es, allein der historischen Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen. Leider übernimmt er an dieser Stelle beim Verweis auf die (nach wie vor umstrittenen) Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. selbst wieder die verzerrende Redeweise von den „Sünden seiner Kirche“ (259). Dass der berechtigte Verweis auf die Schwachheit ihrer Glieder eben streng theologisch nicht die Makellosigkeit und Heiligkeit der Kirche als Corpus Christi mysticum beeinflusst, sei nur kurz angeführt. Diesen Fauxpas macht der Nicht-Theologe Hesemann aber insofern wieder wett, indem er zum Schluss die Größe und das Geheimnis der Kirche hervorhebt, der auch die schlechtesten Glieder „bis hin zur Chefetage“ (261) nicht wirklich schaden konnten. Er stellt schließlich dem Leser die Heiligen vor Augen, die weniger ihre Wunder auszeichneten, als ihre bedingungslose Treue und Liebe zur Kirche. Die wenigen kritischen Anmerkungen schmälern in keiner Weise das Verdienst des Autors, in seinem jüngsten Werk einem breiten Publikum das nötige Rüstmaterial gegen die „Schwarzen Legenden“ der Kirchengeschichte zu liefern und ist uneingeschränkt empfehlenswert.

*Dr. theol. Peter H. Görg  
Burgstr. 12  
56244 Hartenfels*

# Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

## RESPONDEO

*H. van Straelen SVD*

### **Selbstfindung oder Hingabe**

*Zen und das Licht der christlichen Mystik*

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

*W. Schamoni*

### **Kosmos, Erde, Mensch und Gott**

Nr. 3, 64 S., € 6,-

*W. Hoeres*

### **Evolution und Geist**

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

Auflage 12,- €

*J. Stöhr u. B. de Margerie SJ*

### **Das Licht der Augen des Gotteslammes**

Nr. 5, 72 S., € 6,-

*L. Scheffczyk*

### **Zur Theologie der Ehe**

Nr. 6, 72 S., € 6,-

*A. Günthör OSB*

### **Meditationen über das Apostolische**

**Glaubensbekenntnis, Vater unser**

**und Gegrüßet seist du, Maria**

Nr. 7, 136 S., € 9,-

*J. Dörmann*

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

**Religionen**

Nr. 8, 184 S., € 9,-

*J. Auer*

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

Nr. 9, 64 S., € 6,-

*K. Wittkemper MSC*

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

**Hier und Heute**

Nr. 10, 136 S., € 9,-

*Regina Hinrichs*

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

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

*Walter Hoeres*

### **Theologische Blütenlese**

Nr. 12, 180 S., € 10,-

*Walter Hoeres*

### **Kirchensplitter**

Nr. 13, 86 S., € 6,-

*Walter Hoeres*

### **Zwischen Diagnose und Therapie**

Nr. 14, 324 S., € 12,-

*Heinz-Lothar Barth*

### **„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden“**

Nr. 15, 199 S., € 10,-

*David Berger*

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

Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen

Nr. 16, 116 S., € 8,-

*Manfred Hauke*

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

Nr. 17, 128 S., € 9,-

## DISTINGUO

*Walter Hoeres*

### **Gottesdienst als Gemeinschaftskult**

Nr. 1, 44 S., € 6,-

*F.-W. Schilling v. Canstatt*

### **Ökumene katholischer Vorleistungen**

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

*Ulrich Paul Lange*

### **Maria, die in der Kirche nach Christus**

**den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Ansprachen)**

Nr. 3, 93 S., € 6,-

*Richard Giesen*

### **Können Frauen zum Diakonats zugelassen werden?**

Nr. 4, 122 S., € 8,-

*Joseph Overath*

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

Nr. 5, 76 S., € 6,-

*Georg May*

### **Kapitelsvikar Ferdinand Piontek**

Nr. 6, 70 S., € 6,-

*Joseph Overath*

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

Nr. 7, 208 S., € 10,-

## QUAESTIONES

### NON

### DISPUTATAE

*G. May*

### **Die andere Hierarchie**

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

*Balduin Schwarz*

### **Ewige Philosophie**

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

*Bernhard Poschmann*

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

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

G. Fittkau 344 S., € 14,-

*Walter Hoeres*

### **Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie**

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

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

### **Erzbischof Johannes Dyba**

**„Unverschämt katholisch“**

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

*Leo Kardinal Scheffczyk*

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

Band VII, 368 S., € 15,-

*David Berger (Hrsg.)*

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

Band VIII, 512 S., € 19,-

*Leo Kardinal Scheffczyk*

### **Der Einziggeborene**

Band IX, 232 S., € 12,-

*Leo Elders*

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

Band X, 304 S., € 14,-

*Walter Hoeres*

### **Heimatlose Vernunft**

Band XI, 320 S., € 14,-

*Franz Proisinger*

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

Band XII, 133 S., € 10,-

*Klaus M. Becker*

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

Band XIII, 103 S., € 9,-

*W. Schamoni*

### **Theologischer Rückblick**

1980, 184 S., € 9,-

*W. Schamoni*

### **Die seligen deutschen Ordensstifterinnen**

**des 19. Jahrhunderts**

1984, 88 S., € 6,-

*R. Baumann*

### **Gottes wunderbarer Ratschluss**

1983, 192 S., € 9,-

*E. von Kühnelt-Leddihn*

### **Kirche kontra Zeitgeist**

1997, 144 S., € 11,-

*Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk*

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

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

*Alfred Müller-Armack*

### **Das Jahrhundert ohne Gott**

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger

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