



Una Voce  
Korrespondenz

*Aus gegebenem Anlaß möchten wir Sie noch einmal auf die neue Adresse der UNA VOCE Deutschland e. V. aufmerksam machen: Hasencleverstieg 12, 22967 Tremsbüttel (s. auch Impressum).*

**Bitte richten Sie die Abonnement-Gebühren ausschließlich an das im Impressum angegebene Konto der Verlagsgruppe Mainz. Vielen Dank!**



## Inhalt

Zu diesem Heft (Redaktion) . . . . .	289
Auferstehungshoffnung und Jenseitsvorstellungen in der frühen Kirche (Michael Fiedrowicz) . . . . .	291
Die eine Tradition und die Wahrheit – H. L. Barth und die Hermeneutik der Kontinuität (Walter Hoeres) . . . . .	315
Die Verwendung der Vulgata und der alten lateinischen Psalter Foederatio Internationalis Una Voce (FIUV) . . . . .	329
Naturrecht oder Menschenrechte? (Jakob Cornides, Brüssel) . . . . .	335

## DOKUMENTE · BRIEFE · INFORMATIONEN

Alte Messe im Opus Dei . . . . .	353
Neuer Erzbischof von San Francisco zelebriert im traditionellen Ritus . . . . .	353
Die Alte Messe erreicht die Jesuiten . . . . .	353
Berufungsschwemme dank Alter Messe . . . . .	353
Die eigentliche Kirche verlangt für die Mitgliedschaft keine Steuern . . . . .	353
Amerikanischer Bischof erwartet von seinen Seminaristen das Erlernen des traditionellen Ritus . . . . .	354
Erzbischof von Ottawa zelebriert am Fest Mariä Himmelfahrt in einer Pfarrei der FSSP . . . . .	354
Kanonische Anerkennung der Transalpinen Redemptoristen . . . . .	355
Menschenrechtlerin im Alten Ritus begraben . . . . .	355
Kardinal Meisner: Piusbrüder müssen Papst und Konzil voll anerkennen . . . . .	356
Bischöflicher Dank für <i>Summorum Pontificum</i> . . . . .	358
»Bekehrung durch die Tradition« . . . . .	358
Neue Niederlassung der FSSP in Fribourg/Schweiz . . . . .	358
Neuer Altar in Mariawald . . . . .	358
»Kleinliche Zensur« – Kardinal Lehmann fordert Richtungsänderung im Vatikan . . . . .	359
Erzbischof Kothgasser will »pro multis« nicht korrigieren . . . . .	359
Glaubenspräfekt Müller: Keine Gespräche mehr mit Piusbruderschaft . . . . .	359
Neueintritte im Priesterseminar der Priesterbruderschaft St. Pius X. . . . .	360
Neuer Bischof von Lincoln hat »eine große Liebe und Wertschätzung für die tridentinische Messe« . . . . .	361
Gute Neuigkeiten aus Clear Creek . . . . .	361
Ein Jahr »alte« Messe in der Westpfalz . . . . .	362
Buchbesprechungen . . . . .	363

UNA VOCE KORRESPONDENZ  
Begründet von Albert Tinz †

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e. V.  
Hasenclevertstieg 12, 22967 Tremsbüttel

Bestellungen und Adressenänderungen erbeten an die  
Verlagsgruppe Mainz  
Süsterfeldstr. 83  
52072 Aachen

Sonstige Zuschriften, Aufsätze, redaktionelle Beiträge  
sowie Rezensionen bitte an die Schriftleitung:

Schriftleitung: Dr. Dr. F. Erich Zehles

UNA VOCE Korrespondenz

Bernardus-Verlag

Abtei Mariawald

D-52396 Heimbach

02446 / 95 06 15

[www.bernardus-verlag.de](http://www.bernardus-verlag.de)

[bernardus@verlag-mainz.de](mailto:bernardus@verlag-mainz.de)

[www.unavoce.de](http://www.unavoce.de)

Die UNA VOCE Korrespondenz erscheint 4 x jährlich,  
Bezugspreis jährlich (einschließlich Versand): EUR 25,-/ sFr 42,-  
Einzelheft EUR 7,50 / sFr 12,50 zuzüglich Versandkosten.

Zahlungen an:

Kontoinhaber: Verlagsgruppe Mainz

IBAN: 1004472

DE 25 390500000001004472

SWIFT: BIC: SP.AC.

AACSDE 33 390 50 000

Gesamtherstellung: Druck- und Verlagshaus Mainz GmbH, 52072 Aachen

ISSN 0724-2778

Spendenbescheinigungen werden wie bisher vom Verein UNA VOCE Deutschland e.V. erteilt.

## Zu diesem Heft

### *Aus der 3. Ansprache von Weihnachten des sel. Gueric von St. Igny<sup>1</sup>*

*Möchtest Du Gott schauen, der seiner selbst entleert ist? Sieh, wie er in der Krippe liegt (Lk 2,7)! »Seht da, unser Gott« (Jes 25,9), sagt Jesaja, der aus solcher Entfernung schon die Krippe seines Herrn sah und erkannte (Jes 1,3), oder besser: seinen Gott in der Krippe. »Seht, das ist unser Gott«, sagt er. Wo? Frage ich. In der Krippe da, sagt er. Ein kleines Kind finde ich dort (Lk 2,12). Willst Du etwa behaupten, das sei Er, der von sich sagt: »Ich erfülle Himmel und Erde« (Jes 23,23), Er, für dessen Majestät die ganze Weite des Himmels zu eng ist? Ich sehe ein Kind, »in Windeln gewickelt« (Lk 2,12). Willst du etwa behaupten, das sei Er, der in die Herrlichkeit und Schönheit unzugänglichen Lichtes gehüllt ist, wie mit einem Gewande angetan mit unbeschreiblichem Glanz (Ps 103,1-2)? Ich höre ihn schreien. Ist das etwa Er, der die Himmel ertönen läßt und unter dessen Donnerstimme die Engelmächte ihre Flügel senken (Ez 1,25)? So ist es, sagt ein anderer Prophet, Jesajas Stelle einnehmend, so ist es tatsächlich: »Dies ist unser Gott (Bar 3,36). Doch er ist leer geworden, um dich zu erfüllen, und er wollte gewissermaßen seine Kraft verlieren, um dich wieder zu kräftigen. ...*

*Ja, auch deine Sünde hätte er auf sich genommen, wärest du nur willens gewesen, sie abzulegen, selbst noch im letzten Augenblick! Doch du Unseliger hast sie nicht abgelegt, sondern häufst eine Übeltat auf die andere (Ps. 68,28),fügst zum Blut der Propheten noch das des Gottessohnes und der Apostel hinzu (Apg 8,52). Lege also, wenn du es durchaus so haben willst, das Joch seiner Missetaten (Klgl 1,14) dir selbst und deinen Kindern auf! Mir paßt es besser, das Joch Christi zu tragen (Mt 11,29-30), damit Er meine Sünden trage. ...*

*So ist auch in euch, Brüder, der Glaube, der in der Liebe wirksam wird (Gal 5,6), vom Heiligen Geiste geboren worden. Ihn sollt ihr bewachen, nähren und aufpäppeln wie den kleinen Jesus, bis das Kind, das uns geboren ist, Gestalt annehme in euch, Er, der nicht nur durch seine Geburt, sondern auch durch sein Leben und Sterben uns eine Form geschenkt hat, nach der wir geformt werden sollen. Denken wir immer daran, daß er nur für uns geboren wurde, auch nur für uns leben und nur für uns sterben wollte, denn für sich selbst hatte er nichts nötig. So sollten auch wir durch ihn wiedergeboren werden, nach seinem Beispiel leben und ihn ihm sterben, der lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*

*Verehrte Leserschaft,*

für die Zisterzienser hat Weihnachten eine stärkere Anziehungskraft als Ostern, Gott ist in Jesus zugänglich und begreifbar geworden, er selbst tat an Weihnachten durch

1 Gueric von Igny. Ansprachen I. (=Texte der Zisterzienserväter Band 6). Hrsg. von der Zisterzienserrinnenabtei Eschenbach 1996, S. 121 f. 123 f. 126.

seinen Abstieg auf die Erde den ersten Schritt auf uns Menschen zu, das Kind Jesus in seiner Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit wird sichtbar in der Krippe und rührt Guerric in der Nachfolge des hl. Bernhard von Clairvaux zu herzinnigen Meditationen über die Geburt des göttlichen Kindes. Auch uns heutigen Menschen ist die Krippe gewöhnlich näher als das Kreuz. Doch wie bereits der Selige von St. Igny in seiner dritten Weihnachtsansprache ausführt, sind Krippe und Kreuz die beiden unabdingbaren Kristallisationspunkte der Demut und des Abstiegs göttlicher Hingabe; sie zeigen, wie weit dieser Gott der Christenheit in seiner Liebe zu uns Menschen geht. Daß die eigentliche Freudenbotschaft an Weihnachten seine heilbringende Kraft vom Kreuz und dem österlichen Geschehen nimmt, führt uns sogleich auch zu unserem ersten Beitrag von Professor Michael Fiedrowicz über Auferstehungshoffnung und Jenseitsvorstellungen in der frühen Kirche, den er bei der diesjährigen Sommerakademie in Schönenberg gehalten und den er uns freundlicherweise zum Abdruck in diesem Heft zur Verfügung gestellt hat.

Ihm und all unseren anderen Autoren, Rezensenten und Mitarbeitern möchten wir am Ende dieses Jahres wieder für ihr großes ehrenamtliches Engagement ganz herzlich danken! Danken möchten wir an dieser Stelle auch den zahlreichen Verlagen, die uns in den vergangenen Monaten wieder bereitwillig ihre Titel für qualifizierte Besprechungen zur Verfügung gestellt haben

Hinweisen möchten wir schließlich in altbewährter Manier auf den Liturgischen Kalender nach dem Missale Romanum 1962 [für das Jahr 2013] – sind wir doch zuversichtlich, daß schon die bloße Existenz des Kalenders der Hl. Messe aller Zeiten den ihr gebührenden Auftrieb in schwierigen und von mancherlei Enttäuschungen geprägten Zeiten verleiht (s. Seite ...). Er ist bereits erschienen und enthält alle Angaben für Messbuch und Brevier für die sog. »außerordentliche Form« des römischen Ritus, d. h. gemäß Codex rubricarum von 1960. Umfang und Preis wie im Vorjahr: 80 Seiten, 1 farb. Abb., 5 € zzgl. Versandkosten. Bestellungen werden – sofern keine Dauerbestellungen getätigt wurden – erbeten an: UNA VOCE Calendarium; Tulpenweg 46, 53757 Sankt Augustin, Email: [calendarium@t-online.de](mailto:calendarium@t-online.de), Fax: 02241/27274.

Das Calendarium ist ebenfalls als PDF-Dokument online abrufbar unter: [www.una-voce.de](http://www.una-voce.de)

*Wir wünschen Ihnen ein gnadenreiches Weihnachtsfest 2012 und Gottes reichen Segen im neuen Jahr.*

*Ihre Redaktion*

## Auferstehungshoffnung und Jenseitsvorstellungen in der frühen Kirche<sup>1</sup>

Von Michael Fiedrowicz

### *Jenseitsvorstellungen der heidnischen Antike*

Ein Mensch wird geboren – vielleicht wird er alt, vielleicht nicht; vielleicht wird er heiraten, vielleicht nicht; vielleicht Kinder haben, vielleicht nicht; vielleicht reich werden, Ansehen, Macht, Einfluß gewinnen, vielleicht nicht; vielleicht glücklich werden, vielleicht nicht; Überall: vielleicht, vielleicht nicht. Kann man aber auch sagen: vielleicht wird er sterben, vielleicht nicht? Nein; bei allen Ungewißheiten, Unsicherheiten, Unwägbarkeiten in unserem Leben gilt: allein der Tod ist gewiß – *sola mors certa est*.

Mögen diese Worte auch von dem gläubigen Denker Augustinus formuliert worden sein<sup>2</sup>, so wird ihnen auch ein Ungläubiger nicht widersprechen können. Bevor nun die christliche Antwort auf die unbestreitbare Tatsache in den Blick genommen wird, daß – nochmals mit Augustin gesprochen – »die Zeit dieses Lebens nichts anderes ist als ein Rennen in den Tod (*cursus in mortem*)«<sup>3</sup>, soll zunächst gefragt werden, wie sich die vorchristliche Antike zu jener Gewißheit des Todes stellte. Gerade im Vergleich vermag das Besondere der christlichen Vorstellungen über ein Jenseits und eine Auferstehung deutlich zu werden.

Die Fortexistenz des Menschen nach dem Tode wurde in der griechisch-römischen Antike ebenso dezidiert bestritten oder skeptisch bezweifelt wie philosophisch postuliert oder fraglos geglaubt und erwartet.<sup>4</sup> Geteilt waren die Auffassungen der Philosophen. Materialistische Denker leugneten ein Weiterleben der Seele. Der Stoiker Epiktet mahnte zur Gelassenheit: »Was sagst du, sterben? Nur nicht im tragischen Stil von der Sache geredet. Sage, wie es ist: Der Augenblick ist nun da, daß die Materie wieder in die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt war, aufgelöst werden soll.«<sup>5</sup>

1 \* Vortrag vom 11. August 2012 auf der 16. Schönenberger Sommerakademie zum Thema »Endzeit und Letzte Dinge – Was erwartet den Menschen künftig?«

2 Vgl. sermo 97,3.

3 De civitate Dei 13,10. Ähnlich Basilius von Cäsarea, quod rebus mundanis adhaerendum non sit (Warnung vor der Weltliebe) 2-3 (Übersetzung: Texte der Kirchenväter IV, München 1964, 392-394).

4 Vgl. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, Leipzig 101923 (ND 1979), 301-330.

5 Dissertationes 4,7,15.

Die individuelle Eschatologie läuft also, modern formuliert, auf ein »kosmisches Recycling« hinaus.<sup>6</sup> Ein Sich-Abfinden mit der Faktizität der Vergänglichkeit forderte auch Mark Aurel, der stoische Philosoph auf dem Kaiserthron: »Überhaupt sollte man das Menschenleben immer als vergänglich und hinfällig ansehen: Gestern ein Schleimtropfen, morgen Mumie oder Asche. Durchwandere also diese kurze Frist der Natur gemäß und beende sie mit innerem Frieden, der Olive gleich, die, reif geworden, abfällt, die Erde preisend, die sie hervorgebracht, und dankbar dem, der den Baum gepflanzt.«<sup>7</sup> Epikur beschwichtigte die Sorgen seines Freundes Menoikeus: »Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.«<sup>8</sup>

Beseitigung der Todesfurcht, nicht des Todes war es also, was die Philosophie hier zu leisten vermochte. Anders die Platoniker. In seiner Schrift *Phaidon* versuchte Platon, die Unvergänglichkeit der Seele auch wissenschaftlich zu beweisen. Die diffizile Argumentation vermochte allerdings wohl niemanden zu überzeugen, der nicht schon aus anderen Gründen an die Unsterblichkeit der Seele glaubte.<sup>9</sup> Auch fehlte es nicht an philosophischer Kritik an der mangelnden Stringenz des Beweisganges. Aristoteles wiederum lehrte zwar eine Fortdauer des denkenden Geistes, aber keine persönliche und individuelle Weiterexistenz. Die volkstümliche Vorstellung, die von den Verstorbenen als den Seligen sprach, wies er ausdrücklich zurück. Einem hochrangigen Offizier, rastlosen Forscher und produktiven Literaten wie Plinius dem Älteren war es unvorstellbar, als schattengleiche Seele all das fortführen zu können, was sein Leben lebenswert und erfüllt gemacht hatte. Jenseitsvorstellungen waren in seinen Augen daher nur »Beschwichtigungsmittel für Kinder und Hirngespinnste einer Sterblichkeit, die nie aufzuhören trachtet«.<sup>10</sup>

Diese ganz entgegengesetzten Resultate, zu denen einzelne Denker wie philosophische Schulen gelangt waren, sowie die Bestreitung der von den angesehensten Lehrern verteidigten Auffassungen durch andere, nicht minder berühmte Geistesgrößen, führten nicht wenige zu der skeptischen Ansicht, über das Jenseits und ein Leben nach dem Tode lasse sich nicht Gewisses feststellen und aussagen. So der griechische Arzt Galenos, der lateinische Rhetor Quintilian und der römische Historiker Tacitus, um nur einige Stimmen zu nennen.<sup>11</sup> Das unschlüssige Schwanken eines heidnischen Intellektuellen zwischen der natürlichen Sehnsucht nach einem persönlichen Weiter-

6 H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, Stuttgart 1996, 95.

7 *Meditationes* 4,48.

8 *Epistula ad Menoecum* 125.

9 Vgl. Friedländer, *Sittengeschichte III*, 306.

10 *Naturalis historia* 7,188-191.

11 Vgl. Friedländer, *Sittengeschichte III*, 310.



leben und den unerbittlichen Einwänden der zweifelnden Vernunft spricht aus den Worten Senecas. Ein Brief seines Freundes Lucilius, eines Epikureers, habe ihn aus einem schönen Traum gerissen. Gerade wollte er sich dem tröstlichen Gedanken an die Ewigkeit der Seelen hingeben, da hätten ihn die kritischen Fragen seines Korrespondenzpartners wieder verunsichert. Gleichwohl wolle er diesen verlockenden Traum zurückgewinnen.<sup>12</sup>

Dieser kurze Überblick über die literarischen Zeugnisse zeigt somit ein breites Spektrum von Reaktionen auf das von Augustinus konstatierte Faktum, die Zeit dieses Lebens sei nur ein Dem-Tode-Entgegenen. Trotz, Resignation, Skepsis, Unschlüssigkeit, Sehnsucht nach einer Fortexistenz, Leugnung eines Weiterlebens und Beweisen-Wollen des Gegenteils standen nebeneinander.

Kaum anders fällt der Befund der archäologischen Zeugnisse aus. Bekannt ist die materialistisch-hedonistische Botschaft mancher Grabinschriften<sup>13</sup>: »Ich war einst nicht und bin nichts mehr. Ich weiß nichts davon, es trifft mich nicht.« – »Ich war nichts, ich bin nichts. Und du, der du lebst, iß, trinke, scherze, komm.« – »Du, der du dies liest, freue dich deines Lebens; denn nach dem Tod gibt es weder Scherz noch Lachen noch irgendeine Freude.« – »Was ich gegessen und getrunken, habe ich mit mir genommen, was ich zurückgelassen, habe ich verloren.«

Trotz der relativ großen Zahl bildeten solche Inschriften die Minderheit neben jenen, die keinen Zweifel an einer Fortdauer des Menschen bekunden. Doch bleiben die Aussagen recht vage und insgesamt wenig optimistisch, was die jenseitige Existenzweise angeht. Zu den Zeugnissen des Unsterblichkeitsglaubens und der Hoffnung auf ein höheres Dasein gehören auch zahlreiche bildliche Darstellungen auf Graburnen, Sarkophagen und sonstigen Grabdenkmälern.<sup>14</sup> Gestalten des Mythos symbolisieren entsprechende Ideen. Schicksale der Götter und Heroen versinnbildlichen den Übergang in ein anderes Leben und die jenseitige Seligkeit oder Unseligkeit. Besonders gern wurde die Entführung der Proserpina ins Schattenreich und ihre Wiederkehr in die Welt des Lichtes zum Schmuck von Sarkophagen gewählt, ebenso der Tod des Adonis, dem gleichfalls eine Auferstehung folgt. Die Erzählungen von Admet und Alkestis, von Protesilaos und Laodamia bekunden die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode und deuten die Fortdauer der Gattenliebe im Jenseits an. Auf die Freuden der Seligkeit verweisen die Tänze und Feste des Schwarms im Gefolge des Bacchus, jenes bunte Gewühl der Bacchanten, Mänaden, Satyrn, Pane und Kentauren, dessen Fülle

12 Vgl. Epistula 102,2. Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 312.

13 Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 303; C.M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften, Freiburg 1897; M. Obyrk, Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 108), Berlin/New York 2012.

14 Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 303f.

nach Goethe auf Sarkophagen und Urnen den Tod überwältigt: »Die Asche da drinnen scheint im stillen Bezirk noch sich des Lebens zu freuen.«<sup>15</sup>

Spiegeln diese archäologischen Zeugnisse vornehmlich die Auffassungen der Wohlhabenden, also in der Regel höher Gebildeten wider, so waren bei den unteren Schichten die mythischen Vorstellungen von der Unterwelt weit verbreitet. Nach Lukian stellte sich die große Menge der einfachen Leute das Jenseits genau so vor, wie es die Dichter schilderten: ein ungeheures, düsteres, von Pluto und Proserpina beherrschtes Todesreich, mit einem diamantenen Tor, das Cerberus, der Höllenhund bewacht, mit dem Strom der Lethe, des Vergessens, schließlich den Totenrichtern, die die Guten ins Elysium senden, die Schlechten hingegen den Furien zu Martern jeglicher Art überliefern, während die große Schar derer, die weder gut noch böse waren, als Schatten auf der Asphodeloswiese umherirren, um sich von Grabspenden und Totenopfern zu nähren.<sup>16</sup>

Nicht vergessen seien schließlich die Mysterienreligionen, die alle ihren Anhängern Unsterblichkeit verhiessen.<sup>17</sup> »Auf ewig Wiedergeborene« hießen diejenigen, die im Kybelekult die Taufe mit Stierblut erhalten hatten, ebenso die Eingeweihten des Isis- und Mithraskultes.

So vielschichtig, so gegensätzlich, so kritisch, so leichtgläubig, so ablehnend, so erwartungsvoll präsentierte sich die antike Welt in ihren Jenseitsvorstellungen<sup>18</sup>. Ein heidnischer Zeitgenosse des Apostels Paulus, der schon zitierte römische Philosoph Seneca konstatierte in seinen Spätschriften, es sei zweifelhaft, ob es ein anderes Leben gebe, ob die Seele fort dauere, ob der Tod nur Übergang sei oder das Ende. Darüber würden wir Gewißheit nur dann erhalten, wenn ein Gestorbener wieder auferstände.<sup>19</sup> Genau dies war es, was eine neue Religion der alten Welt, was das Christentum der Antike zu verkünden beanspruchte.

### *Das Neue der christlichen Auferstehungsbotschaft*

»Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als Erstling unter den Entschlafenen«, schrieb Paulus an die Korinther (1 Kor 15,20). Im Unterschied zu manchen Mysterienreligionen, die ebenfalls von verstorbenen und auferstehenden Göttern sprachen, handelte es sich hierbei nicht um ein reines Symbol, um den personifizierten Ausdruck einer Rückkehr der Natur zu den wirkenden Kräften des Frühlings nach einem lähmenden Winter. Vielmehr ging es nach dem Glauben der Christen um ein

15 Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 314.

16 Vgl. De luctu 2-10. Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 316, 318.

17 Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 312.

18 Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 310.

19 Vgl. L. Friedländer: Historische Zeitschrift 85 (1900) 247-249.

historisches Ereignis, das seine Zeugen hatte, die mit dem Auferstandenen gegessen und getrunken hatten und sich für die Wahrheit ihrer Botschaft sogar töten ließen.

Schon Origenes widersprach Anfang des 3. Jahrhunderts der später auch von Religionskritikern der Aufklärung vorgebrachten Behauptung, die Apostel seien »betrogene Betrüger« gewesen. Von einem Scharlatan namens Jesus drei Jahre lang betrogen, hätten die Apostel, vom Tode Jesu desavouiert, um ihren Irrtum zu kaschieren, nach der Hinrichtung Jesu die Kunde verbreitet, er sei auferstanden und ihnen erschienen. Wer würde für eine solche Lüge sein Leben aufs Spiel setzen, wie es die Apostel getan hatten, die sich für ihr Zeugnis sogar töten ließen, fragte Origenes.<sup>20</sup> Die Martyriumsbereitschaft der ersten Jünger und Christen wurde zu einem wichtigen apologetischen Argument für die Wahrhaftigkeit der Auferstehungsbotschaft.

»Was den Christen ihr Vertrauen einflößt, ist die Auferstehung der Toten. Durch sie sind wir Gläubige geworden«, konstatierte um 200 n.Chr. der nordafrikanische Kirchenschriftsteller Tertullian.<sup>21</sup> Mit diesen Worten deutete er an, wie für viele Menschen der Antike die christliche Auferstehungsbotschaft offenkundig ein wichtiges Motiv für ihre Konversion zum Christentum war.<sup>22</sup>

Wie sehr die frühchristliche Auferstehungshoffnung in der Auferstehung Christi gründete und im Auferstandenen den Garanten und Wegbereiter der eigenen Auferstehung sah, zeigt sehr schön das Sterbegebet, das Gregor von Nyssa seiner Schwester Makrina in den Mund legte:

»Herr, Du hast uns die Furcht vor dem Tode genommen. Du hast das Ende des Erdenlebens zum Anfang des wahren Lebens gemacht. Du läßt den Leib eine Zeitlang im Schlafe ruhen und erweckst ihn wieder durch die Posaune zum Letzten Gericht.

Du übergibst unseren Leib, den Deine Hände aus Erde formten, der Erde zur Obhut, und was Du ihr gabst, forderst Du wieder zurück und wandelst in unsterbliche Herrlichkeit, was an uns sterblich und mißgestaltet ist. Du hast uns dem Fluch und der Sünde entrissen, da Du beides für uns geworden bist.

Du hast den Kopf des Drachens zertreten, der den Menschen mit seinem Rachen in den Abgrund des Ungehorsams herabriß.

Du hast die Pforten der Hölle zerbrochen. Du hast den Fürsten des Todes zunichte gemacht und uns so den Weg zur Auferstehung gebahnt. Denen, die dich fürchten, gabst Du ein Zeichen: Dein heiliges Kreuz, zur Überwindung des Widersachers und zum Schutze des Lebens.«<sup>23</sup>

20 Vgl. *Contra Celsum* 1,31; 2,10.12.15f.56; 3,23.

21 *De resurrectione* 1,1.

22 Vgl. G. Bardy, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1988, 98, 154f.

23 *Vita Macrinae* 24. Übersetzung: A. Hamann, *Gebete der ersten Christen*, Düsseldorf 1963, Nr. 258.

Die Befreiung vom Tod, von den antiken Religionen ersehnt und von den Mysterienkulten verheißen, besaß somit eine einzigartige Garantie in der Auferstehung Christi. Welcher Bilder, Symbole und Begriffe bedienten sich die Christen der ersten Jahrhunderte, um das, »was kein Auge je gesehen, kein Ohr je gehört hatte«, erahnbar und vorstellbar zu machen?

Die ältesten christlichen Plastiken finden sich an Sarkophagen des 3. Jahrhunderts. Zum Bildkanon gehören drei Gestalten: der Hirt, die Betende und der Philosoph. Die drei Gestalten geben Antwort auf die Infragestellung des Menschseins durch den Tod.<sup>24</sup> Die Bedeutung der ersten beiden Figuren, Ursymbole schon der Katakombenmalereien, ist dabei ohne weiteres einsichtig. Im Guten Hirten und in der sogenannten Orante, einer betenden Frauengestalt, verkörpert sich die Idee des wahren Paradieses, das der Menschheit verlorengegangen und durch Christus wiedergeschenkt ist. Die Worte von Psalm 23 »Der Herr ist mein Hirt ..., muß ich auch wandern im Tal des Todesschattens, ich fürchte kein Unheil« finden in Christus ihre Erfüllung. Er ist es, der die Seele des Verstorbenen ins Paradies heimführt. Die betende Frauengestalt ist der Inbegriff des menschlichen Notgebetes um Rettung vom Tode oder auch Verweis auf das Gebet, das die Seele auf ihrer Wanderschaft begleitet und sie schützt. »Aus der Idee der Todesüberwindung – konkret gesprochen: aus dem Glauben an das wiedergewonnene Paradies – ist die christliche Kunst entstanden.«<sup>25</sup>

Welche Bedeutung aber besitzt der Philosoph in diesem Zusammenhang? Das schon von heidnischen Sarkophagen übernommene Motiv – Sinnbild des »musischen Menschen (*mousikos an r*)«, der sich durch Bildung und Verfeinerung seines Geistes Unsterblichkeit verdient und seine Seele adelte, indem er sie den Fesseln der Materie entwand<sup>26</sup> – will sagen: Der Christ ist der wahre Philosoph, denn er weiß um das Geheimnis des Todes: wer im Erdenleben hoffend und betend die Hände emporhebt zum rettenden Gott, der wird in seiner Todesstunde vom guten Hirten heimgeholt. Die Buchrolle in der Hand des Verstorbenen enthält nicht mehr die Weisheit Platons oder die Seelenwanderungslehre des Pythagoras, sondern die wahre Philosophie des Evangeliums. Dieses Buch schenkt dem Lesenden die Offenbarung des wahren Paradieses. »Der Inhalt der wahren Philosophie ist in zwei symbolische Einzelfiguren gefaßt: betende Menschheit – rettender Gott. Inmitten dieser Pole weiß sich der christliche Philosoph. Das Wissen darum ist das Geheimnis seiner Philosophie.«<sup>27</sup>

24 Vgl. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Freiburg 1993, 11f; F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz 31948, 5f.

25 Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, 5.

26 Vgl. H.I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977, 195-197.

27 F. Gerke, *Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst: Zeitschrift für Kirchengeschichte* 59 (1940) 1-102, 58.

Die gleiche Symbolsprache spricht die kurz vor 200 entstandene Grabinschrift des phrygischen Rompilgers Abercius: »Ich bin Jünger des heiligen Hirten, der seine Herden weidet auf Bergen und in Tälern. Er hat mich ... zuverlässiges Wissen gelehrt.«<sup>28</sup> Zuverlässiges Wissen, *grámmata pístá*, über das, was jenseits der Todesschwelle den Menschen erwartet. Der Benediktiner-Gelehrte und spätere Kardinal Pitra (19. Jh.) ergänzte in Anlehnung an Joh 6,69 (»Du hast Worte ewigen Lebens«) sogar *<ta z s> grámmata pístá*: verlässliche Wissenschaft über das Leben.<sup>29</sup> Die unvergleichliche Gewißheit, die diesbezüglich aus den literarischen Quellen und der frühchristlichen Sepulkalkunst spricht, entging auch den Heiden nicht. Im Dialog »Octavius« des Minucius Felix (1. Hälfte 3. Jh.) erschien dem Heiden Caecilius diese Glaubensgewißheit der Christen so ausgeprägt, daß »man fast meinen könnte, sie hätten schon eine Auferstehung hinter sich!«<sup>30</sup> Im »Handbuch der altchristlichen Epigraphik« schrieb 1917 Carl Maria Kaufmann: »Wer sich durch die religiöse Ungewißheit und Trostlosigkeit des heidnischen sepulkralen Formulars hindurcharbeitet, wer die ganze Zerfahrenheit und Vielfältigkeit des späten Mysterienwesens im religiösen Synkretismus der frühen Kaiserzeit verfolgt, dem begegnet wie ein unfafßbares Wunder das Credo der Urväter, wenn er in die Nekropolen der jenen Denkmälern gleichzeitigen Christenheit hinabsteigt. .... Nichts klingt gemessener, klarer, überzeugter als die monumentale Sprache jener Steine, denen der Tote oder Überlebende Bekenntnis und zielsichere Hoffnung einschreiben ließ ...«<sup>31</sup>

Dieser hier beschriebene Kontrast zwischen Ungewißheit und Sicherheit resultiert nicht zuletzt daraus, daß der Christ, im Bild des Philosophen dargestellt, in seinem Buch nicht nur Worte, sondern auch Taten und Ereignisse fand, die seine Gewißheit begründeten. Im Alten Testament fand er Beispiele erhörten Bittgebetes, das Neue Testament stellte ihm sichere Garantien der göttlichen Rettung vor Augen. In der Kunst spiegelt sich dies in einer biblischen Motiverweiterung wider. Früher noch als in der Sarkophagplastik zeigt sich dies in der Katakombenmalerei. Neben der Orantin finden sich nun Daniel in der Löwengrube und der aus dem Bauch des Meerungeheuers gerettete Jonas, ebenso Noach in der Arche, Susanna, die drei Jünglinge im Feuerofen. An all diesen Gestalten soll nichts anderes gezeigt werden, als was die Orante aussagt: die göttliche Erhörung des Notgebetes.

»Die christlichen Bilder, wie wir sie in den Katakomben finden, greifen weithin den von der Synagoge geschaffenen Bilderkanon auf, geben ihm aber eine neue Art von Gegenwart. ... Ereignisse der Rettung wie die der Jünglinge im Feuerofen und Daniels

28 Vgl. C.M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg i. Br. 1917, 169-180.

29 Vgl. Kaufmann, Epigraphik, 174 Anm. 1.

30 Octavius 11,2.

31 Kaufmann, Epigraphik, 160.

in der Löwengrube lassen die Auferstehung Christi und unsere eigene Auferstehung durchscheinen. ... Wie diese ganzen Bilder in einem gewissen Sinn Auferstehungsbilder sind, von der Auferstehung her gelesene Geschichte, so sind sie eben deshalb auch Hoffnungsbilder, die uns die Gewißheit der kommenden Welt, der endgültigen Ankunft Christi vermitteln. ... Die Geschichte wird von der Auferstehung her neu beleuchtet und so als ein Weg der Hoffnung verstanden, in den die Bilder uns hineinziehen. In diesem Sinne haben die Bildwerke der frühen Kirche durchaus Mysteriencharakter, sakramentale Bedeutung, und reichen über das didaktische Moment der Mitteilung biblischer Geschichten weit hinaus.«<sup>32</sup>

Diese Mysterienbilder prägen auch die Liturgie. In den Sterbegebeten des Rituale Romanum, die auf älteste Zeiten zurückgehen (8. Jh. erstmals bezeugt), heißt es (*commendatio animae*):

»Befreie, o Herr, die Seele deines Dieners, wie du Noe befreit hast aus der Sintflut...

Befreie, o Herr, die Seele deines Dieners, wie du Daniel befreit hast aus der Löwengrube.

Befreie, o Herr, die Seele deines Dieners, wie du die drei Jünglinge befreit hast aus den Gluten des Feuerofens...

Befreie, o Herr, die Seele deines Dieners, wie du Susanna befreit hast von falscher Anklage.«

Es handelt sich hierbei um ein sogenanntes Paradigmengebet. Paradigma bedeutet: Beispiel, Vorbild. Es ist eine »Gebetsweise, die im Wissen um den sich selbst treu bleibenden Gott diesen an bestimmte Heilstaten erinnert, die er in der Vergangenheit gewirkt hat, um ihn zu bitten, ähnliches auch in der Gegenwart zu tun. Das Gedächtnis von Beispielen (Paradigmen) früheren göttlichen Heilshandelns begründet die Zuversicht, daß derjenige, der gerettet hat, auch heute rettet.«<sup>33</sup>

Die zentrale neutestamentliche Darstellung war schon in der ältesten Katakombenmalerei die Auferweckung des Lazarus. Sie bezeugt die Gewißheit der Auferstehung des Leibes. Im Unterschied zu allen früheren Erlösungssymbolen tritt nun Christus selbst als Retter vom Tode auf, indem er die Leiche des Lazarus aus ihrer Grabkammer herausruft ins Leben. Gerade in dieser Szene wird Christus nun häufig selber als Philosoph dargestellt. Man wollte nicht zeigen, wie Christus ausgesehen hat, sondern wer und was er war: der vollkommene Philosoph. Friedrich Gerke schrieb in seinem Werk »Christus in der spätantiken Plastik« sehr schön und anschaulich: Christus erscheint im Gewand dessen, der ihn gerufen hat.<sup>34</sup> »Die Philosophie, die Suche nach dem Sinn im Angesicht des Todes, stellt sich nun dar als die Frage nach Christus. In der Auferweckung des Lazarus steht

32 J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 62002, 100f.

33 A. Heinz, Paradigmengebet: LThK3 7, 1367.

34 Gerke, Christus in der spätantiken Plastik, 8.

er da als der Philosoph, der wirklich antwortet, indem er den Tod verändert und so auch das Leben verändert.«<sup>35</sup>

### *Einwände der Heiden und Antworten der Apologeten*

Für Christen erschien diese Korrespondenz von Frage und Antwort, von Suche und Erfüllung einsichtig. War sie es auch für die Nichtglaubenden? »In keinem Punkt wird so heftig, so unerbittlich, so beharrlich, so aggressiv dem christlichen Glauben widersprochen wie in der Auferstehung des Fleisches«, klagte Augustinus.<sup>36</sup> Schon Paulus hatte bekanntlich in seiner Areopag-Rede den Spott der Athener zu diesem Punkt seiner Verkündigung kennengelernt: »Darüber wollen wir dich ein andermal hören ...« (Apg 17,32). Dieser Artikel des christlichen Credo war unvereinbar mit dem antiken Gedanken einer unsterblichen Seele, die nur für eine gewisse Zeit im Leib eingekerkert sei, bis sie endlich wieder von der Last des Körpers befreit werde. *S ma – s ma*, der Leib - ein Kerker, lautet bekanntlich ein platonisches Wortspiel. Galt daher die Devise »Alles Leibliche ist zu fliehen«<sup>37</sup>, dann mußte es absurd erscheinen, wenn die Christen von Gott erwarteten, daß er die minderwertige Materie in Ewigkeit konservieren solle<sup>38</sup>. Celsus verachtete diese Überzeugung als »eine Hoffnung, die geradezu für Würmer passend ist. Denn welche menschliche Seele dürfte sich wohl noch nach einem verwesenen Leib sehnen?«<sup>39</sup> Um eine leibliche Auferstehung ad absurdum zu führen, hatten heidnische Kritiker am Beispiel des Kannibalismus das Problem aufgeworfen, in wessen Körper das verzehrte Menschenfleisch auferstehe, oder den Fall eines Schiffbrüchigen konstruiert, den Fische fraßen, die selbst wieder gefangen und verzehrt wurden. Anschließend wurden auch diese Fischer getötet und von Hunden gefressen, die eingingen und dann von Raben und Geiern verspeist wurden. Wie sollte hier noch eine Identität des Auferstehungsleibes vorstellbar sein? Das apologetische Argument der Allmacht Gottes, der auch zerstreute oder aufgelöste Elemente des Leibes wieder vereinigen konnte, überzeugte die paganen Denker kaum, da auch Gott nicht gegen die Naturordnung handeln könne.<sup>40</sup>

35 Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, 12.

36 *Enarrationes in Psalmos* 88, s.2,5. Zum Folgenden vgl. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 32006, 269-271; ders., *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt, 2004, 517-530.

37 Porphyrius, zitiert bei Augustinus, *de civitate Dei* 10,29.

38 Vgl. Origines, *contra Celsum* 5,14; 8,49.

39 Origines, *contra Celsum* 5,14.

40 Vgl. Fiedrowicz, *Apologie*, 269.



Die Apologeten waren sich durchaus bewußt, daß die Verteidigung der christlichen Auferstehungslehre zu den schwierigsten Aufgaben der Glaubensreflexion gehörte.<sup>41</sup> Zunächst wurde der Begriff der göttlichen Allmacht geklärt, die zwar nichts Unmögliches und Sinnwidriges vollbringe, aber durchaus die normalen Möglichkeiten der Natur übersteigen könne. So lasse sich die menschliche Natur von Gott zu einer höheren Existenzform erheben.<sup>42</sup> Origenes verteidigte die vergeistigte Gestalt des Auferstehungsleibes gegenüber allzu materialistischen Vorstellungen.<sup>43</sup> Athenagoras führte in seiner Schrift »De resurrectione« den systematischen Nachweis, daß erst mit der Auferstehung des Leibes das Heil des Menschen vollkommen realisiert sei, insofern sich dieser nicht auf die Seele reduzieren lasse, sondern von seinem Wesen her als Vereinigung von Leib und Seele existiere. Verschiedenste Analogien aus dem Bereich der Natur - das Eintreten des Menschen ins Dasein, das Erwachen aus dem Schlaf, Vergehen und Aufblühen der Saatkörner, Ende und Neubeginn der Jahres- und Tageszeiten, der Aufgang der Sonne und der Neubeginn des Mondes - dienten als philosophisches Argument, um dem Auferstehungsgedanken den Charakter des Widernatürlichen zu nehmen.<sup>44</sup> Doch war gerade die Anlehnung an das von der stoischen Kosmologie entfaltete »Gesetz der Wiederkehr« nicht unbedenklich. »Also wird man«, so die Schlußfolgerung mancher Heiden, »immer wieder sterben und immer wieder auferstehen müssen?«<sup>45</sup>. Gegen die stoische Vorstellung einer ewigen Wiederkehr betonten christliche Apologeten die Einmaligkeit des Auferstehungsgeschehens. Maximus Confessor kritisierte die heidnische Idee aufeinanderfolgender Geburten als »Unsterblichsetzung des Todes«.<sup>46</sup> Augustinus rief mit Blick auf das zyklische Geschichtsdenken der Heiden triumphierend aus: *circuitus illi iam explosi sunt* - »jene Kreisläufe haben nunmehr ein Ende gefunden«.<sup>47</sup> Andere Apologeten bemühten sich um eine Abgrenzung der christlichen Position gegenüber der platonischen Wiederverkörperungslehre (*Metempsychosis* / *Metensomatosis*), derzufolge die menschliche Seele nach ihrem Tod in den Körper entweder eines anderen Menschen oder eines Tieres eingehe. Doch wurde andererseits die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung auch von philosophischen Denkvoraussetzungen her unterstrichen. Geschickt verstand es Augustinus, die christliche Auferstehungslehre als Synthese dessen zu präsentieren, was die platonische und porphyrianische Position jeweils an Wahrem enthielt.

41 Vgl. Fiedrowicz, Apologie, 270f.

42 Vgl. Origenes., *contra Celsum* 5,23; Augustinus, *de civitate Dei* 22,25.

43 Vgl. Origenes, *contra Celsum* 5,18-19; 7,3.

44 Vgl. E. Ahlborn, *Naturvorgänge als Auferstehungsgleichnis bei Seneca, Tertullian und Minucius Felix*: Wiener Studien 103 (1990) 123-137.

45 Tertullian, *apologeticum* 48,10.

46 Maximus Confessor, *epistula* 7. Vgl. H. De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, 124; C. Schönborn, *Existenz im Übergang*, Einsiedeln o.J., 100-122.

47 *De civitate Dei* 12,21. Vgl. Lubac, *Glauben*, 125; Schönborn, *Existenz*, 121.



Gegenüber Porphyrius, der eine Loslösung der Seele von allem Körperlichen verfocht, habe Platon recht, daß die Seele nach einer Wiederverkörperung strebe. Porphyrius habe dagegen an der platonischen Reinkarnationslehre zu Recht kritisiert, daß es für die Seele eine endgültige Befreiung von der Vergänglichkeit geben müsse.<sup>48</sup> Wahres Glück will Ewigkeit. »Denn wie könnte das eine wahre Ewigkeit sein«, fragt Augustinus, »auf deren Ewigkeit nie Verlaß ist?«<sup>49</sup> Konnte auf diese Weise die Denkmöglichkeit einer leiblichen Auferstehung von philosophischen Voraussetzungen her erwiesen werden, so bestätigte die Autorität der Heiligen Schrift deren Tatsächlichkeit. Soweit die Auseinandersetzung mit Einwänden und Gegenpositionen der Philosophie.

Indem die christliche Eschatologie ein neues Bewußtsein von der Einmaligkeit der menschlichen Existenz schuf, die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele verteidigte und die Fortdauer der personalen Identität sicherte, war eine bis dahin unbekannte Würdigung der Individualität des Menschen erreicht. Die christliche Auferstehungslehre erwies sich als beeindruckende Alternative zu den Unsterblichkeits- und Reinkarnationsvorstellungen der zeitgenössischen Philosophie. Dies umso mehr, als der Mensch nicht auf die eigenen Kräfte verwiesen blieb, um jenes Ziel zu erreichen, sondern von Gott selbst die Möglichkeit hierzu empfing.

Noch von anderer Seite wurden allerdings die eschatologischen Auffassungen der frühen Christen in Frage gestellt. Tertullian bekannte Ende des 2. Jahrhunderts: Die christlichen Vorstellungen von Gericht, Hölle und Paradies glichen den Motiven der heidnischen Dichtungen so sehr, daß sie bei den Menschen meist nur noch Heiterkeit auslösen konnten.<sup>50</sup> In der Tat hatten antike Autoren des 1. vor- und nachchristlichen Jahrhunderts versichert, daß niemand mehr an die alten volkstümlichen Fabeln von der Unterwelt glaube.<sup>51</sup> Kein altes Weib sei so schwachsinnig, sagte Cicero, daß es »die acherontischen tiefen Regionen des Orcus, das bleiche, von Finsternis umhüllte Reich des Todes« fürchte.<sup>52</sup> Daß es Manen gibt – Geister der Verstorbenen –, schrieb der römische Satriker Juvenal, und unterirdische Reiche, schwarze Frösche im stygischen Schlund, und daß so viele Tausende in einem Nachen über das Wasser setzten, das glauben selbst von den Kindern nur die kleinsten, die noch kein Eintrittsgeld in den Bädern zahlen müssen.<sup>53</sup> In seiner Schrift »Über den Aberglauben« zählte Plutarch zu dessen Ausgeburten Vorstellungen von den tiefen Pforten des Hades, von Feuerströmen, von einer Finsternis, wo Schreckgestalten erscheinen und klägliche Laute sich hören lassen,

48 De civitate Dei 22,27.

49 De civitate Dei 12,14.

50 Vgl. Apologeticum 47,11-13.

51 Vgl. Friedländer, Sittengeschichte III, 316.

52 Tusculanae Disputationes 1,48.

53 Saturae 2,149-150.

von Richtern und Henkern, von Schlünden und Abgründen, die von tausend Qualen erfüllt sind.

Allerdings dürften diese kritischen Äußerungen nur für grobsinnliche Jenseitsvorstellungen gegolten haben. Zudem darf nicht vergessen werden, daß aufgeklärte Denker wie die zitierten Autoren oft nur allzu leicht geneigt sind, die in ihren Kreisen herrschenden Ansichten als die vernünftigerweise einzig möglichen und folglich allgemeinen vorauszusetzen. Darüber hinaus bemühten sich christliche Theologen schon sehr bald, die biblischen Bilder, die vom Jenseits sprachen, so zu interpretieren, daß allzu wörtlich-naive Vorstellungen ausgeschlossen wurden. Hatte sich etwa der heidnische Polemiker Celsus Ende des 2. Jahrhunderts noch darüber mokiert, daß seiner Meinung nach die Christen sich das Weltgericht so vorstellten, als ob Gott »wie ein Koch Feuer herbeibringe und die ganze übrige Menschheit mit Ausnahme der Christen darin braten werde«<sup>54</sup>, so korrigierte Origenes in seiner apologetischen Replik »contra Celsum« derartige Mißverständnisse durch eine sachgemäße Hermeneutik der biblischen Symbolik. Bezeichnenderweise sind Tartarus- und Höllendarstellungen aus frühchristlicher Zeit nicht erhalten. Früheste Zeugnisse hierzu finden sich erst im 8./9. Jahrhundert.<sup>55</sup>

Bischof Johannes Chrysostomus erwartete übrigens von seinen Gläubigen ausdrücklich eine apologetische Kompetenz in Fragen der christlichen Eschatologie. Mit Bezug auf das Wort des 1. Petrusbriefes »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3,15) fragte er: »Was aber, wenn ein Heide die Frage aufwirft, was eigentlich die Auferstehung sei? Ob wir in diesem oder in einem anderen Leib auferstehen? Und wenn in diesem Leib, warum dann die Verwesung? Was werdet ihr dazu sagen?« Ähnlich wie Ärzte und Handwerker ihre Kunst und ihr Metier verstünden und darüber Auskunft geben könnten, müßten auch die Christen in der Lage sein, von ihrer Hoffnung begründete Rechenschaft zu geben.<sup>56</sup>

### *Zwischenzustand, Todesschlaf und Fegefeuer*

Wie sahen nun die frühchristlichen Jenseitsvorstellungen im einzelnen aus? Unverkennbar wurden im Neuen Testament viele Vorstellungen aus dem frühen Judentum übernommen, wie sie z.B. im äthiopischen Henochbuch (ca. 150 v.Chr.) oder im 4. Esrabuch (ca. 100 n.Chr.) bezeugt sind.<sup>57</sup> »Wir werden sehen, daß die alte Kirche gerade im Bereich der eschatologischen Vorstellungen äußerst konservativ geblieben ist,

54 Origenes, *contra Celsum* 5,14.

55 Vgl. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Freiburg i. Br. 1970, 2, 314 (B. Brenk, Hölle).

56 *Homilia* 17,3-4 in Joannem.

57 Vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie* (Kleine kath. Dogmatik IX), Regensburg 61990, 105f.

keinen Wechsel von ›semitisch‹ zu ›hellenistisch‹ vollzogen hat, sondern vollständig im semitischen Bilderkanon verblieb, wie Katakombenkunst, Liturgie und Theologie einheitlich zeigen. Nur wird eben immer klarer, daß all diese Bilder letztlich keine Orte beschreiben, sondern Christus *umschreiben*.«<sup>58</sup>

Bilder und Aussagen der Schrift über das Jenseits waren nun äußerst vielfältig und vielschichtig, keineswegs immer eindeutig oder harmonisierbar und boten daher in nachneutestamentlicher Zeit Anlaß zu unterschiedlichsten Interpretationen und Spekulationen. Die Überzeugung von der Wiederkehr Christi am Ende der Zeiten, vom allgemeinen Weltgericht, von der leiblichen Auferstehung der Toten führte sehr bald zu der Frage, was das Schicksal derer sei, die vor dem Ende der Welt verstarben. Schon Paulus sprach vom Schlaf: »Wir wollen euch nicht unwissend lassen, Brüder, über die Entschlafenen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben« (1 Thess 4,13). Paulus übernahm hier eine im jüdisch-hellenistischen Sprachraum verbreitete Metapher, die in der Ähnlichkeit eines Toten mit einem Schlafenden wurzelt. Keineswegs war hiermit ein Versinken in absolute Bewußtlosigkeit gemeint. Im Gegenteil war z.B. Ambrosius davon überzeugt, daß der Tod die Seele nicht der Lethargie eines Todesschlafes übergibt, sondern daß diese, von den Banden des Leibes gelöst, noch intensiver als zuvor ihre geistigen Lebensfunktionen betätigen kann.<sup>59</sup> Übrigens waren schon in der griechischen Mythologie *Hypnos*, der Schlaf, und *Thanatos*, der Tod, Zwillingsbrüder. Die Metapher ging in den christlichen Sprachgebrauch ein. Tertullian beispielsweise bezeichnete den Tod als *dormitio*, als ein Entschlafen bzw. Einschlafen.<sup>60</sup> Augustinus sagte: »Jeder leibliche Tod ist bei uns gleichsam ein Schlaf.«<sup>61</sup> Nicht vergessen sei in diesem Zusammenhang, daß der Begriff »auferstehen« im Griechischen wie im Lateinischen »aufstehen« bedeutet, so wie man aufsteht, nachdem man geschlafen hat (*aníst mi, resurgere*).

Bezeichnenderweise spricht auch Christus bei der Auferweckung der Tochter des Jairus: »Das Mädchen ist nicht tot, es schläft nur (*katheudei*) – *non est enim mortua puella, sed dormit*« (Mt 9,24). Ähnlich heißt es bei der Erweckung des Lazarus: »Lazarus, unser Freund, schläft. Aber ich gehe hin, um ihn aufzuwecken« (Joh 11,11). Johannes Chrysostomus erläutert die erstgenannte Totenerweckung: »Damals wußte man ja noch nicht, daß der Tod nur ein Schlaf sei; jetzt ist dies klarer als die Sonne. ... Niemand soll also in Zukunft mehr trauern und wehklagen und das Heilswerk Christi nicht in Verruf bringen. Er hat ja den Tod besiegt. Was trauerst du also unnötigerweise: der Tod ist ja zum Schlaf geworden. Was jammerst und weinst du? ... Wir sagen nicht: Trage es tapfer, weil du das Geschehene nicht mehr ändern kannst, sondern: Trage es

58 Ratzinger, Eschatologie, 112.

59 De Abraham 2,9,66 (Übersetzung: K. Gamber, Lichtglanz aus der Höhe, Regensburg 1988, 35).

60 Vgl. De monogamia 11.

61 Enarrationes in Psalmos 129,8.

tapfer, weil der Verstorbene ganz sicher wieder auferstehen wird; dein Kind schläft nur, es ist nicht tot, es ruht im Frieden, es ist nicht verloren. Es harret seiner die Auferstehung und das ewige Leben, die Unsterblichkeit, das Leben der Engel.«<sup>62</sup>

In seinem Standardwerk zur Nutzung (*chrêsis*) der antiken Kultur durch das frühe Christentum schreibt Chr. Gnilka: »Ja, selten zeigt sich das Wesen einer gelungenen Chrêsis so klar wie dort, wo christliche Autoren das alte Motiv (sc. des Todesschlafes) anklingen lassen. Denn es fehlte ihm ein entscheidendes Element: der Gedanke des Erwachens aus dem Schlaf des Todes. ... Die neue (sc. christliche) Analogie (sc. Tod = Schlaf) saugte den Sinn auf, den das alte Bild des Todesschlafes im paganen Denken gehabt hatte und heilte zugleich die Unvollkommenheit jener alten Vorstellung.«<sup>63</sup>

Abgeleitet vom griechischen *koimasthai* / schlafen bzw. *koimesis* / Schlaf wurden seit Beginn des 3. Jahrhunderts die christlichen Friedhöfe als *koimeteria* / *coemeteria* bezeichnet (vgl. cimetero, ciemetière, cemetery).<sup>64</sup> Für Heiden wie Christen war das Grab das Haus des Toten. Doch während der Heide das Grab als Eingang zur Unterwelt (Hades) betrachtete, sah der Christ darin den Aufenthaltsort des Leibes bis zur allgemeinen Auferstehung.<sup>65</sup> In diesem Zusammenhang führte das Christentum einen bisher nicht bekannten Terminus im Sinne der altchristlichen Sondersprache für Bestattung ein: *depositio*, das eine spezifisch christliche Übersetzung des griechischen *káth sis* darstellte.<sup>66</sup> Der Gedanke, daß die Toten bis zur einstigen Auferstehung schlafen, lebt in den ältesten liturgischen Texten weiter. So betet der Priester im römischen Meßkanon für die »die im Schlaf des Friedens ruhen (*qui dormiunt in somno pacis*)«. In einer frühchristlichen Totenpräfatation heißt es von den Verstorbenen, daß die Trennung ihrer Seele vom Körper für sie »keinen Untergang bedeutet, sondern ein Schlafen (*non interitum esse voluisti sed somnum*)«. <sup>67</sup>

Galt das Grab als Stätte der Auferstehung des Leibes, so blieb die Frage nach dem zwischenzeitlichen Zustand der vom Leib getrennten Seele. Grundlegend für die Vorstellungsbildung vom Leben nach dem Tode war das neutestamentliche Gleichnis vom armen Lazarus und dem reichen Prasser (Lk 16,19-31), das weit verbreitete, volkstümliche Auffassungen des zeitgenössischen Judentums widerspiegelte<sup>68</sup>: die Verstorbenen,

62 Homilia 31,3 in Mt. (Übersetzung: BKV Chrysostomus II, 203f).

63 C. Gnilka, Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I, 2. erw. Aufl. Basel 2012, 171.

64 Vgl. W. Gessel, Begräbnissitten und Totenglaube: D. Zeller (Hg.), Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende, Stuttgart 2002, 450.

65 Vgl. Gessel, Begräbnissitten, 449.

66 Vgl. Gessel, Begräbnissitten, 451 Anm. 72.

67 K. Gamber, Eine frühchristliche Totenmesse aus Aquileja: Heiliger Dienst 36 (1982) 117-124; ders., Lichtglanz, 34.

68 Vgl. Ratzinger, Eschatologie, 105, 108.

Gerechte wie Ungerechte, befinden sich in einem Totenreich, der sogenannten Scheol (v. 23: Hades), mit zwei Räumen, durch einen tiefen Abgrund voneinander getrennt, so daß die in dem einen Raum Versammelten gepeinigt, die anderen getröstet werden können. Die Bezeichnung »Abrahams Schoß« für letzteren Ort war eine Metapher für die liebende Gemeinschaft mit ihm.<sup>69</sup> »Der aus dem rabbinischen Judentum stammende Ausdruck entspricht der biblischen Formulierung, die das Schicksal der Gerechten nach dem Tod umschreibt: »wieder mit den Vätern vereint sein.« Gemeint ist die Vereinigung mit den Patriarchen, deren Urbild Abraham ist, was bedeutet, zum Aufenthaltsort der Glückseligen zu kommen.«<sup>70</sup> Der Aufenthaltsort aller Toten wurde zumeist im Innern der Erde lokalisiert (vgl. Mt 11,23; 12,40). Ein Ende dieses Totenreiches wird erwartet. Nach anderen Aussagen des Neuen Testaments halten sich die Gerechten im Bereich Gottes auf: »Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein«, verheißt Christus dem reumütigen Schächer am Kreuz (Lk 23,43). »Paradies« bedeutet Garten und bezieht sich auf den biblischen »Garten Eden«, von dem im Buch Genesis (2,8-3,24) die Rede ist. Nach dessen Aussage existiert das Paradies noch immer, und zwar in einer Weise, die dem ursprünglichen, verklärten Seinszustand des ganzen Kosmos entspricht, so wie er am Ende der Zeiten wieder offenbar werden wird (vgl. Offb 21,1). Schon das späte Judentum hatte in den intertestamentären Schriften das Irdische Paradies auf den Himmel übertragen. In der Apokalypse (2,7) wird dem Sieger versprochen, daß er essen werde »vom Baum des Lebens, der im Paradies steht«, ein Bild für Erkenntnis und Lebensfülle, die dem erlösten Menschen zuteil werden wird.

Weitere Stellen des NT sprechen von den »ewigen Zelten« (Lk 16,9), dem »himmlischen Jerusalem« (Hebr 12,22), dem »himmlischen Reich« (2 Tim 4,18). Insgesamt wird oft nur unscharf zwischen der Zeit vor und der Zeit nach dem Weltende unterschieden. Trotz dieser besonderen Nähe zu Gott nach dem individuellen Tod bedeutet der Eintritt in diese Sphäre für die Gerechten noch nicht die vollständige Vorwegnahme des Endgültigen. Diese Ansätze des Neuen Testaments wurden in der Folgezeit fortgeführt und zu einer eigenen Vorstellungswelt vom Zwischenzustand (*anápausis / refrigerium*) ausgebaut.

In der klassischen Studie zu dieser Thematik heißt es: »Die kirchlichen Schriftsteller der vorkonstantinischen Zeit, ausgenommen die gnostisch gesinnten Alexandriner Klemens und Origenes, haben mit erstaunlicher Beharrlichkeit an den auf Bibel und spätjüdischen Traditionen begründeten Vorstellungen über den Zustand zwischen Tod und Auferstehung festgehalten und mit aller Kraft die Hellenisierung der christlichen Eschatologie abgewehrt. Die Angelpunkt dieser Eschatologie ist der Glaube an die leibliche Auferste-

69 Vgl. E. Dassmann, Jenseits: C. Christlich: Reallexikon für Antike und Chistentum 17 (1996) 345f.

70 G.-H. Baudry, Handbuch der frühchristlichen Ikonographie. 1. – 7. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2010, 218.

hung am Ende der Heilsgeschichte, der durch Christi Auferstehung eine neue Begründung und Bedeutung erfahren hat. Eine leibliche Auferstehung ist nach frühchristlichem Verständnis nur in der Art möglich, daß der Leib aus dem Grabe und die Seele aus der unterirdischen Totenwelt erweckt werden; die auferstandenen Gerechten gelangen dann in die endgültige himmlische Seligkeit bei Gott. Zwischen Tod und Auferstehung weilen alle Verstorbenen im Hades, wo bereits vor dem Endgericht Gerechte und Sünder an verschiedenen Aufenthaltsorten belohnt oder bestraft werden. Eine vorläufige Aufnahme der Seele in den Himmel wird abgelehnt, weil dadurch die leibliche Auferstehung gefährdet erscheint: entgegen der heilsgeschichtlichen Ordnung wäre die Seele bereits an ihrer endgültigen Stätte der Seligkeit und die Bedeutung der leiblichen Auferstehung als des entscheidenden Endereignisses wäre aufgehoben.«<sup>71</sup>

Zur Ausbildung dieser sogenannten Interimstheorie dürfte – neben frühjüdisch-neutesamentlichen Vorbildern – auch die Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus beigetragen haben. Hier wurde im Gefolge des Dualismus die leibliche Auferstehung verworfen und die Seele sofort nach dem Sterben in den Himmel versetzt, wo sie ihre endgültige Seligkeit erreicht. Umso pointierter verfochten die kirchlichen Theologen eine anti-gnostische Eschatologie, die erst in der Wiedervereinigung von Leib und Seele die wahre Vollendung des Menschen akzeptierte. Erst Mitte des 4. Jahrhunderts, nachdem die Macht des Gnostizismus gebrochen war, trat in den literarischen und archäologischen Zeugnissen die Interimstheorie zugunsten der Vorstellung zurück, daß die Seele unmittelbar nach dem Tod in den Himmel oder den Ort der Verdammnis bzw. der Läuterung eingehe.<sup>72</sup>

Seit dem 4. Jahrhundert lebt die ältere Ansicht vom Zwischenzustand vor allem in der Weise fort, daß dieser Zustand der Läuterung unvollkommener Gläubiger dienen muß.<sup>73</sup> Allerdings wurde schon früher (ca. 200) der Hadesaufenthalt nicht nur als Wartezustand verstanden, sondern durchaus im Sinne eines Fegefeuers, einer Läuterung. Das Interim wurde so zu einem notwendigen Purgatorium für alle.<sup>74</sup> Einen wichtigen Gedanken entfaltete hierbei Bischof Cyprian von Karthago Mitte des 3. Jahrhunderts. Für die im Glauben Verstorbenen war ihm das ewige Heil gleich nach dem Tode gewiß. Ebenso wußte er um die ewige Hölle. »Sein eigentliches seelsorgliches Problem bildeten die Gutwillig-Schwachen, die Durchschnittschristen, die in der Verfolgung die Kraft zum Martyrium nicht gefunden, die Anforderungen des Staatskultes erfüllt und damit Christus öffentlich verleugnet hatten, aber christlich bleiben wollten und um die Versöhnung mit der Kirche baten.«<sup>75</sup> Wichtig in diesem Zusammenhang wurde nun ein Gleichniswort Jesu,

71 A. Stuiber, *Refrigerium interim*, Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11), Bonn 1957, 201.

72 Vgl. Stuiber, *Refrigerium interim*, 201.

73 Vgl. Stuiber, *Refrigerium interim*, 202.

74 Vgl. Ratzinger, *Eschatologie*, 183.

75 Ratzinger, *Eschatologie*, 183.

das den Menschen auffordert, noch auf dem Wege zum Richter sich mit dem Prozeßgegner zu versöhnen (vgl. Mt 5,26). Diese Stelle bot für Bischof Cyprian den Anhalt, »um eine mögliche Fortsetzung der Kirchenbuße im Jenseits zu denken ... Gewiß, sie (sc. die Schwachgewordenen) können, so wie sie sind, nicht in die endgültige Christusgemeinschaft eintreten; ihre Leugnung, ihre Halbherzigkeit steht im Wege. Aber sie sind reinigungsfähig. Kirchenbuße als Weg der Reinigung gibt es nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits: Mit dieser Auslegung der Reinigung in der anderen Welt ist der Grundgedanke der abendländischen Fegfeuerlehre nun deutlich formuliert.«<sup>76</sup>

### *Fürbitte für die Verstorbenen*

In diesem Zusammenhang wird nun das Fürbittgebet für die Verstorbenen bedeutsam. Viele Grabinschriften erbitten sich ein betendes Gedenken seitens der noch Lebenden. So lautet eine Inschrift am Grab einer Christin namens Agape: »Und ihr, meine Brüder, ich bitte euch / wenn ihr zum Beten hierherkommt, / und den Vater und den Sohn anruft, / dann gedenket Agapens, / damit der allmächtige Gott / zum ewigen Leben bewahre Agape.«<sup>77</sup>

Das Umfangensein von der Gemeinschaft der Kirche reicht also über die Todesgrenze hinaus. Die frühchristliche Frömmigkeitspraxis und Liturgie zeigen eindringlich, wie die »ekkesiale Verankerung des Menschen an der Todesschwelle nicht unterbrochen oder aufgehoben wird, sondern daß vielmehr Menschen über die Schwelle von Diesseits und Jenseits hinweg einander tragen und ertragen, einander geben, füreinander leiden und voneinander empfangen können.«<sup>78</sup> Die Möglichkeit und der Auftrag zu solcher Liebe über die Gräber hinweg sind erstmals klar in 2 Makk 12,42-45 bezeugt<sup>79</sup> und eine Grundgegebenheit der westlichen und östlichen Kirche geblieben, die erst von den reformatorischen Bekenntnissen in Frage gestellt wurde.<sup>80</sup>

Die Fürbitte für die Verstorbenen in Gegenwart des eucharistischen Opfers galt als ganz besonders wirksam.<sup>81</sup> Cyrill von Jerusalem sagte: »Wir gedenken auch der bereits Entschlafenen ..., denn wir glauben, daß es (sc. das Gebet) den Seelen, für die wir

76 Ratzinger, Eschatologie, 183. Vgl. Cyprian, epistula 55,20.

77 Hamann, Gebete der frühen Christen, Nr. 127.

78 Ratzinger, Eschatologie, 185; vgl. 189f.

79 Erwähnt werden Gebet und Sühnopfer für die Gefallenen, um sie von ihrer Sünde zu erlösen. Diese Perikope wird im klassischen Ritus verwendet in der zweiten Messe am Allerseelentag und im Requiem zum Jahresgedächtnis der Verstorbenen.

80 Vgl. Ratzinger, Eschatologie, 190; H.-L. Barth, Hermeneutik der Kontinuität oder des Bruchs? Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI., Stuttgart 2012, 460.

81 Vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II, Freiburg 1933, 189.



beten, dann den größten Nutzen bringt, wenn das heilige, furchterregende Opfer vor uns liegt.«<sup>82</sup> Johannes Chrysostomus rief den Gläubigen zu: »Nicht umsonst ist von den Aposteln die Anordnung getroffen worden, daß bei der Feier der schauererregenden Geheimnisse der Abgeschiedenen gedacht werden soll. Sie wußten eben recht gut, daß denselben daraus großer Gewinn, großer Nutzen zufließe. Wenn nämlich das gesamte Volk und die gesamte Priesterschaft dasteht mit erhobenen Händen und das schauererregende Opfer auf dem Altar liegt, wie sollten wir da nicht durch unsere Fürbitten für sie das Herz Gottes erweichen?«<sup>83</sup>

Im Römischen Kanon<sup>84</sup> wird Fürbitte eingelegt für alle, »die uns vorausgegangen sind« auf jenem Wege, auf dem wir alle zu folgen haben, und zwar vorausgegangen »mit dem Zeichen des Glaubens (*cum signo fidei*)«, der ihnen in der hl. Taufe eingegossen wurde und in dessen Bekenntnis sie bis zum Ende verharnt haben, und die »schlafen in Frieden (*qui dormiunt in somno pacis*)«, im Frieden mit der Kirche, von der sie sich in ihrem Leben weder durch Häresie und Schisma freiwillig trennten, noch durch die Strafe der Exkommunikation getrennt wurden. Im Römischen Kanon nennt nun der Priester die Namen jener, derer er gedenken will.<sup>85</sup> Sind diese Namen genannt, fleht das Gebet weiter für alle in Christus Ruhenden (*pro omnibus in Christo quiescentibus*). Augustinus betonte, wie erhebend und tröstlich es sei, daß die Kirche bei der Opferfeier aller in Christus Verstorbenen gedenke, so daß auch für die, die weder Eltern noch Kinder, noch Bekannte und Verwandte haben, und für die sonst niemand betet, wenigstens von der einen Mutter, der Kirche, gebetet werde.<sup>86</sup> In seinen Confessiones erwähnt er bezüglich seiner Mutter Monica, daß man ihrer »am Altar gedenken möge (*Meminerint ad altare tuum*)«<sup>87</sup>, wie sie es selber von Augustinus erbeten hatte<sup>88</sup>. Er betont in einer Predigt: »Es steht völlig außer Frage, daß dies den Verstorbenen von Nutzen ist, doch solchen, die vor dem Tod so lebten, daß ihnen nach dem Tod dies von Nutzen sein kann.«<sup>89</sup>

Für all diese betet die Kirche um die himmlische Seligkeit, die sie im Römischen Kanon umschreibt mit den Worten: Ort der Erquickung, des Lichtes und des Friedens (*locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur*).<sup>90</sup> Wenn die Totenliturgie in einer ständig wiederholten Wendung für die Verstorbenen betet: »*Requiem aeternam*

82 *Mystagogicae catecheses* 5,9.

83 *Homilia* 3,4 in ep. ad Philippenses.

84 Vgl. Eisenhofer, *Handbuch* II, 189.

85 Früher erfolgte die Verlesung der Namen aus den Diptychen.

86 Vgl. *de cura pro mortuis gerenda* 6.

87 *Confessiones* 9,37

88 Vgl. *confessiones* 9,27

89 *Sermo* 172,2.

90 Nach Eisenhofer, *Handbuch* II, 190, handelt es sich um Gegenbegriffe zum Reinigungsort.



*dona eis Domine* (Ewige Ruhe schenke ihnen, o Herr)«, dann geht es zunächst auch um das Ruhigwerden der nach dem Tod in jenem Zwischenreich weilenden Seele, um ein Zurechtfinden in der für sie noch fremden Welt.<sup>91</sup> Schließlich und vor allem aber geht es um die »ewige Ruhe« bei Gott.<sup>92</sup> Mit einem solchen Gedenken für die Verstorbenen begnügte sich die Kirche jedoch nicht.<sup>93</sup> Möglicherweise schon seit Apostelzeiten<sup>94</sup> wurde eigens für sie, wie schon sogleich nach ihrem Tod noch vor der Beerdigung, so an den Jahrestagen ihres Todes<sup>95</sup> das Meßopfer dargebracht (mit reichlicher Oblation der Angehörigen), und zwar »für ihre Seelenruhe«, d.h. als Opfer der Sühne, falls sie solcher noch bedurften. Augustinus schrieb: »Man darf nicht abstreiten, daß den Seelen der Verstorbenen durch die frommen Gebete ihrer lebenden Verwandten Erleichterung verschafft wird, dann nämlich, wenn für sie das Opfer des Mittlers dargebracht wird oder Almosen in der Kirche gespendet werden. Das kann aber nur denen nutzen, die es in der Zeit ihres irdischen Lebens verdient haben, daß diese Dinge ihnen später helfen können.«<sup>96</sup> Von den großen Wirkungen der Opferdarbringung für die Verstorbenen ist besonders oft in den Schriften Gregors des Großen die Rede.

Schon Anfang des 2. Jahrhunderts gibt es Hinweise, daß die Märtyrer nicht demselben Schicksal des Wartezustandes nach dem Tod unterliegen wie die übrigen Gläubigen.<sup>97</sup> Irenäus zufolge gehen die Märtyrer als einzige unter den Gläubigen nach ihrem Tod nicht in den Hades ein, sondern werden von der Kirche »zum Vater vorausgeschickt«.<sup>98</sup> Nach Tertullian gelangten die Märtyrer unmittelbar nach ihrem Tod zu den Patriarchen, Propheten und Aposteln ins Paradies.<sup>99</sup> »Heute sind wir Märtyrer im Himmel. Gott sei Dank«, sprachen die Blutzeugen aus dem nordafrikanischen Ort Scilli unmittelbar nach Verkündigung ihres Todesurteils. Der Todestag der Märtyrer galt als *dies natalis*, als ihr »Geburtstag für den Himmel«. Auch für Hippolyt sind die Märtyrer

91 Vgl. Gamber, Lichtglanz, 34.

92 Vgl. Baudry, Handbuch, 218: »Die Bedeutung der christlichen Idee der ›Ruhe‹ nach dem Tod wird erst dann vollständig deutlich, wenn man den Bezug zur Sabbatruhe herstellt, der Ruhe Gottes nach der Schöpfung. Diese Ruhe ist nicht einfach Stille, sondern die aktive Teilhabe an der festlichen Glückseligkeit bei Gott, die als Festmahl im ewigen Sabbat Gottes dargestellt wird.«

93 Vgl. V. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II, Freiburg i. Br. 1890, 323.

94 Die universale Verbreitung des Brauches, das Meßopfer für die Verstorbenen darzubringen, galt als Indiz apostolischer Herkunft.

95 Tertullian, de corona 3,3 und de exhortatione castitatis, 11,1, sagt ausdrücklich, daß die Christen die heidnische Feier des Jahrestages der Geburt durch das Gedächtnis des Todestages ersetzen, an dem man die Messe feierte. Vgl. Baudry, Handbuch, 223.

96 Enchiridion 110.

97 Vgl. S. Hausammann, Alte Kirche II, Neukirchen/Vluyn 2001, 175f, 183.

98 Adversus haereses 4,33,9; 5,5,1.

99 Vgl. De carnis resurrectione 43; de anima 55,4.

gemeinsam mit den Propheten und Aposteln schon im Besitz ihrer im Himmel hinterlegten Kronen und der Unvergänglichkeit. Sie »ruhen im Reich Christi« aus.<sup>100</sup> Daher ist es nachvollziehbar, daß die in dieser Weise von Gott bevorzugten Christen, die »die Kirche zum Vater vorausgeschickt hat« oder, wie die syrische Diadakalie formuliert, »Gottes Ratgeber« geworden sind und frei von Sünden und Makeln vor seinem Angesicht stehen<sup>101</sup>, von den übrigen Gläubigen, die diese Privilegien nicht besitzen, als Fürsprecher angerufen werden. Theologisch erschien ihre Anrufung dadurch gerechtfertigt, daß man diese lebend »beim Herrn« wußte und ihres Mitleids mit den noch auf Erden weilenden Gläubigen sicher war. Seit Christi Auferstehung und seiner Überwindung der Macht des Hades über die Gerechten und Frommen durfte man darauf vertrauen, daß das Band der Liebe zwischen den Brüdern und Schwestern durch den Tod nicht mehr zerrissen werden kann.

Inschriftlich und liturgisch bezeugt ist das Gebet um den Beistand der Heiligen, insbesondere der Patriarchen, Propheten, Apostel und Märtyrer, die den Verstorbenen entgegengehen, die sie aufnehmen und mit denen sie Gemeinschaft haben sollen.<sup>102</sup> Noch heute betet die Kirche in ihrer Totenliturgie auf dem Weg zum Grabe: »Zum Paradies mögen Engel dich geleiten, bei deiner Ankunft die Märtyrer dich begrüßen und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem. Chöre der Engel mögen dich empfangen, und mit Lazarus, dem einst so armen, soll ewige Ruhe dich erfreuen.«<sup>103</sup> Ähnlich lautet das Gebet unmittelbar nach dem Hinscheiden: »Kommet zu Hilfe, ihr Heiligen Gottes (*Suvenite, Sancti Dei*), eilet entgegen, ihr Engel des Herrn. Nehmt auf seine Seele und traget sie vor das Antlitz des Allerhöchsten. Christus nehme dich auf, der dich berufen, und in das Himmelreich sollen Engel dich geleiten.«<sup>104</sup>

### *Gefahren des Übergangs*

Johannes Chrysostomus schrieb: »Wenn wir schon auf dem Weg von einer Stadt in eine andere einen Führer brauchen, wievielmehr wird eine Seele, die des Fleisches Fesseln sprengt und in das künftige Leben hinübergeht, jemanden brauchen, der ihr den Weg zeigt.«<sup>105</sup> Der Glaube an einen Engel, der die Seele des Gerechten in den Himmel geleitet – *angelos psychopompos* –, wurde aus dem frühen Judentum von den Christen

100 De antichristo 31,59.

101 Didaskalia 20,101,33-102,7.

102 Vgl. Dassmann, Jenseits, 400.

103 Collectio rituum I, Regensburg 4. Aufl. o.J., 123, Ritus maior sepeliendi adultos, 123: In paradisum deducant te Angeli.

104 Collectio rituum I, Regensburg 4. Aufl. o.J., de expiratione, 85.

105 Homilia in Lazarum 2,2. Vgl. J. Daniélou, Die Sendung der Engel, Salzburg 1962, 123-128.

übernommen. Auch im Heidentum gab es ähnliche Ideen. Hermes galt den Griechen als der *psychopompos*, der »Seelenführer« ins Jenseits.<sup>106</sup> Im Sterbegebet der hl. Makrina heißt es: »Ewiger Gott, Dir gehöre ich vom Mutterschoß an. Dich hat meine Seele mit ganzer Kraft geliebt; Dir habe ich Leib und Seele von meiner Kindheit an bis heute geweiht. Stelle einen Engel des Lichtes an meine Seite, der mich zum Orte der Erquickung geleitet, zum Wasser der Ruhe, in den Schoß der heiligen Väter.«<sup>107</sup> Der meisterwähnte Engel ist in diesem Zusammenhang der hl. Erzengel Michael, der gelegentlich als *angelos ph tag gós* bezeichnet wurde, als Engel, der zum Licht führt.

Erst relativ spät allerdings, im 5./6. Jahrhundert, taucht im kirchlichen Raum der Gedanke von einer Gefährdung der Seele nach dem Tode auf ihrer Reise ins Jenseits auf (altgall. u. westgot. Kirche). Seitdem wurde um den Schutz des hl. Engels, besonders Michael, gebetet.<sup>108</sup> Im Offertorium der römischen Totenmesse betet die Kirche: »(*Domine Jesu Christe, rex gloriae*) Herr Jesus Christus, König der Herrlichkeit, bewahre die Seelen aller verstorbenen Gläubigen vor den Qualen der Unterwelt und vor dem tiefen See. Bewahre sie vor dem Rachen des Löwen, auf daß der Tartarus sie nicht verschlinge, auf daß sie nicht fallen ins Dunkel. Vielmehr geleite sie St. Michael, der Bannerträger, ins heilige Licht, das du einst dem Abraham verheißten und seinen Nachkommen.«<sup>109</sup>

Im 2./3. Jahrhundert war die Dämonengefährdung allein aus gnostisch-häretischen Zeugnissen bekannt. Durch Vermittlung monastischer Kreise dürfte im 4. Jahrhundert die gnostische Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele und den dämonischen Gefahren beim Aufstieg zu Gott in die christliche Vorstellungswelt eingedrungen sein.<sup>110</sup> Wenn die frühe Kirche von den Gefahren wußte, die der Seele auf ihrem Weg »nach oben« drohen, dann gab es auch hierfür gewisse Anhaltspunkte im Neuen Testament, sprach doch schon der Apostel Paulus von den »Geistern der Bosheit in den Lüften«, gegen die wir zu kämpfen haben (Eph 6,12).<sup>111</sup> Die sogenannten Gefahren des Übergangs gehören offenkundig zum Urwissen der Menschheit. Man denke an das ägyptische oder tibetanische Totenbuch, man denke an den Mythos in Platons Dialog Phaidon, wo es ausdrücklich heißt, der Weg ins Jenseits sei keineswegs einfach und gefahrlos. Zwischen der Bildwelt der Mythen und dem christlichen Sterberitual herrscht eine erstaunliche

106 Vgl. Schönborn, Existenz, 140.

107 Gregor von Nyssa, vita Macrinae 23. Übersetzung: Hamann, Gebete der frühen Christen, Nr. 258.

108 Vgl. Dassmann, Jenseits, 400; J. Michl, Engel VII (Michael): Reallexikon für Antike und Christentum 5 (1962) 249f.

109 Vgl. Eisenhofer, Handbuch II, 138f: Deutung auf die Seelen im Reinigungsort mit starken Bezeichnungen (*infernus, tartarus, profundus lacus*). Gamber, Lichtglanz, 40.

110 Vgl. Stuibler, *Refrigerium interim*, 201f; Gamber, Lichtglanz, 36.

111 Vgl. Gamber, Lichtglanz, 35.

Übereinstimmung.<sup>112</sup> Chr. Schönborn stellte mit Recht die Frage: »Warum wird in der gegenwärtigen Fassung der Sterbegebete mit keinem Wort auf diese gefahrvolle und dunkle Seite des ›Übergangs‹ hingewiesen? Solches Verschweigen kann dazu führen, daß man die Hilfe im Umgang mit diesen Erfahrungen nicht mehr im Raum der Kirche, sondern im Bereich des Okkulten oder des Aberglaubens sucht.«<sup>113</sup>

### *Gemeinschaftscharakter der himmlischen Vollendung*

Wie schon die Anrufung der Märtyrer zeigt, konnte sich das frühe Christentum das Jenseits nur in gemeinschaftlicher Dimension vorstellen. *Socialis vita sanctorum*, das Leben der Heiligen ist gemeinschaftlich, sagte Augustinus im Blick auf den Gottesstaat und bezog diesen Gemeinschaftscharakter ausdrücklich auch auf die himmlische Vollendung der *civitas Dei*.<sup>114</sup> Immer ist der Himmel in der christlichen Überlieferung unter dem Gleichnis einer Stadt dargestellt worden: *Coelestis urbs, Jerusalem* – »Himmlische Stadt, Jerusalem«, beginnt bekanntlich der Kirchweihhymnus. Schon Paulus (Gal 4,26) sprach vom »Jerusalem da oben«, die Apokalypse (Offb 21-22) entfaltet den Gedanken in großartigen Bildern des himmlischen Jerusalem.

Wenn im Glaubensbewußtsein der Neuzeit eher die ewige Seligkeit der unsterblichen Einzelseele im Vordergrund steht, so war im Glauben der frühen Kirche die Überzeugung lebendig, Heil und Endvollendung seien erst dann gegeben, wenn die zweifache Trennung der abgeschiedenen Seele (*anima separata*) überwunden sei: ihre Trennung vom eigenen Leib, aber auch ihre Trennung von der vollen Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, dem sie seit der Taufe eingefügt ist.

*Socialiter gaudentes*, in Gemeinschaft sich freuen, so beschrieb Augustinus einmal das wahre Leben vor Gott, das nicht mehr Scheingütern verfallen ist, auch nicht nur für sich allein die echten Güter genießen will, vielmehr gemeinsam mit anderen das wahre und höchste Gut besitzt.<sup>115</sup> Nicht das *solus cum solo*, das *monos pros monon*, das Alleinsein mit dem Alleinigen, wie es der spätantike Neuplatoniker Plotin als Ideal der vom Leib gelösten Seele erstrebte, war es, was die frühen Christen erhofften, sondern das gemeinsame Eingehen in die Freude des Herrn. Diese Vorstellung ging so weit und blieb bis ins frühe Mittelalter lebendig, daß Bernhard von Clairvaux in einer Predigt zum Allerheiligenfest ausmalte, wie die Auserwählten sich im Vorhof des Himmels aufhalten und bereit sind, in das Haus Gottes einzugehen, es aber doch nicht vermögen,

112 Vgl. Schönborn, Existenz, 140.

113 Schönborn, Existenz, 145 Anm. 14.

114 De civitate Dei 19,5.

115 Confessiones 10,64.

solange die Zahl derer, die gerettet werden sollen, nicht vollständig ist: »Schon viele von uns stehen in den Vorhöfen und warten, bis die Zahl der Brüder voll ist. In jenes so beglückende Haus werden sie nämlich nicht ohne uns und nicht ohne ihre Leiber eintreten, dh. weder die Heiligen ohne die Scharen des Volkes noch der Geist ohne das Fleisch.«<sup>116</sup>

Schließen wir mit einem Text Gregors des Großen, in dem der Papst diesen Gemeinschaftscharakter der himmlischen Vollendung sehr schön damit beschreibt, daß es in der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott auch ein bleibendes Miteinander und Zueinander der Erwählten gibt, die vor dem Angesicht Gottes an ihrer Seligkeit auch wechselseitig Anteil nehmen und schenken. In seinen Dialogen schreibt er: »Die Guten werden größere Freude empfinden, wenn sie sehen, daß diejenigen, die sie liebten, sich mit ihnen freuen ... Doch geschieht bei den Erwählten noch Wunderbareres: sie erkennen nicht nur diejenigen, die sie in dieser Welt gekannt haben; sie werden vielmehr die Guten, die sie nie gesehen haben, so wiedererkennen, als hätten sie sie schon einmal gesehen und gekannt. Denn wenn sie im ewigen Erbe die Heiligen der Vorzeit sehen, dann werden ihnen vom Anblick her die nicht unbekannt sein, mit denen sie bei ihrem Handeln immer schon vertraut waren. Da ja alle in gemeinsamer Herrlichkeit Gott schauen werden, was sollte es dort geben können, was sie nicht kennen, denn sie kennen ja den, der alles kennt?«<sup>117</sup>

Eine schöne Perspektive: nicht nur ein Wiedersehen derer, die wir kannten, sondern auch eine Begegnung mit solchen, denen zu begegnen wir nie die Möglichkeit hatten: ein Gespräch mit Augustinus, mit Gregor dem Großen, mit John Henry Newman, mit Papst Pius V. oder Pius X. vielleicht. Jeder, der diesen Glauben und diese Hoffnung der frühen Christen zu teilen vermag, wird hier seine eigenen Namen wissen, auf die er sich freut.

---

116 Vgl. Bernard von Clairvaux, sermo 3,1 in *festivitate omnium sanctorum*: *Iam multi ex nobis in atriis stant, exspectantes donec impleatur numerus fratrum; in illam beatissimam domum non sine nobis intrabunt, id est non sancti sine plebe*. Übersetzung: Bernard von Clairvaux,, *Sämtliche Werke*, lateinisch / deutsch, VIII, Innsbruck 1997, 769. Vgl. Lubac, *Glauben*, 114; Ratzinger, *Eschatologie*, 116f; ders., *Auferstehung des Fleisches*: LThK 2 1, 1049. Vgl. jedoch die kritischen Bemerkungen zu gewissen modernen Tendenzen, frühchristlich-mittelalterliche Auffassungen vom »wartenden Himmel« zugunsten einer Allererlösungslehre zu interpretieren, bei Barth, *Hermeneutik*, 390-405.

117 *Dialogi* 4,34,3-5.



## **Die eine Tradition und die Wahrheit**

### **H. L. Barth und die Hermeneutik der Kontinuität**

Von Walter Hoeres

Unter den Stellungnahmen, die zum 50. Konzilsjubiläum erschienen sind, nimmt die von Heinz-Lothar Barth einen hervorragenden, ja einzigartigen Platz ein.<sup>1</sup> Hat er sich doch durch eine Fülle von Büchern, Abhandlungen und Artikeln als profunder Kenner der Geschichte der Theologie und ihrer heutigen Verwerfungen einen Namen gemacht. Vor allem ist er als Universitätsdozent für klassische Philologie auch in der Lage, die Texte des Konzils in ihrer Ambivalenz gründlich zu analysieren. Auf diese weist schon der Titel des Buches hin, der auch demonstriert, daß der Verfasser in diesem ebenso spannenden wie gründlich abwägenden Werk, in dem er auf seine Stellungnahmen in der »Kirchlichen Umschau« zurückgreift, geradewegs auf das entscheidende Problem zugeht, das uns alle bewegt. Kann man wirklich sagen, daß das II. Vatikanum in ununterbrochener Kontinuität mit allen früheren Konzilien, ja der ganzen Lehr- und Glaubens-tradition steht oder hat es nicht vielmehr jene »fast als Revolution« zu bezeichnende Umwälzung in der Kirche gebracht, als die sie Kardinal Schönborn bezeichnete<sup>2</sup>, während der spätere Kardinal Yves Congar sogar von einer »Oktoberrevolution« sprach?<sup>3</sup>

Daß sich H.L. Barth bei der Behandlung dieser Frage besonders mit der Theologie von Papst Benedikt XVI. auseinandersetzt, liegt auf der Hand, da dieser ja immer wieder die Forderung erhebt, die Konzilstexte im Lichte einer Hermeneutik der Kontinuität zu interpretieren. Die Ambivalenz, von der wir sprachen, drückt sich auch darin aus, daß der jetzige Pontifex im Gegensatz zu seinem Vorgänger nach dem Verfasser ein tieferes Verständnis für die katholische Überlieferung hat, andererseits aber natürlich »auch ein Kind der Ära des Zweiten Vatikanums ist und damit bestimmte Veränderungen verinnerlicht hat, die weiterhin zur Diskussion gestellt werden müssen.«<sup>4</sup> Im Zeitalter einer ausufernden Hermeneutik sowohl in der Philosophie wie auch in der Theologie, die immer mehr den Blick auf die Sachfragen verstellt<sup>5</sup>, stößt uns das Buch auch auf die Frage,

---

1 Heinz-Lothar Barth: Hermeneutik der Kontinuität oder des Bruchs? Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI. Sarto-Verlag, Stuttgart 2012. 461 S. Eur. 14.90

2 DT vom 10. März 2001 S. 9

3 Le concile au jour le jour. Deuxième session. Paris 1964 S. 115

4 Barth a.a.O. S. 16

5 Wie dieses Verfahren funktioniert, haben wir u.a. am Beispiel der entmythologisierenden

was uns diese seit Dilthey, Heidegger und Gadamer einsetzende Kunst, Texte aus ihrem jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang heraus zu interpretieren, wirklich gebracht hat. Daß man sie so versteht, wie sie dastehen, war vordem eine Selbstverständlichkeit. Die penetrante Hermeneutik, der vor allem die Bibeltexte in der historisch-kritischen Exegese ausgesetzt werden, aber erweckt nur allzu oft den Eindruck, daß die Autoren etwas anderes gemeint haben als das, was sie wirklich sagten, weil sie als Kinder ihrer Welt sich in ihrer Zeit nur so und nicht anders ausdrücken konnten.

Die folgenden Hinweise können den Reichtum des Buches nicht ausloten. Wir heben nur einige Punkte hervor, die uns und ganz sicher auch den Lesern unserer Zeitschrift als besonders bedeutsam erscheinen. Dazu gehört an erster Stelle das umfangreiche Kapitel über »die offizielle Wiederzulassung der traditionellen lateinischen Liturgie«.<sup>6</sup>

### *Die neue Liturgie: traurige Bestandsaufnahme*

Die Dankbarkeit, die wir dem Heiligen Vater für die Freigabe der alten Messe schulden, ist nach dem Verf. deshalb so groß, weil gerade H. L. Barth in immer neuen Anläufen und nüchterner Bestandsaufnahme die gravierenden Mängel der neuen Eucharistiefeyer aufgedeckt hat. Sie werden auch hier konzis zusammengefaßt. Entscheidend ist vor allem, daß in den modernen Gabenbereitungsgebeten der so wichtige Sühnopfercharakter der Messe fehlt. Er wird auch weder in der Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« von Papst Johannes Paul II. noch im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben von Papst Benedikt XVI. »Sacramentum caritatis« ausdrücklich genannt, obwohl gerade hierin sich die katholische Lehre am tiefsten von der protestantischen unterscheidet.

»Stattdessen hat man einen Text gewählt, der sich an einem jüdischen (nicht alttestamentlichen!) Tischgebet orientiert. Wenn der Priester nun den II. Kanon wählt, kommt bei der Zelebration in deutscher Sprache der Begriff ›Opfer‹ (im Lateinischen heißt es wenigstens einmal ›offerimus‹) verpflichtend nicht ein einziges Mal mehr vor, es sei denn, er wäre in den jeweiligen Tagesgebeten enthalten – wo er allerdings auch sehr stark zurückgedrängt ist.«<sup>7</sup> Freilich hat Kardinal Ratzinger seinerzeit in einem Brief an Erzbischof Lefebvre die einwandfreie Rechtgläubigkeit des neuen Ritus mit dem

---

Apologetik von Prof. Dr. Peter Knauer SJ gezeigt: vgl. u.a. unsere Abhandlungen: Entmythologisierende Apologetik? und: Der Irrtum der Heiligen. In: Walter Hoeres: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) S. 13 ff. und S. 139 ff.

6 Vgl. dazu auch unseren Artikel: Zwischen Fürsorge und Empfindsamkeit – zum Meinungsstreit um das Motuproprio. In: Una Voce Korrespondenz Sept. /Okt. 2007

7 Barth a.a.O. S. 49 f.



Hinweis auf das Gebet: »Betet, Brüder (und Schwestern), daß mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater gefalle«, auf das die traditionelle Antwort gegeben wird: »Der Herr nehme das Opfer an...« zu begründen versucht. Und das ist genau der Text, auf dessen Bewahrung Papst Paul VI. gegen den Widerstand von Annibale Bugnini und ähnlich denkender Kreise bestanden hat. Aber es ist gewiß kein Zufall, daß genau dieser Text, wie der Verf. bemerkt, im deutschen Meßbuch nur noch fakultativ vorgesehen ist.

### *Im Kampf um das Motu proprio*

Die abgewogene Stellungnahme des Verfassers zum NOM zeigt sich vor allem in den folgenden Sätzen, denen auch die Piusbruderschaft uneingeschränkt zustimmen kann: »Wenn wir diese gravierenden Mängel beklagen, dann wollen wir damit nicht behaupten, daß die moderne Form des Gottesdienstes eine formale Häresie enthält oder prinzipiell ungültig ist. Vielmehr läßt man einfach für die hl. Messe wesentliche Elemente fort! Daher kann man nicht mehr so ohne weiteres von einer wirklich katholischen Liturgie im Sinne jener überlieferten Lehre sprechen, wie sie sich vor allem in den dogmatischen Entscheidungen des Trienter Konzils darstellt, die ihrerseits durch die gesamte kirchliche Tradition gedeckt sind.«<sup>8</sup> Unter diesen Umständen ist es zwar ein begrifflicher Ausdruck der Sorge von Benedikt XVI. um die Kontinuität der kirchlichen Tradition, wenn er in Artikel 1 des Motu proprio »Summorum pontificum« die alte und die neue Messe als die legitimen »Anwendungsformen des einen Römischen Ritus« bezeichnet, aber man wird hier doch mit Alexander Kissler von einer »gewagten Formulierung« sprechen müssen, mit der der Papst die »innere Versöhnung« in der Kirche voran bringen wollte.<sup>9</sup>

Bekanntlich haben sich die meisten Bischöfe, allen voran die deutscher Sprache, in der Vergangenheit äußerst restriktiv bei der Zulassung der alten Messe gezeigt, ja man mußte, wie Barth bemerkt, »teilweise geradezu von einem Boykott sprechen. Man hatte wohl gehofft, daß nach drei Jahren, wenn die Erfahrungen mit Summorum Pontificum auf den Prüfstand kämen, Rom der ablehnenden Haltung großer Teil des Episkopates nachgeben und mindestens partiell entgegenkommen werde.«<sup>10</sup> Um so mehr war es zu begrüßen, daß am 13. Mai 2011, dem Fatimatag, endlich die sehnlichst erwartete Instruktion »Universae Ecclesiae« mit den Ausführungsbestimmungen für das Motu proprio herauskam, die, wie schon der Titel zeigt, für die ganze Kirche

8 A.a.O. S. 51

9 Alexander Kissler in der Süddeutschen Zeitung vom 7./8. Juli 2007, S. 13

10 A.a.O. S. 60

gelten. Damit dürfte sich zwar die genannte Hoffnung zerschlagen haben, aber wir stimmen dem Verf. zu, daß auch diese Instruktion keinen Gesinnungswandel bei den Bischöfen bewirken wird. Wie sehr man sich in dieser Hinsicht bereits von dem »pie sentire« mit Rom entfernt hat, hat die alsbald erfolgende Stellungnahme des Rottenburger Bischofs Gebhard Fürst gezeigt, die auch Barth erwähnt. In einem Interview mit der »Ludwigsburger Kreiszeitung« erklärte Fürst mit Blick auf die Gläubigen, denen gerade ausdrücklich vom Heiligen Vater nochmals das Recht auf die überlieferte hl. Messe konzediert worden war: »Ich fördere diese Bewegung nicht«. Dafür zeigte er sich aber durchaus aufgeschlossen für die Frage des Frauenpriestertums, das er entgegen der definitiven und durch die gesamte Tradition gedeckten Entscheidung von Papst Johannes Paul II (in »Ordinatio Sacerdotalis von 1994) für möglich hält. Man müsse nur einstweilen auf jene Teile der Kirche Rücksicht nehmen, die noch nicht so fortschrittlich seien: sonst zerbreche die Einheit der Kirche.<sup>11</sup> Die Rottenburger Stellungnahme dürfte übrigens kaum verwundern: haben doch schon 2001 211 Pfarrer dieser Diözese gefordert, den evangelischen Christen endlich eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren und das, obwohl diese kein Amtspriestertum und kein Verständnis für das Geheimnis der Transsubstantiation haben.

Übrigens ist es kein Zufall, daß die Instruktion »Universae Ecclesiae« ebenso wie H.-L. Barth als klassischer Philologe auf die Notwendigkeit entsprechender Lateinkenntnisse für die Feier der alten Messe hinweisen, wie sie eigentlich auch das neue Kirchenrecht noch ausdrücklich (Can. 249/1983) verlangt. Es ist bezeichnend für die Bildungskatastrophe, die wir heute haben und die auch durch noch so viele Kompanien von Didaktikern nicht behoben worden ist, daß die Instruktion in Nr. 20 b nur noch folgende Mindestforderung erhebt: »Bezüglich des Gebrauchs der lateinischen Sprache ist eine grundlegende Kenntnis erforderlich, die es erlaubt, die Worte richtig auszusprechen und deren Bedeutung zu verstehen.« Wenn man überlegt, mit welcher Gewandtheit sich auch die einfachsten Landpfarrer vor dem Kriege im Lateinischen auszudrücken verstanden, kann man hier nur noch weinen. Denn die Misere betrifft ja nicht nur die alte Liturgie, sondern das gesamte Studium der Theologie: sind doch alle großen Werke der klassischen Theologie und der philosophia perennis, die Texte des Lehramtes usw. in lateinischer Sprache überliefert, die unsere Abiturienten nur noch in rudimentärer Weise »beherrschen«, wobei selbst dieser Ausdruck schon ein Euphemismus ist. Wollte man zynisch werden, dann könnte man freilich argumentieren, daß sich die Theologie der Nachkonzilszeit, die vielen Genitiv-Theologen weitgehend von

---

11 Lt. KATH.NET. vom 20. Mai 2011. Überschrift des Artikels: »Bischof Fürst: Anhänger der Alten Messe sind oft fundamentalistisch«. Barth gibt dem Bischof den wohlmeinenden Rat: »Lieber auf einem festen Fundament, nämlich Christus und dem Lehramt Seiner Kirche stehen als auf einer Wanderdüne!« a.a.O. S. 62

der Scholastik abgekoppelt haben und sich jedenfalls insofern ein gründliches Studium des Lateinischen erübrigt.<sup>12</sup>

### *Schönheitsfehler oder mehr*

Ausführlich geht der Verfasser auch auf zwei Ärgernisse ein, welche die traditionsverbundene Katholiken beim Besuch der neuen Eucharistiefeyer, wie sie jetzt allgemein genannt wird, immer wider irritieren: den Einsatz von Meßdienerinnen und die Handkommunion. Den meisten Lesern dürfte wohl die Feststellung im Traktat »De defectibus« (»Über die Mängel« des Missale von 1962) unbekannt sein: »Es können auch Mängel beim (heiligen) Dienst selbst auftreten..., wenn kein Kleriker oder jemand anders zugegen ist, der die Messe dient, oder wenn jemand da ist, der nicht dienen darf, z. B. eine Frau«. Somit ist der Einsatz weiblicher Ministranten, wie er seit 1994 von Papst Johannes Paul II trotz seines anfänglichen Widerstandes erlaubt wurde, für den Ritus von 1962 nicht gestattet und die Gläubigen »sollten Priester, die nach ›Summorum Pontificum‹ zelebrieren und hier abweichend handeln (sei es aus Unkenntnis, sei es aus mangelnder Zivilcourage oder gar aus halbmodernistischem Geist), auf diese Bestimmung hinweisen.«<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang werden unsere »theologischen Archäologen«, die sich darin gefallen, die nachkonziliaren Neuerungen als Wiederaufnahmen urkirchlicher Praxis zu empfehlen, darauf hingewiesen, daß auch schon in der antiken Kirche darüber diskutiert worden ist, ob es möglich sei, Frauen im Altardienst einzusetzen. Dies wurde ausdrücklich von der Synode von Laodizea und durch einen Brief des Papstes Gelasius vom 11. März des Jahres 494 verboten. Übrigens gestand auch der jetzige Papst in einer Erklärung, die er zur Widerlegung einer falschen Nachricht über seine Ansichten verfaßte, daß ihm Mädchen bzw. Frauen im Altardienst nicht gefallen, weil dieser Dienst dem ständigen Geist der katholischen Liturgie fremd sei. Aber es sei schwierig, die alte Norm, die bei vielen Völkern mittlerweile aufgehoben sei, wieder in Kraft zu setzen und von neuem vorzuschreiben.<sup>14</sup> Nichts zeigt so sehr den Druck der »Basis«, dem unsere Hirten heue ausgesetzt sind, wie solche Bemerkungen, die wir nicht nur bei dieser Gelegenheit finden!

Ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger ist dem Verf. die kritische Betrachtung der Handkommunion, die Papst Paul VI. »nachweislich wider besser Einsicht«<sup>15</sup> durch die Instructio »Memoriale Domini« eingeführt hat. Entgegen der Behauptung so vieler

---

12 Wir haben diesen Verlust oft genug auch in diesen Spalten beklagt.

13 Barth a.a.O. S. 74

14 Joseph Cardinal Ratzinger: Klarstellung. In: Theologisches 22, 7-8, 1992

15 Barth a.a.O. S. 75

unserer Liturgie-Experten läßt sich auch diese Form des Eucharistie-Empfanges keineswegs auf ältere Vorbilder zurückführen. »Dort, wo eine Art von Handkommunion vorkam, wurde sie in ganz anderer und viel würdigerer und ehrfurchtvollerer Weise praktiziert, als es heute geschieht. Außerdem gibt es einen gesunden Fortschritt, wenn Schwächen erkannt worden sind, hinter den man dann nicht mehr zurückgehen darf. So ist in jedem Fall dem Verlust der heiligen Partikel und dem Mißbrauch der konsekrierten Hostie zu wehren, was bei der bis 1969 offiziell gebotenen Form der Kommunionsspendung in den Mund des normalerweise knieenden Empfängers in einem ganz anderen Maße als bei der heute verbreiteten Methode gesichert war.«<sup>16</sup>

Wir dürfen ergänzen, daß auch hier der immer wieder von uns betonte Grundsatz gilt, daß man alles mit allem zusammen sehen muß, um die kirchliche Krise, die ja zuerst eine Glaubenskrise ist, angemessen zu beurteilen und nicht durch ihre Zerlegung in einzelne »Mißstände« zu verharmlosen. Es ist doch kein Zufall, daß sich die Handkommunion in einem kirchengeschichtlichen Augenblick durchgesetzt hat, da der Glaube an die Realpräsenz immer mehr »verdunstet« ist und die »Transsubstantiation« bei unseren Theologen zur »Transfinalisation« und damit zu einem bloßen »Bedeutungswandel« mutierte. Vergeblich hat Papst Paul VI. versucht, dieser Entwicklung durch die Enzyklika »Mysterium fidei« entgegen zu treten, denn daß er keinen Erfolg gehabt hat, zeigt sich an der sorglosen und nahezu beiläufigen Art, mit der heute nahezu alle Teilnehmer der »Eucharistiefeier« zum »Mahlisch gehen, während die Beichte schon längst zum »verlorenen Sakrament« geworden ist. Mit Recht bezeichnet es der Verf. in diesem Zusammenhang als einen pastoralen Eingriff übelster Sorte, daß die Mahnungen des hl. Paulus aus 1 Kor 11, 27-29 (bzw. 32) gegen den unwürdigen Empfang des Leibes des Herrn, die in den traditionellen Lesungen zum Fronleichnamfest bzw. zum Gründonnerstag enthalten sind, in der Messe Pauls VI. fehlen! Ganz im Sinne des hl. Paulus schärft auch der »Katechismus von Trient« ein:

»Wie es unter allen heiligen Geheimnissen, welche der Herr, unser Erlöser, uns als die sichersten Werkzeuge der göttlichen Gnade verordnet hat, keines gibt, das mit dem heiligsten Sakrament der Eucharistie verglichen werden könnte, so ist auch für kein Verbrechen eine schwerere Ahndung von Gott zu fürchten, als wenn eine Sache, welcher aller Heiligkeit voll ist oder welche vielmehr den Urheber und die Quelle aller Heiligkeit selbst enthält, nicht heilig und ehrfürchtig von den Gläubigen behandelt wird.«<sup>17</sup> Aber, so müssen wir leider hinzufügen: wer unter unseren fortschrittlichen Verkündern fragt heute noch nach dem Catechismus Romanus, wo man doch schon verdächtig in die Nähe »fundamentalistischer Altgläubiger« rückt wenn man allzu sehr auf dem Tridentinum insistiert oder es gar wagt, es gegen das II. Vatikanum bzw. gegen

16 A.a.O. S. 75

17 Catechismus Romanus II, 4, 1

die durch es eingeleitete Entwicklung ins Feld zu bringen. Unbeachtet bleibt bei dieser Polemik, die sich zunehmend schlagwortartiger Abkanzelerung statt sachlicher Argumente bedient, ob nicht tatsächlich jener Bruch zwischen Trient und dem II. Vatikanum besteht, den die Hermeneutik der Kontinuität einerseits zu verdecken und andererseits durch ihre eigene pure Existenz aus der Welt zu schaffen sucht!

### *Stimmen zur Protestantisierung*

Die genannte Hermeneutik wird es schwer haben, sich gegen die zahlreichen gewichtigen Stimmen durchzusetzen, die seit der »Kurzen Kritischen Untersuchung des neuen ›Ordo Missae« der Kardinäle Alfredo Ottaviani und Antonio Bacci den deutlichen und katastrophalen Bruch zwischen der alten und neuen Messe konstatiert haben. Barth erinnert an das vernichtende Urteil von Georg May, dem als Votum eines renommierten Kirchenrechtlers im Blick auf die praktischen Konsequenzen besonderes Gewicht zukommt:

»Da feststeht, daß der Ordo Missae Pauls VI. den Anforderungen, die an die gleichbleibenden Teile der hl. Messe gestellt werden müssen, nicht entspricht; daß er Gefahren von ungeheurer Tragweite heraufbeschwört, daß er, kurz gesagt, dem Gemeinwohl der Kirche nicht dient, sondern ihm schadet, ergibt sich daraus, daß das ihn einführende Gesetz ein ungerechtes Gesetz ist. Es besitzt an sich keine Verbindlichkeit. Die Priester und Gläubigen dürfen das Gesetz, das die Benutzung des Ordo Missae Pauls VI. vorschreibt, unbeachtet lassen.«<sup>18</sup>

In ähnlicher Weise urteilt der vom jetzigen Papst hoch geschätzte Liturgiewissenschaftler Msgr. Klaus Gamber. Der Papst bezeichnete Gamber sogar als »den einzigen Wissenschaftler, der inmitten einer Schar von Pseudoliturgykern in Wahrheit das liturgische Denken der Mitte der Kirche repräsentiert«.<sup>19</sup> »Anstatt den evangelischen Christen«, so Gamber, »etwas von der ›Fülle des katholischen Glaubens« (Hebr. 10, 22) zu vermitteln, ist man dabei, überlieferte Formen des Kultes und der Frömmigkeit, ja grundlegende Dogmen aufzugeben, um sich protestantischen Vorstellungen zu nähern. Das gilt, wie wir sahen, für die Marien- und Heiligenverehrung genauso wie für die Lehre vom Meßopfer und vom Priestertum.«<sup>20</sup> Der Befund, Protestantisierung also, wird von unverdächtigen Zeugen, nämlich denen, welchen sie am Herzen liegt, durchaus bestätigt. So konnte Max Thurian von der Mönchsgemeinschaft Taizé schon im Jahre 1969 zu der Feststellung kommen, eine der Früchte des Novus Odo Missae

18 Georg May: Die alte und die neue Messe – Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae. Sonderdruck aus der Una Voce Korrespondenz 1975 und 1976. 4. Aufl. 1991 S. 85

19 Vorwort zu Simandron – der Wachklopfer, herausgegeben von W. Nyssen. Köln 1989, S. 14 f.

20 Klaus Gamber: Bewahre das Erbe. Regensburg 1983, S. 26

»wird vielleicht sein, daß nicht-katholische Gemeinschaften das Heilige Abendmahl mit denselben Gebeten wie die katholische Kirche feiern können. Theologisch ist das möglich.<sup>21</sup> Und genau diese Praxis existierte dann schon bald, so daß Otto Hermann Pesch im Jahre 1993 melden konnte: »Nicht nur in den USA, auch in Deutschland sind lutherische Pastoren berechtigt, im Abendmahlsgottesdienst unser zweites Hochgebet, das erste der drei neuen, zu benutzen«.<sup>22</sup>

Bekanntlich kamen auch die Kardinäle Oddi und Stickler – letzterer hat ja seinerzeit für die *Una Voce* ein Pontifikalamt in Köln gefeiert – zu einem vernichtenden Ergebnis. Kardinal Oddi bewertete die Neue Messe folgendermaßen: »Ich habe den Eindruck, daß man für all diese Liturgiereformen keine Personen ausgesucht hat, die sich besonders um die Reinheit des Dogmas und der Lehre sorgten. Sie wollten die Dinge so präsentieren, daß sie bei anderen Anklang fanden. Grund dafür war ein falsches Verständnis von Ökumene.«<sup>23</sup> Und Kardinal Stickler urteilte in einem Interview mit einer amerikanischen Zeitschrift über den *Novus Odo*, hier liege keine Reform, sondern eine Zerstörung vor (»not a reform, but really a destruction«). In der Messe Pauls VI. sei das Opfer umgeformt worden zu etwas, das man als ein Mahl bezeichnen könnte (»the sacrifice is transformed into what could be termed a meal«).<sup>24</sup> Aufschlußreicher sind vielleicht noch die Stimmen der beiden Protagonisten der Reform. So ging es nach Msgr. Bugnini ausdrücklich darum, »jeden Stein aus dem Weg zu räumen, der auch nur den Schatten der Gefahr eines Hindernisses oder des Mißfallens für unsere getrennten Brüder bilden könnte«.<sup>25</sup> Und auch H.-L. Barth erwähnt natürlich die so offenerzige, tiefen Einblick in seine Motive erlaubende Bemerkung Pauls VI. gegenüber seinem Freund und Biographen Jean Guilton, die in diesen Spalten schon mehrfach zitiert wurde, sein Ziel sei es, »daß die neue Liturgie Protestanten und Katholiken annähern könne, indem sie den Opferaspekt und den ›tridentischen‹ Charakter der Messe des hl. Pius V. abschwächt«.<sup>26</sup>

Rebus sic stantibus wird man dem Verf. uneingeschränkt zustimmen können, wenn er nicht sieht, wie sich die beiden Gottesdienstformen gegenseitig befruchten sollen. Denn das scheint doch der Wunsch des Papstes in seinem Begleitbrief zum *Motu proprio* zu sein! Barth weist jedoch darauf hin, daß man sich die Worte des Papstes genauer

21 La Croix vom 30. Mai 1969.

22 Otto H. Pesch: Das Zweite Vatikanische Konzil. Würzburg 1993 S. 130

23 30 Tage: Juli / Aug. 1991 S. 17

24 Alfons Card. Stickler: The Attractiveness of the Tridentine Mass. The Latin Mass. Summer 1995, 12; 16

25 *Osservatore Romano* vom 19. 3. 1965. Zwei Jahre später meldete dieselbe Zeitung, die Liturgiereform sei »einen beträchtlichen Schritt im Sinn der Ökumene weitergekommen und habe sich den liturgischen Formen der lutheranischen Kirche angenähert«. (OR vom 13.10. 1967.

26 Le Figaro vom 5. April 1999 S. 2. Vgl. Barth a.a.O. S. 97

anschauen muß. Denn er sagt zwar: »Das alte Meßbuch kann und soll neue Heilige und einige der neuen Präfationen aufnehmen«. Dem umgekehrten Weg wird aber offensichtlich wesentlich mehr zugetraut: »In der Feier der Messe nach dem Missale Pauls VI. kann stärker, als bisher weithin der Fall ist, jene Sakralität erscheinen, die viele Menschen zum alten Usus hinzieht«. Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch der Brief, den der jetzige Papst am 23. Juni 2003 an Barth gerichtet hat:

»Ich glaube aber, daß auf Dauer die römische Kirche doch wieder einen einzigen römischen Ritus haben muß; die Existenz von zwei offiziellen Riten ist in der Praxis für die Bischöfe und Priester nur schwer zu ›verwalten‹. Der römische Ritus der Zukunft sollte ein einziger Ritus sein, auf Latein oder in der Landessprache gefeiert, aber vollständig in der Tradition des überlieferten Ritus stehend; er könnte einige neue Elemente aufnehmen, die sich bewährt haben, wie neue Feste, einige neue Präfationen in der Messe, eine erweiterte Leseordnung – mehr Auswahl als früher, aber nicht zu viel – eine ›Oratio fidelium‹, d.h. eine festgelegte Fürbitt - Litanei nach dem Oremus vor der Opferung, wo sie früher ihren Platz hatte.«

»Wenn«, so der Verf., »eine solche ›Reform der Reform‹ nicht oder nur unwesentlich über die skizzierten Vorschläge hinausginge, könnte man als traditionstreuer Katholik hiermit sicher gut leben! Die lateinische Sprache sollte man aber wenigstens für die Hochämter völlig unangetastet lassen, denn mit ihr ist der so herrliche Gregorianische Choral aufs engste und untrennbar verbunden.«<sup>27</sup> Wir teilen den wenn auch sehr vorsichtigen Optimismus, der aus diesen Zeilen spricht, nicht. Denn es braucht wenig Phantasie, sich vorzustellen, wie eine solche »Reform der Reform« angesichts des Heeres von »Liturgiewissenschaftlern« und der Begeisterung unserer Oberhirten über die neue »Eucharistiefeyer« aussehen wird und wie selbst der kleinste Versuch, die tridentinische Messe zu »erweitern« und zu »bereichern«, zu einer Lawine von Änderungen führen wird! Und Barth selber relativiert seinen Optimismus mit der naheliegenden Frage, ob »der Papst in der ihm noch verbleibenden Zeit seines Pontifikates die Kraft aufbringt, das durchzusetzen,« was er ihm geschrieben hat.<sup>28</sup>

### *Öffnung und Euphorie*

Besonders interessant erschienen uns die Passagen, in denen sich der Verfasser mit »Gaudium et spes« auseinandersetzt. Das ist kein Wunder, da wir uns eingehend mit der »Dialektik des Fortschritts« befaßt haben, die unser Doktorvater Adorno entwi-

---

27 A.a.O. S.102

28 A.a.O. S. 101



kelte. Wie wir häufig feststellen konnten, hat das Wort »Dialektik« allerdings bei vielen traditionstreuen Katholiken einen schlimmen Klang und erinnert sie keineswegs nur an Hegel, sondern sogleich an Marx, ja an Lenin! Zuzugeben ist, daß sie bei diesen Denkern zu einer Weltformel, ja zum Grundgesetz aller Geschichte erhöht worden ist. Auf der anderen Seite ist aber gerade *diese* Denkform geeignet, ja unentbehrlich, die Irrtümer der Neuzeit, der Moderne und auch des theologischen Progressismus zu begreifen, die regelmäßig darin bestehen, daß man zwangsläufig das Gegenteil von dem erreicht, was beabsichtigt wurde. Das gilt auch und nicht zuletzt vom Fortschrittsglauben der Moderne, der zu einem beispiellosen Meer von Blut und Tränen und in unserem Bereich zum Zusammenbruch des kirchlichen Lebens geführt hat. Es gilt aber auch von den Widersprüchen der heutigen »affluent society«, deren Entfaltung wir nicht den Linken überlassen sollten, weil sie vielmehr durchaus zur Bereicherung der katholischen Soziallehre dienen könnte! Sie bestehen u.a. darin, daß wir Vollbeschäftigung und Wohlstand in unserer vollautomatisierten Zeit nur durch die Erfindung immer neuer und immer mehr synthetischer Bedürfnisse aufrecht erhalten können: ein Teufelskreis, den wir Konservative noch längst nicht hinreichend reflektiert haben und zu dem erkennbar keine Alternative sichtbar ist <sup>29</sup> Die Beschäftigung mit diesen Themen ist zwar nicht die Aufgabe dieses Artikels und auch nicht das Thema des Werkes von H.-L. Barth. Auf der anderen Seite aber ist es schon bemerkenswert, wie unermesslich sich der naive Optimismus von »Gaudium et spes« von der vernichtenden Kritik des Fortschrittsglaubens der Aufklärung abhebt, den die »Frankfurter Schule« auch in deutlicher Abgrenzung von Karl Marx geleistet hat und die meinen Lehrer Adorno noch kurz vor seinem Tode im Jahre 1969 zu der inzwischen häufig zitierten Bemerkung veranlaßt hat: »während ›wir‹ (!) den Fortschrittsglauben in dieser Form längst abgelegt haben, habt Ihr Katholiken ihn nunmehr mit der bei Euch üblichen Zeitverzögerung entdeckt!«

Dabei kann es uns hier nicht darum gehen, Auffassungen einer bestimmten Philosophie gegen die Kirche auszuspielen. Auf der anderen Seite zeigt sich nirgends so deutlich das unreflektierte Bemühen, die eigenen Fenster weit für unsere heutige Zeit und eine Welt zu öffnen, deren Genesis auf ganz anderen, ja von denen der katholischen Kirche himmelweit verschiedenen Voraussetzungen beruht wie in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«. <sup>30</sup> In diesem Sinne weist Barth auf die Kritik hin, die auch

29 Vgl. dazu u.a. unsere Ausführungen: Kulturrevolution und Kirchenkrise. In *Una Voce* Korrespondenz Sept./Okt. 1996 sowie: Niemand kann zwei Herren dienen – die Sprengkraft der Öffnung zur Welt. In: *UVK* Jan./Febr. 2004 und T. W. Adorno: ›Fortschritt‹. In: *Stichworte. Kritische Modelle* 2 (ed. suhrkamp 347) 3. Aufl. Frankfurt am Main 1970

30 Allenthalben fanden aus Anlaß des 50. jährigen Konzilsjubiläums Veranstaltungen wie die im Maintaunus- Kreis unter dem Motto: »Macht die Fenster weit auf« statt, die zeigen, daß unsere fortschrittsbegeisterten Wortführer aus dem Zusammenbruch des kirchlichen Lebens entweder nichts gelernt oder aus ihm die falschen Konsequenzen gezogen haben.



Kardinal Ratzinger in seiner »Theologischen Prinzipienlehre« an der Aufnahme von »Gaudium et spes« geübt hat und an den Reaktionen ultraprogressiver Kreise, die diese Pastoralkonstitution auslöste. Andere Kirchenfürsten wurden deutlicher. Zu erinnern ist hier an den prononcierten, ungemein mutigen, wenn auch erfolglosen Widerstand des Berliner Bischofs Alfred Bengsch, der später auch die wenig rühmliche Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Enzyklika »Humanae vitae« bekämpfte. Bekanntlich hat der ehemalige Generalvikar des Ostteiles des Bistums Berlin, Prälat Theodor Schmitz der Öffentlichkeit jenes fulminante Schreiben des Bischofs an Papst Paul VI. zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« zugänglich gemacht, in dem man die erstaunlich offenen, ja großartigen vom katholischen Geist des Absenders zeugenden Sätze liest, die wir hier mit Barth wegen ihrer Treffschärfe im Hinblick auf »Gaudium et spes« und auf die euphorische Weltfreudigkeit zitieren, die, wenn der Ausdruck erlaubt ist, tatsächlich als *der* »Geist des Konzils« die Versammlung beherrschte:

»Der Text strebt den Dialog der Kirche mit der Welt an und gibt offen zu erkennen, daß sie diesen Dialog mit Wohlwollen, ja sogar mit einiger Freude beginnen will. Diese Absicht aber führt – nach meinem demütigen Urteil – zu einem solchen Optimismus bei der Beurteilung der Phänomene dieser Welt, der weder durch die Erfahrung noch aus der Heiligen Schrift gerechtfertigt werden kann. Die moderne Kultur und der menschliche Fortschritt werden so positiv anerkannt, ja geradezu gerühmt, daß der Text des Eindruck eines gewissen Säkularismus erweckt. Es fehlt nämlich – und das beweist auf der anderen Seite diese gefährliche Tendenz – die Theologie des Kreuzes und jene wesentliche Forderung des Herrn an die Jünger, sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen. .... Gelegentlich scheinen die Aussagen fast wörtlich identisch zu sein mit den Phrasen kommunistischer Propaganda, in unseren Gegenden auch von den sogenannten »progressiven Christen« immer von neuem wiederholt.«<sup>31</sup> Und vom protestantischen Konzilsbeobachter Oscar Cullmann mußten wir uns im Hinblick auf jene Texte sagen lassen: »Das zum Glauben nun einmal gehörende Ärgernis (Skandalon) darf nicht entfernt werden, nur damit man von der Welt verstanden werde. Freilich sollen wir uns ganz und gar zur Welt hinwenden, auf sie eingehen, mit ihr zusammenarbeiten, aber ohne in ihr aufzugehen und ohne die prophetische Rolle der Kirche zu vergessen. Die Gefahr dessen, was der französische Jurist Ellul in seinem an Protestanten gerichteten Buch als »Fausse présence au monde« (falsche Verbindung mit der Welt) bezeichnet, ist doch nicht ganz vermieden, und hier liegt die Gefahr des »um jeden Preis nur Modernseinwollens«, in die auch wir Protestanten oft verfallen.«<sup>32</sup>

---

31 Vgl. Barth a.a.O. S. 126

32 A.a.O. S. 127

*Keine Rückkehr der getrennten Brüder*

Eines der erregendsten Kapitel des Buches ist dem Ökumenismus gewidmet und hier ist der Verfasser besonders in seinem Element: hat er doch in zahlreichen Abhandlungen und Artikeln immer wieder aufgewiesen, daß die von Christus gewünschte Einheit nach dem Zeugnis der ganzen kirchlichen Lehrtradition längst vorhanden ist, nämlich in der katholischen Kirche. Wir halten diese Ausführungen nicht nur wegen der schleichenden Protestantisierung des katholischen Lebens für besonders wichtig. Vielmehr ist es von beispielloser Ironie, ja man könnte es geradezu als einen Treppenwitz der Kirchen-, ja der Weltgeschichte bezeichnen, wenn die Lage nicht so ernst wäre, daß sich unsere kirchlichen Wortführer in einer der größten Krise dieser Kirche immer wieder mit dem Protestantismus zu arrangieren suchen, ja sich ihm oft geradezu an den Hals werfen, obwohl dieser doch schon längst nicht mehr ist als ein tönerner Koloß, der als solcher nur allzu leicht alle, die ihn zu umarmen suchen, mit sich in den Abgrund reißt.<sup>33</sup>

Barth macht darauf aufmerksam, daß auch noch Johannes XIII., also der Papst der die Parole des *Aggiornamento* aufgebracht und vor den Schwarzsehern gewarnt hat, die ja nun leider Recht behalten haben, in seiner Antrittsenzyklika »*Ad Petri Cathedram*« vom 29. Juli 1959 eine für nicht wenige heutige Katholiken unerwartete ganz klare Antwort auf die Frage nach der Einheit gibt: »Allen ist bekannt, daß der göttliche Erlöser eine Gemeinschaft gegründet hat, die eins sein soll von ihrer Entstehung bis ans Ende der Zeiten....Das Gebet Jesu Christi aber, das erhört und angenommen wurde um seines Gehorsams willen (vgl. Hebr. 5,7), dieses Gebet: ›Laßt sie alle eins sei. Wie Du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so laßt sie in uns eins sein‹ (Joh 17, 21), gibt Uns Hoffnung und bestärkt Uns in der trostreichen Erwartung, daß schließlich alle Schafe, die nicht aus diesem Schafstall sind, sich danach sehnen, in ihn zurückzukehren. ...Wenn nun diese Einheit den anderen christlichen Gemeinschaften fehlt, so fehlt sie doch gewiß nicht der katholischen Kirche, wie jeder aufmerksame Beobachter feststellen kann...« Das sind in der Tat »beeindruckende Worte eines wahrhaft ›katholischen Ökumenismus«, der heute ganz zu Unrecht, sogar von höchsten vatikanischen Stellen (!) als ›Rückkehr-Ökumene‹ weitgehend übel beleumdet ist – Worte, die man leider mittlerweile seit Jahrzehnten in der heiligen Kirche so nicht mehr vernommen hat.«<sup>34</sup>

Übrigens hätte ein Konzil, das unter Pius XII. einberufen worden wäre, genau die genuin und einzig katholische Tendenz verfolgt, die getrennten Christen zur Rückkehr in die Kirche aufzufordern. Barth macht auf die »*Declaratio authentica*« aufmerksam,

33 Vgl. dazu unsere Ausführungen: Der tönerner Koloß. In: Walter Hoeres: Zwischen Diagnose und Therapie (Respondeo 14) Siegburg 2001 S. 166 ff.

34 A.a.O. S. 278

die von dem Jesuiten P. Charles vorbereitet worden war und mit der das ins Auge gefaßte Konzil seinen Anfang nehmen sollte und er zitiert in diesem Zusammenhang den Theologen Giovanni Turbanti, einen durchaus dem modernen Geist verbundenen und daher unverdächtigen Zeugen, der zu dieser »Declaratio« bemerkt: »sie deutete schließlich ihre (der Kirche) missionarische Pflicht an und lud die getrennten Brüder ein, zur Einheit des einen Schafstalls unter dem einen Hirten zurückzukehren.«<sup>35</sup> Wenn auch nicht unter Verwendung dieses Begriffes so hat sich doch auch der damalige Theologieprofessor Ratzinger klar für eine Rückkehr- Ökumene ausgesprochen, beispielsweise in einer Ansprache vor einem Kreis katholischer Jugendlicher im Jahre 1961, die jetzt wieder in seinen Gesammelten Werken abgedruckt ist:

»Die Einheit der Christen kann demnach nicht zustande kommen durch eine Addition, nicht durch einen mehr oder minder guten Kompromiß, in dem man aushandelt, was nun wahr sein soll oder nicht, sie kann nur zustande kommen dadurch, daß wir Menschen den leibhaftigen Gott so annehmen, wie er ist, in seiner wirklichen, wenn auch unbequemen Gestalt: der katholischen Kirche. Einheit der Kirche erfordert Vereinigung in der katholischen Fülle, die unter den Nachfolgern des hl. Petrus gewährleistet wird.«<sup>36</sup>

Unser Autor macht freilich darauf aufmerksam, daß es leider auch andere Äußerungen des jetzigen Papstes gibt, z. B. die folgende vom Jahre 1964 in seinem Buch: »Das Konzil auf dem Weg – Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode«, wo es einigermaßen kryptisch heißt: »An die Stelle der Konversion, die für den einzelnen, den sein Gewissen so weist, durchaus ihren Sinn behält, wird grundsätzlich die Idee der Einheit der Kirchen treten, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden.«<sup>37</sup> Auf diese Stelle macht Wolfgang Schüler aufmerksam und kommentiert mit Recht die Aussage von der Konversion, »die für den einzelnen ihren Sinn behält« mit den Worten: »als wäre die Konversion keine objektive Notwendigkeit.«<sup>38</sup> Nirgends zeigt sich so deutlich die Ambivalenz des Konzils, das neben der Idee der Öffnung für die Welt von der des Ökumenismus durchdrungen war, wie in dieser widerspruchsvollen Haltung zu den protestantischen Gemeinschaften. Auf der einen Seite hebt das kirchliche Lehramt nach den Konzil in einer Zeit überbordenden Ökumenismus hervor, daß ihnen der Status von »Kirchen« nicht zuerkannt werden könne, auf der anderen Seite wird aber peinlich

---

35 Giovanni Turbanti: *Un concilio per il mondo moderno*. Bologna 2000, S. 9 f. Vgl. Barth a.a.O. S. 279

36 Joseph Ratzinger: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, 2. Freiburg 2010 S.816-828, Zitat 823

37 Joseph Ratzinger: *Das Konzil auf dem Weg – Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*. Köln 1964 S. 66

38 Wolfgang Schüler: *Pfarrer Hans Milch. Eine große Stimme des Glaubens. Mit einer Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil*. Hattersheim 2005 Bd. 1 S. 508. Vgl. unsere Besprechung dieses großartigen Werkes in: *Una Voce Korrespondenz* Nov. /Dez. 2005

der Begriff der »Rückkehr« zur einen, wahren katholischen Kirche vermieden und ganz allgemein der unsägliche Begriff der »versöhnten Verschiedenheit« strapaziert.

*Perle unter den Bilanzen*

Wie wir einleitend schon bemerkten, liegt der vorzügliche Wert des Buches darin, daß es noch schärfer als die beiden anderen ausgezeichneten Würdigungen des Konzils<sup>39</sup> die entscheidende Frage hervorhebt, auf die alles ankommt. Kann man das Konzil als organische Weiterführung der Tradition im Sinne des selber überlieferten Begriffs einer ungebrochenen Überlieferung bezeichnen oder muß man hier tatsächlich in mehrfacher Hinsicht von gravierenden Brüchen sprechen, die eine gutgemeinte Hermeneutik der Kontinuität illusorisch machen. Solange diese Frage nicht ehrlich beantwortet wird und die Wunden, welche diese Brüche dem mystischen Leib Christi geschlagen haben, nicht geheilt werden, kann es keine Ruhe geben. Und am Anfang des Jahres des Glaubens, das nunmehr ausgerufen wird, wirft das umfangreiche Werk von Barth auch erneut die Frage auf, was wir denn glauben sollen, wo von unseren berufenen Lehrern und Verkündern selbst die elementarsten Glaubenswahrheiten zur Disposition gestellt werden.<sup>40</sup>

---

39 Brunero Gherardini: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs. Mühlheim /Mosel 2010; Robert de Mattei: Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte. Edition Kirchliche Umschau 2011

40 Das macht der Verf. besonders an den Wahrheiten der Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen deutlich. Vgl. dazu auch unsere Analysen in: Der Aufstand gegen die Ewigkeit. Kirche zwischen Tradition und Selbstzerstörung. Stein am Rhein. 2. Aufl. 1987 sowie: »Angepaßte Eschatologie«. In: Walter Hoeres: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) S. 13

## Die Verwendung der Vulgata und der alten lateinischen Psalter

Fœderatio Internationalis Una Voce (FIUV)

1. Ein Unterschied zwischen den beiden Formen des römischen Ritus, der zugleich tief verwurzelt und komplex ist, besteht darin, dass in der außerordentlichen Form die alte Vulgata-Übersetzung der Bibel – die mit St. Hieronymus verbunden ist – mit gewissen Adaptionen im Lektionar sowie der römische bzw. der gallikanische Psalter im Proprium Verwendung finden. Während das Graduale Romanum von 1974 die alten Texte für die Choräle gebraucht, basiert die ordentliche Form ansonsten auf einer vollkommen neuen lateinischen Übersetzung, der *Nova Vulgata Editio* (auch Neovulgata genannt). Es ist der Zweck dieses Papiers zu erklären, worin der Wert der Texte besteht, wie sie im Missale von 1962 zu finden sind, und in welchem Ausmaß eine Reform angemessen ist.

### *Christlicher und klassischer lateinischer Stil*

2. Obwohl sich dieses Papier nicht in erster Linie mit dem Offizium beschäftigt, ist die Revision der Hymnen im Offizium unter Papst Urban VIII. beachtenswert. Die Versionen, die 1629 publiziert wurden, sollten dem lateinischen Stil des augusteischen Zeitalters entsprechen. Die überarbeiteten Hymnen gelten im Allgemeinen als schwieriger zu singen, und auch aus diesem Grund haben die Dominikaner, Benediktiner, Zisterzienser, Beschuhten Karmeliten und Kartäuser sie nie übernommen.

3. Der Pianische Psalter (und ebenso die im Offizium gebräuchlichen Cantica, die zur selben Zeit überarbeitet worden waren), erstellt unter der Aufsicht von Pater Augustin Bea SJ (später Kardinal) und autorisiert im Jahre 1945, waren ebenfalls dem augusteischen Stil nachempfunden. Dieser Psalter war als eine Möglichkeit für das Offizium erlaubt, und wurde für die Komposition von Proprien neuer oder überarbeiteter Feste nach 1945 verwendet.

4. Entgegen der Tendenz, Texte in klassischem Latein zu verfassen, hat das christliche Latein jedoch seinen eigenen Wert. Die große niederländische Altphilologin Christine Mohrmann stellte fest, dass in den alten lateinischen Übersetzungen der Bibel das lateinische Vokabular mit heidnischen Assoziationen durch archaische, fremde oder neue Begriffe ersetzt wurde. Übersetzungen mit großer Wiedergabetreue führten zur Einbin-

derung griechischer oder semitischer Ausdrucksweisen, Syntax und sogar grammatischer Elemente. Das Ergebnis war eine lateinische Sprachebene mit starker Identität, die sofort als christlich erkannt werden konnte, eng verbunden mit der Bibel und angemessen für die Liturgie war – in gewisser Weise erinnernd an die Anweisungen der Instruktion *Liturgiam authenticam*. Besonders erwähnenswert ist die Tatsache, dass die lateinischen Psalter, welche aus dieser Tradition hervorgingen, die rhythmische Konstruktion hebräischer Poetik imitierten und für den Gesang gut geeignet sind.

5. Der Wert des christlichen Lateins wurde deutlich verteidigt in der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*. Zu Hymnen heißt es dort schlicht:

Die Hymnen sollen, soweit es angezeigt erscheint, in ihrer alten Gestalt wiederhergestellt werden.

Hinsichtlich des Psalters heißt es in der Konstitution, bei einer Revision desselben solle

der Eigenart des christlichen Lateins, der Verwendung in der Liturgie, und zwar auch beim Gesang, und der gesamten Tradition der lateinischen Kirche Rechnung getragen werden.

### Die Septuaginta und die Tradition der Interpretation

6. Während das Alte Testament der Neovulgata auf dem hebräischen masoretischen Text basiert, haben die Vulgata und die alten lateinischen Psalter die Übersetzung des alten Testaments, wie sie sich in der griechischen Septuaginta findet, als Grundlage. Die Instruktion *Varietates legitimæ* (1994) beschreibt die Septuaginta als »eine Bereicherung der Schrift [...] unter göttlicher Inspiration« – ein Urteil, das den Konsens der Väter widerspiegelt. Die Septuaginta reflektiert sowohl eine ältere Tradition hebräischer Manuskripte als auch ein weiter entwickeltes theologisches Verständnis, als es die hebräischen Versionen tun, die uns heute zur Verfügung stehen. Es ist zu bemerken, dass die Septuaginta im Neuen Testament verwendet wird – manchmal gerade wegen der Unterschiede zum Hebräischen. Es war die Septuaginta, welche die Grundlage für Kommentare und Auslegungen der Heiligen Schrift durch die griechischen Kirchenväter bildete, und indem die lateinischen Kirchenväter und Kirchenlehrer lateinische Übersetzungen gebrauchten, welche auf der Septuaginta basierten, konnten sie in Kontinuität zu ihr arbeiten.

7. Zusammengefasst bildet das Verständnis des Alten Testaments der Übersetzer der Septuaginta einen entscheidenden Baustein in einer Tradition der Interpretation, die von den Autoren des Neuen Testaments sowie den Vätern, Lehren und Wissenschaftlern der Kirche bis heute angenommen und vertieft worden ist. Es ist diese Tradition der Interpretation, welche sich im liturgischen Gebrauch des Alten Testaments, speziell der Psalmen, in der alten lateinischen Tradition widerspiegelt.

8. Auf die Bedeutung der »gesamten Tradition der lateinischen Kirche« wird Bezug genommen in der oben zitierten Passage von *Sacrosanctum Concilium*. Ausdrücklich bestätigt wird sie in *Liturgiam authenticam*:

Man soll sich darum bemühen, dass die Übersetzungen demjenigen Verständnis biblischer Schriftstellen angeglichen werden, welches durch den liturgischen Gebrauch und durch die Tradition der Kirchenväter überliefert ist, besonders wenn es sich um Texte von großer Bedeutung handelt, wie die Psalmen und die Lesungen zu besonderen Feiern des Kirchenjahres. In diesen Fällen muss man äußerst gewissenhaft dafür sorgen, dass die Übersetzung den überlieferten christologischen, typologischen oder geistlichen Sinn wiedergibt sowie die Einheit und den Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten verdeutlicht.

9. Die Erneuerung der alten liturgischen Texte durch Papst Pius V., Papst Clemens VIII. und Papst Pius X. demonstriert einen tiefen Respekt für die authentischen und alten Texte und stellt die Frage – in Verbindung mit jener der Tradition der Interpretation – nach der Kontinuität des Gottesdienstes. Wenn wir die *ipsissima verba* zahlloser Generationen unserer katholischen Vorgänger verwenden, antworten wir auf dieselben liturgischen Ereignisse, indem wir dieselben Texte reflektieren. Papst Benedikt XVI. drückte es so aus:

Der diachronische Aspekt, das Gebet mit den Vätern und den Aposteln, ist Teil dessen, was wir mit Ritus meinen. [...] Riten sind [...] Formen der apostolischen Tradition und ihrer Entfaltung an den großen Stellen der Tradition. [...] Wegen des historischen Charakters von Gottes Handeln, wurde die »Göttliche Liturgie« [...], in gewisser Weise ähnlich der Bibel, von Menschen mit ihren Fähigkeiten geformt. [...] Die Autorität der Liturgie kann sicherlich mit jener der großen Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche verglichen werden.

10. Obwohl man bei der Erstellung des pianischen Psalters wie auch der Neovulgata Genauigkeit im Sinn hatte, reflektieren sie unvermeidlich den wissenschaftlichen Konsens ihrer Zeit. Im Allgemeinen gab es tiefe Veränderungen in der Bibelwissenschaft, seit diese Übersetzungen ausgearbeitet wurden. Die Schwierigkeit, einen definitiven Ori-

ginaltext festzustellen, wird mehr und mehr anerkannt. Viele der simplen Faustregeln, welche die Wissenschaftler einst leiteten, sind in Frage gestellt. Tatsächlich basieren alle Übersetzungen auf wissenschaftlichen Urteilen, denen Änderungen vorbehalten sind angesichts der Ansammlung von Hinweisen und sich verändernder wissenschaftlicher Moden. Die Notwendigkeit einer beständigen biblischen Grundlage für die Liturgie bedeutet, dass wir akzeptieren müssen, dass unsere liturgischen Texte nicht immer in Übereinstimmung mit dem neuesten wissenschaftlichen Konsens sein werden.

11. In diesem Zusammenhang wurde von Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Divino afflante Spiritu* eine wichtige Unterscheidung getroffen:

Diese überragende Autorität der Vulgata, ihre sogenannte Authentizität, ist also vom Konzil nicht in erster Linie aus kritischen Gründen behauptet worden, sondern wegen der rechtmäßigen, viele Jahrhunderte dauernde Verwendung in den Kirchen. Diese Verwendung beweist, wie die Kirche sie verstanden hat und versteht, in Glaubens- und Sittenfragen frei ist von jedem Irrtum, so dass sie, wie die Kirche selbst bezeugt und bestätigt, in Disputationen, Vorlesungen und Predigten sicher und ohne Gefahr eines Irrtums verwendet werden kann. Diese Authentizität ist also nicht in erster Linie eine kritische, sondern vielmehr eine juridische zu nennen.

Der Gebrauch der Vulgata verpflichtet die Kirche nicht auf die Behauptung, dass es sich um die genaueste Übersetzung des inspirierten hebräischen Textes handelt. Stattdessen reflektiert der Gebrauch die der Kirche eigene Interpretation des Textes und garantiert, keine moralischen oder lehrmäßigen Fehler in den Text einzufügen.

### Schlussfolgerung

12. Die alten Texte, die in der liturgischen Tradition der Kirche Verwendung finden, sind ein Schatz. Sie repräsentieren eine große Errungenschaft christlicher Wissenschaft und sind der Gipfel der Entwicklung eines christlichen Stils, der von immenser Bedeutung in der christlichen Kultur ist. Desweiteren können wir durch ihren Gebrauch in der heutigen Zeit dieselben Worte vieler unserer Vorfäter im Glauben verwenden. Wir können, was am allerwichtigsten ist, den homiletischen, exegetischen und liturgischen Nutzen, den sie hatten, schätzen. Der Wert diachronischer Kontinuität, welcher dadurch repräsentiert wird, wurde betont von *Sacrosanctum Concilium*, *Liturgiam authenticam* und Papst Benedikt XVI. Es folgt, dass die Verwendung der Vulgata und der alten Psalter in der außerordentlichen Form beibehalten werden soll. Alle neuen Proprien sollen von diesen Versionen Gebrauch machen.



13. Die Gegenwart von Elementen des psalmischen Psalters im Missale von 1962 stört eindeutig die »Beständigkeit« des Psalters im Missale, dem von *Liturgiam authenticam* gewünschten »grundlegende[n] Gebetbuch des christlichen Volkes«. Die Instruktion *Il Padre, incomprendibile* (1996) an die östlichen Kirchen drückt diese Thematik deutlich aus:

Die erste Notwendigkeit jeder östlichen liturgischen Erneuerung, wie es auch für liturgische Reformen im Westen der Fall ist, besteht in der Wiederentdeckung der vollen Treue zu ihren eigenen liturgischen Traditionen, indem man aus ihren Reichtümern schöpft und das eliminiert, was ihre Originalität verändert hat.

Im Licht des Urteils von Sacrosanctum Concilium scheint es keinen Zweifel daran zu geben, dass es sich beim psalmischen Psalter bzw. den psalmischen Cantica sowie den von Papst Urban VIII. überarbeiteten Hymnen des Offiziums um einen »nicht-organischen Eingriff« (um eine andere Einschätzung aus *Il Padre, incomprendibile* zu zitieren) handelt in die durch das Missale von 1962 und die damit verbundenen Bücher repräsentierten liturgischen Tradition. Alles in allem sollten sie daher idealerweise durch die entsprechenden Passagen des gallikanischen Psalters, die Cantica aus der Vulgata und die echten mittelalterlichen Hymnen des Offiziums ersetzt werden.

Aus dem Englischen dankenswerterweise übersetzt von *Martin Bürger*.



## Naturrecht oder Menschenrechte?

Von Jakob Cornides, Brüssel

### 1. Einleitung

Im Jahr 2006 hat die internationale Zeitschrift *Communio* einen Aufsatz von Karl Graf Ballestrem<sup>1</sup> veröffentlicht, der sich mit den Menschenrechten aus katholischer Sicht auseinandersetzt. Mit dem vorliegenden Beitrag möchte ich an die Gedanken dieses hochgeschätzten Gelehrten, dem ich bis zu seinem plötzlichen Tod im Mai 2007 in enger Freundschaft verbunden war, anknüpfen und sie weiterführen.

Ballestrem hat in seinem Aufsatz auf den scheinbaren Widerspruch zwischen heutigen kirchlichen Stellungnahmen zu den Menschenrechten und verschiedenen Äußerungen des Lehramtes aus dem 18. und 19. Jahrhundert hingewiesen. Für viele Katholiken, die sich einerseits ihrem Glauben, andererseits aber auch der Demokratie und den Menschenrechten verbunden fühlen, ist es überaus schmerzlich, dass die katholische Kirche in jenen vergangenen Jahrhunderten eher als Gegner denn als Förderer dieser heute so selbstverständlichen Werte in Erscheinung getreten zu sein scheint. War dies nur ein kulturelles Missverständnis? Ballestrem dürfte es so gesehen haben:

*»Dass die christlichen Kirchen, besonders die katholische Kirche, die modernen Menschenrechte lange Zeit mit Skepsis betrachteten, erklärt sich nicht nur aus den Erfahrungen mit der Französischen Revolution, sondern auch aus dem Entstehungskontext der Erklärungen von 1776 und 1789. Zu diesem Kontext gehört die Philosophie der Aufklärung, die zum großen Teil entschieden antichristlich war. Zum Umdenken der Kirche trug eine ganze Reihe verschiedener Faktoren bei, zum einen die Erfahrung der Kirchenverfolgung unter Nationalsozialismus und Kommunismus, zum anderen aber auch positive Erfahrungen, wie die von Jacques Maritain, der in Nordamerika eine ›christliche Demokratie‹ kennenlernte und an der Vorbereitung der AEMR<sup>2</sup> beteiligt war. Dieses Umdenken war aber kein einfaches Umschwenken, sondern eine Besinnung auf die eigene Lehre und Tradition, die im Lichte moderner Erfahrungen neu gedeutet werden konnte. Wir haben es also nicht mit einer einfachen Übernahme der Idee allgemeiner Menschenrechte durch die Kirche zu tun, sondern mit ihrer christlichen Deutung und Begründung.«*

1 Karl Graf Ballestrem, *Katholische Kirche und Menschenrechte*, Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, März/April 2006, S. 180ff.

2 AEMR: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Die Menschenrechte entsprechen demnach der eigenen Lehre und Tradition der Kirche, die aber einer neuen Deutung unterzogen werden musste (- bedeutet dies, dass Lehre und Tradition vorher falsch gedeutet worden waren?). Nunmehr ist dieser Schritt vollzogen, und die Kirche kann, nachdem sie gewissermaßen alles das, was Aufklärung und Revolution an Neuem brachten, geprüft und das Gute behalten hat<sup>3</sup>, an vorderster Stelle für die Menschenrechte streiten.

Ist also der Konflikt ein für allemal gelöst? Wird die Kirche nach ihrem ›Umdenken‹ fürderhin getreulich auf dem Pfad der Tugend und der Menschenrechte wandeln? Oder haben sich nicht gerade in letzter Zeit einige Widersprüche aufgetan, die uns dazu zwingen, die Frage nach der Vereinbarkeit der Menschenrechte (bzw. dessen, was heute unter diesem Begriff verstanden wird) mit dem christlichen Weltbild von neuem zu stellen?

Diesen Fragen will ich im vorliegenden Aufsatz nachgehen.

## *2. Kirche und Menschenrechte heute: Zwischen Selbstanklage und Vereinnahmung*

Das Verhältnis zwischen Kirche und Menschenrechten ist zweifellos auch heute noch von einer gewissen Ambivalenz geprägt. Einerseits ist festzustellen, dass ›die Menschenrechte‹ heute auch von katholischen Funktionsträgern gelobt, für verbindlich erklärt, und zur Begründung eigener Standpunkte herangezogen werden. Beispielsweise wird unter Hinweis auf ›die Menschenrechte‹ die Restitution oder der Neubau christlicher Kirchen in der Türkei, der Schutz christlicher Minderheiten im Irak, oder die Erteilung von Religionsunterricht an deutschen Schulen gefordert; auch die kirchliche Sozialarbeit und Entwicklungshilfe wird heutzutage, wie es scheint, oft eher im Namen der Menschenrechte als im Namen des Evangeliums geleistet. Andererseits wird, wie nicht zuletzt der Beitrag Ballestrens zeigt, das scheinbare ›historische Versagen‹ in der Auseinandersetzung mit einer neuen, menschenfreundlichen Idee, die sich obendrein als politisch wirkmächtig erwiesen hat und die heute niemand mehr ernsthaft in Frage stellt, in einer Kirche, die sich zur Welt hin öffnen will, von vielen als peinlich empfunden. Soll man die historischen Tatsachen leugnen, oder sich für sie entschuldigen? Bereits vor dem großen Schuldbekennnis, mit dem Papst Johannes Paul II. im Jubiläumsjahr 2000 ›das Gedächtnis der Kirche reinigen wollte‹, haben sich Zerknirschung und Selbstkritik (oder besser gesagt: das Fremdschämen für vergangene Generationen) schon längst als Stilmittel der kirchlichen Kommunikation etabliert: in der Vergangenheit, so heißt es, sind viele Fehler geschehen, aber in Zukunft soll alles besser werden. Aus der Fülle einschlägiger Stellungnahmen greife ich ganz willkürlich zwei heraus,

3 Vgl. 1 Thess 5,21

die, obzwar sie nicht von sehr maßgeblicher Stelle stammen, für diese neue Tendenz beispielhaft sind:

*»Betroffen erinnert man sich als Katholik daran, daß die katholische Kirche im 18. und 19. Jahrhundert die Idee der Menschenrechte - ungeachtet ihrer zutiefst christlichen Wurzeln - als eine gefährliche Erfindung eines kirchenfeindlichen Liberalismus verworfen hat. Wie in so vielen Fragen, brachte auch in dieser Frage das II. Vatikanische Konzil einen Durchbruch zu einem neuen Denken, das sich nicht an vermeintlichen kirchlichen Interessen, sondern am Evangelium orientiert.«<sup>4</sup>*

Das Bedauern und die Scham über die Zurückweisung der Menschenrechtsidee durch die Päpste des 19. Jahrhunderts wird bemerkenswerterweise sogleich mit dem Hinweis verbunden, dass diese Idee doch eigentlich eine Frucht christlicher Moral sei bzw. dass sie nur auf der Grundlage von tief in der Gesellschaft verwurzelten christlichen Moralvorstellungen habe entwickelt werden können; man versucht also, die Idee, die die Kirche (angeblich) vor hundert Jahren noch bekämpft hat, nunmehr für sie zu vereinnahmen. Die Wende zum Besseren bleibt allerdings unvollständig, solange sie nicht auch die Kirche selbst erfasst:

*»Die katholische Kirche hat ihre historischen Fehler im Umgang mit den Menschenrechten zu untersuchen und sich dazu zu bekennen, daß sie Schuld auf sich geladen hat. Solange die Kirche aber gegenüber der Welt andere Werte vertritt, als sie selber praktiziert, wird ihr Glaubwürdigkeitsschwund sich erheblich verstärken.*

*Will die katholische Kirche (...) aus ihrer Krise herausfinden, wird sie verstärkt Menschenrechte und Menschenwürde in ihrem eigenen Wirkungsbereich wahrnehmen müssen. Dies auch als Grundlage für ihren Auftrag, sich kritisch und prophetisch in gesellschaftliche Vorgänge einzumischen. Die Achtung der Menschenrechte in der katholischen Kirche ist Voraussetzung für eine glaubwürdige Präsenz in der Welt. (...)*

*Als Zeichen seiner Anerkennung und Wertschätzung der Menschenrechte sollte der Heilige Stuhl sowohl die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als auch die Europäische Menschenrechtskonvention unterzeichnen.«<sup>5</sup>*

Solchen Aussagen scheint die Auffassung zugrunde zu liegen, dass der Grundkonsens der westlichen Gesellschaften, der in den modernen Vorstellungen von Demokratie und Menschenrechten seinen Ausdruck findet, als ein höchstes Gesetz anzusehen sei,

4 Stellungnahme des seinerzeitigen Vorsitzenden der (österreichischen) Kommission Iustitia et Pax, Weihbischof Florian Kuntner (Wien), zum 40. Jahrestag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1988)

5 Gerhard Bittner, Präsident der (österreichischen) Kommission Iustitia et Pax, am 9. Dezember 1998 zum 50. Jahrestag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

dem auch die Kirche ihre Lehre unterordnen müsse. Dementsprechend werden die Menschenrechte auch als argumentative Grundlage für innerkirchliche Reformwünsche wie den Zugang von Frauen zum Priesteramt oder die Errichtung demokratischer Strukturen in der Kirche herangezogen:

*»Die römisch-katholische Kirche ist aufgrund ihrer autoritären Herrschaftsstruktur ein Fremdkörper in der heutigen vom Gedanken der Demokratie geprägten Welt. (...) Wir fordern eine neue Kirchenordnung, die folgende Grundsätze berücksichtigt: (...) volle und gleichberechtigte Teilhabe der Frauen an allen Entscheidungsprozessen und Ämtern (...) Einführung demokratisch-rechtsstaatlicher Strukturen (...) Mitbestimmung der Gläubigen bei der Wahl und Ernennung der AmtsträgerInnen auf allen Ebenen (...) gewählte Versammlungen«<sup>6</sup>*

Das Ausbleiben solcher Reformen führt rasch zum Vorwurf, dass die Kirche heute zwar Lippenbekenntnisse zugunsten der Menschenrechte ablege, ohne aber *»an die Frage heranzugehen, wie in der Kirche selbst mit den Menschenrechten und der Umsetzung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte umgegangen wird. Ohne Zweifel hat die katholische Kirche die Menschenrechtsfrage generell erst sehr spät zu würdigen begonnen, mit der Würdigung der Menschenrechte im innerkirchlichen Bereich hat sie vielfach noch nicht einmal angefangen.«<sup>7</sup>*

Wenn solche Verdächtige bereits innerkirchlich geäußert werden, dann kann es nicht überraschen, dass die verspätete Hinwendung der Kirche zu den Menschenrechten auch außerhalb auf ein gewisses Misstrauen trifft. Als Beleg hierfür kann ein kürzlich erschienener Aufsatz in einer deutschen Fachzeitschrift dienen, dessen Autoren die rhetorische Frage stellen, ob der heutige Standpunkt der katholischen Kirche zu den Menschenrechten nicht als *»Mimese«* zu bezeichnen wäre, d.h. nicht als ernstgemeintes Engagement, sondern als Strategie zur Vermeidung öffentlicher Kritik oder ähnlicher Nachteile.

*»Mimese« ist die »Nachahmung von belebten oder unbelebten Gegenständen durch Tiere [...], die die Tiere davor schützt, als Beute erkannt oder gefressen zu werden und [die] im Unterschied zu Mimikry nicht abschreckend wirkt«. Während der Begriff »Mimese« somit eigentlich der Biologie entstammt, ist das damit beschriebene Verhalten auch in bezug auf die Gewährung von Menschenrechten nichts Ungewöhnliches: Gerade elementare Menschenrechte wie das Verbot willkürlicher Tötungen, Folter oder Sklaverei kann inzwischen kein Staat mehr mißachten, ohne wenigstens moralische Vorhaltungen fürchten zu müssen. Daher ist es üblich, daß auch die schlimmsten Menschenrechtsverletzer unter den Staaten zumindest auf dem Papier den entsprechenden Verpflichtungen*

<sup>6</sup> „Öffentliche Erklärung“ der vom 10.-12.1.1992 in Chur zusammengetretenen „Europäischen Konferenz für Menschenrechte in der Kirche“:

<sup>7</sup> Bittner, op.cit

*zustimmen und Sorge dafür tragen, daß von ihrer anderweitigen Praxis nicht allzu viel bekannt wird. Die offizielle Zustimmung zu den Menschenrechten beruhigt die Staatengemeinschaft erst einmal und nährt das Vertrauen darin, daß es auch in der Praxis zu verpflichtungskonformem Verhalten kommt. Man könnte dieses Verhalten also durchaus als ›Anpassung an die Umgebung zum Schutz vor (Freß-) Feinden‹ bezeichnen. Auch die katholische Kirche erklärt inzwischen regelmäßig ihre Verbundenheit mit den Menschenrechten.«<sup>8</sup>*

Man könnte sich an dieser Stelle fragen, ob die Bezeichnung als ›(Freß-)Feinde‹ gerade für eine Staatengemeinschaft, die sich den Menschenrechten verpflichtet weiß, wirklich angemessen ist, und ob diese Formulierung, die suggeriert, dass sich die Kirche vor den Hütern der Menschenrechte in Acht nehmen und sich ihnen anpassen muss, nicht eine tiefere Einsicht in die heutige Situation bietet, als den Autoren selbst vielleicht bewusst ist. Freilich muss all diesen Vorwürfen und Verdächtigungen an allererster Stelle entgegen gesetzt werden, dass die Kirche in Wirklichkeit nie pauschal gegen ›die Menschenrechte‹, also gegen die Idee, dass jeder Mensch angeborene und unveräußerliche Rechte besitzt, Stellung bezogen hat. Im Gegenteil: gerade die Kirche war es, die die unveräußerlichen Rechte des Menschen immer wieder gegen die Übergriffe weltlicher Machthaber verteidigt hat.<sup>9</sup> Im übrigen ist daran zu erinnern, dass der Begriff ›Menschenrechte‹, obzwar er bereits seit der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* geläufig war, bis weit in die Mitte des Zwanzigsten Jahrhunderts hinein bei weitem nicht jene Rolle spielte, die ihm heute zukommt. Letztlich wurden ›die Menschenrechte‹ erst durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR, 1948) und die sich seitdem stets vermehrende

---

8 Judith Schmidt/Niels Rochlitzer: Tradition oder Mimese? Die Katholische Kirche und die Menschenrechte, *MenschenRechtsMagazin* 1/2006, S.47ff. So treffend die Autoren die Frage formuliert haben, so unbefriedigend fällt die Antwort aus, die sie darauf geben. Am Ende steht die Schlussfolgerung, eine derartige Mimese-Strategie dürfe der Kirche nicht unterstellt werden; wie die Autoren zu diesem Ergebnis gelangt sind, bleibt allerdings unklar, da der Beitrag nur einen historischen Abriss einschlägiger lehramtlicher Stellungnahmen enthält, diese jedoch keiner kritischen Würdigung unterzieht.

9 Beispielsweise richteten \*sich solche Bemühungen gegen den (leider auch von katholischen Mächten betriebenen oder geduldeten) Sklavenhandel, der bereits von Papst Eugen IV. 1435 in seiner Bulle *Dudum nostras* verurteilt wurde; in weiterer Folge wurde dieses Verbot durch Papst Paul III. (Bulle *Veritas ipsa*, 1537), Papst Urban VIII. (Bulle *Commisum nobis*, 1639), Papst Benedikt XIV. (*Immensa pastorum*, 1741) und Papst Gregor XVI. (in seinem Apostolischen Brief *In supremo* gegen die Sklaverei in Afrika und Indien und gegen den Negerhandel 1839) bekräftigt. Man kann bedauern, dass diesem Urteil des kirchlichen Lehramts nicht sofort weltweit Folge geleistet wurde; wer den Päpsten deswegen jedoch vorwirft, dem Sklavenhandel untätig zuzusehen oder ihn gar gutzuheißen zu haben, der könnte genauso gut die heutigen Päpste für das heute verbreitete Unrecht der Abtreibung verantwortlich machen.

Zahl von regionalen und internationalen Menschenrechtskonventionen, die zur Überwachung dieser Konventionen eingerichteten Kontrollinstanzen, sowie durch einschlägige Konferenzen und die Tätigkeit verschiedener Nichtregierungsorganisationen zum Gemeinplatz. Das Kirchliche Lehramt hat sich aber seit damals immer nur positiv über ›die Menschenrechte‹ geäußert – insbesondere Papst Johannes XXIII., der in der Enzyklika *Pacem in terris* die AEMR als »Akt von höchster Bedeutung«<sup>10</sup> würdigte.

Wer nun jene Aussagen des Lehramtes, die von Karl Graf Ballestrem oder von Konrad Hilpert<sup>11</sup> als Belege für eine frühere Gegnerschaft der Kirche zu ›den Menschenrechten‹ angeführt werden, der wird feststellen, dass diese Aussagen keineswegs (pauschal) ›die Menschenrechte‹ betrafen, sondern nur einzelne Rechte oder, um bei der damaligen Terminologie zu bleiben, einzelne ›Freiheiten‹. Insbesondere betraf dies die Idee der Gewissensfreiheit, die z.B. von Papst Gregor XVI. eine »törichte und falsche Ansicht, die man besser als Wahnvorstellung bezeichnet«<sup>12</sup> genannt wurde, und die Pressefreiheit (»die von Grund auf schlechte, niemals ausreichend verurteilte, abscheuliche Freiheit der Buchdruckerkunst, alle möglichen Schriften unter das Volk zu bringen«<sup>13</sup>). Die »irriges Meinung, welche für die katholische Kirche und das Heil der Seelen im höchsten Grad zum Untergang führt, und zwar, die Gewissens- und Religionsfreiheit sei das eigene Recht eines jeden Menschen«,<sup>14</sup> wurde 1864 von Pius IX. aufs neue verurteilt, ebenso wie die drei folgenden Sätze, die in den *Syllabus errorum* aufgenommen wurden:

»15. Es steht jedem Menschen frei, diejenige Religion anzunehmen und zu bekennen, die man, vom Lichte der Vernunft geführt, für wahr erachtet.«

»16. Die Menschen können im Kult jedweder Religion den Weg zum ewigen Heil finden und das ewige Heil erlangen.«

»77. In dieser unserer Zeit ist es nicht weiter dienlich, die katholische Religion als die einzige Staatsreligion zu haben und alle übrigen Formen der Gottesverehrung auszuschließen.«

»78. Es ist daher lobenswert, wenn in gewissen katholischen Ländern den Einwanderern gesetzlich die öffentliche Ausübung ihres Kultes garantiert wird.«

Dies alles mag heutigen Lesern sehr fremd und schockierend vorkommen. Und doch zeigen gerade diese Zitate, dass der pauschale Vorwurf einer (historischen) Gegnerschaft der Kirche zur Idee der Menschenrechte nicht zutrifft. Redlicherweise müssen solche Vorwürfe auf die Frage der Pressefreiheit und der Gewissens- bzw. Religions-

10 Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in Terris* (1963), 143

11 Konrad Hilpert, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, Stimmen der Zeit 12/ 2005, S. 809-819

12 Gregor XVI., Enzyklika *Mirari vos*, 15. August 1832

13 Ibid.

14 Pius IX., Enzyklika *Quanta cura*, 8. Dezember 1864



freiheit eingeschränkt werden, wobei sogleich auch festzuhalten ist, dass diese beiden Freiheiten auch nach unserem modernen Verständnis nicht einfach unbeschränkt gelten können: die Pressefreiheit ist beispielsweise durch das gesetzliche Verbot von Verleumdung, Kreditschädigung, übler Nachrede, irreführender Werbung, etc., sowie ganz allgemein durch die zivilrechtliche Haftung für die Verbreitung von Fehlinformationen eingeschränkt; die Gewissensfreiheit steht zwar in allen Grundrechtekatalogen, doch steht es, von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>15</sup>, niemandem frei, unter Berufung auf ›Gewissensgründe‹ die Einhaltung staatlicher Gesetze zu verweigern. Für die Religionsfreiheit gilt ähnliches. Die zitierten Aussagen Gregors XVI. stehen also an sich nicht im direkten Widerspruch zur heutigen Menschenrechtsidee; die Frage ist nicht, ob den Freiheiten des Menschen Grenzen gesetzt werden müssen, sondern nur, wo diese Grenzen gezogen werden sollen.

Zu guter Letzt ist auch die Frage zu stellen, inwieweit die zitierten Aussagen überhaupt die öffentliche Ordnung, und inwieweit sie nur die Pflicht des einzelnen Christen zu einem Gott und der Kirche geschuldeten Glaubensgehorsam betreffen. Bei sorgfältiger Lektüre zeigt sich, dass die scheinbar anstoßerregenden Sätze aus dem Syllabus auch heute noch stehenbleiben können. Die Kirche hat sie nie zurückgenommen, und hatte auch keinen Grund dazu.

Zu Satz 15 ist festzustellen, dass er als juristische Aussage bereits im Zeitpunkt seiner Veröffentlichung anachronistisch gewesen wäre, weil das Recht auf freie Religionswahl bereits damals in den meisten europäischen Ländern unbestritten war. Doch es geht um eine theologische Aussage: der Glaube ist, obzwar vernunftgemäß, nicht das Produkt menschlichen Denkens und Forschens, sondern die Antwort auf die Selbstoffenbarung Gottes. Die Zurückweisung dieser Gnade wäre aber verwerflich. Der Mensch ist insofern frei, als er die *Möglichkeit* hat, nicht zu glauben; das ändert aber nichts daran, dass

---

15 Solche Ausnahmen betreffen einerseits die Wehrpflicht (wobei allerdings in einer Anzahl von Staaten das Recht, einen Wehrersatzdienst zu leisten, inzwischen überhaupt nicht mehr von der Geltendmachung wie immer gearteter Gewissensgründe abhängig gemacht wird), andererseits ethisch besonders umstrittene Handlungen wie (insbesondere) die Abtreibung. Von diesen wenigen Ausnahmen abgesehen fordert das staatliche Recht stets *unbedingten* Gehorsam. Gerade die positivrechtliche Normierung solcher »Gewissensklauseln« zeigt aber das Fehlen eines gesellschaftlichen Konsenses in wichtigen moralischen Fragen an. Die Gewissensklauseln sind dabei nicht so sehr als die notwendige Umsetzung einer grundrechtlich vorgegebenen Gewissensfreiheit zu sehen (ansonsten müsste man ja ebenso auch z.B. jedem Autolenker gestatten, so viel Alkohol und Drogen zu sich zu nehmen, bzw. so schnell zu fahren, wie er es mit seinem Gewissen vereinbaren kann...); vielmehr handelt es sich um politische Kompromisslösungen, die *nolens volens* auch gewisse Zweifel an der moralischen Richtigkeit gesetzgeberischer Entscheidungen in den Raum stellen: in der Gesetzesbestimmung, niemand dürfe zur Durchführung einer Abtreibung gezwungen werden, ist letztlich ein Werturteil über Abtreibungen enthalten.

ihn die Pflicht trifft, zu glauben.<sup>16</sup> Der Glaube ist kein bloßes intellektuelles Für-wahrhalten, sondern ein Akt des Willens.

Satz 16 ist ebenfalls kein juristischer Satz, sondern eine Verurteilung des religiösen Indifferentismus. Die Religionen sind nicht alle gleich, sondern nur eine ist (nach Ansicht Pius IX.) wahr, alle anderen falsch. Und wenn viele Zeitgenossen solchen ›Wahrheitsansprüchen‹ kritisch gegenüberstehen, so sollten sie bedenken, was für eine seltsame Religion es wäre, die ihre eigene Lehre nicht für wahr hielte. Der Wahrheitsanspruch ist das Merkmal *jeder* Religion; wer Wahrheitsansprüche grundsätzlich ablehnt ist in Wirklichkeit nicht für, sondern gegen die Religionsfreiheit.

Unbestrittenermaßen enthält jedoch der dritte der hier wiedergegebenen Sätze aus dem Syllabus, nämlich Satz 77, eine politische Aussage: eine Rolle der katholischen Religion als Staatsreligion ist erstrebenswert; deshalb müssen katholische Politiker und Wähler danach streben, dass diese Rolle anerkannt oder (wo sie schon besteht) beibehalten werde.<sup>17</sup>

Ein Widerspruch zu heutigen Menschenrechten ergibt sich aus alledem noch nicht, oder wenigstens nicht notwendigerweise, denn Religionsfreiheit und das Bestehen einer Staatsreligion sind keine logischen Gegensätze. Es bleibt letztlich nur Satz 78, der es verurteilt, dass Staaten anderen als der katholischen Religion im öffentlichen Bereich auch nur die Kultusfreiheit einräumen. Dieser Satz steht tatsächlich nicht nur zum heute vorherrschenden Menschenrechtsverständnis in einem nicht auflösbaren Widerspruch, sondern scheint auch mit den vom 2. Vatikanischen Konzil eingenommenen Positionen (dazu unten) nicht vereinbar. Hier ist ein Punkt erreicht, an dem unausweichlich ein Bruch zwischen heutigem und damaligem Standpunkt festgestellt werden muss, wobei sich allerdings die Frage stellt, ob es sich hier nicht eher um einen aus dem Kontext der Zeit zu begreifenden politischen Standpunkt als um eine Glaubensfrage handelte.

Der seinerzeitigen Lehre liegt evidentermassen die Idealvorstellung eines Gleichklangs zwischen individuellen und kollektiven Glaubensüberzeugungen zugrunde, die merkwürdigerweise ein wenig an die bei Rousseau anzutreffenden Vorstellungen über

16 Sehr treffend formuliert Romano Amerio (Stat Veritas, Chiosa 14): *«La libertà religiosa non è ... la libertà dell'uomo di praticare la religione che vuole, ma è la facoltà dell'uomo di scegliere; e l'uomo deve scegliere secondo la verità. L'atto di fede è un atto libero, ma la libertà dell'atto di fede è ... legata all'obbligazione di fede. L'uomo ha il dovere di credere: il Signore questo lo ha predicato infinite volte e quelli che non credono sono colpevoli».*

17 Eine solche Rolle der katholischen Religion als Staatsreligion scheint freilich nur in solchen Ländern möglich, wo eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung dem katholischen Glauben nicht nur anhängt, sondern ihn auch tatsächlich praktiziert. Zu Lebzeiten Pius' IX. war dies noch in vielen Ländern der Fall. Infolge der Erosion der Glaubenspraxis in Europa des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts dürfte diese Frage heute höchstens noch (dies aber sehr wohl!) theoretischen Charakter haben.

eine *volonté générale* erinnern, der praktisch alle Bürger beipflichten, und der die wenigen Dissidenten sich unterzuordnen haben. Das Dilemma, das freilich religiöse wie nicht-religiöse Bürger gleichermaßen trifft, ist, dass dieser vermeintliche Idealzustand niemals eintritt. Es wird immer Bürger geben, deren moralisches Empfinden nicht mit den der positiven Rechtsordnung ihres Landes zugrundeliegenden Wertungen übereinstimmt, und die daher in Loyalitätskonflikte geraten. Dass ein Staat versucht, gegenüber solchen Bürgern sein gesetztes Recht durchzusetzen, ist vorherzusehen und im Grunde auch verständlich. Für den Christen hingegen wird in solchen Situationen immer die Lehre der Apostel gelten: »Man muss »Gott mehr gehorchen als den Menschen«<sup>18</sup>. Doch auch für den Nichtgläubigen gilt ähnliches: den fröhlichen Rechtspositivismus eines Hans Kelsen wird er nur dann vertreten, wenn das positive Recht seinen Wünschen entspricht; ist dies aber nicht der Fall, dann rekurriert er, um seinen Gesetzesungehorsam zu rechtfertigen, zwar nicht auf Gottes Gebot, aber doch immerhin auf ›Gewissensgründe‹. Fragt man ihn dann, ob es sich bei diesen Gewissensgründen um ein bloß subjektives Empfinden handelt, so wird er dies wohl verneinen und versuchen, die objektive Vernünftigkeit seines Gewissensurteils darzutun. Es besteht also Übereinstimmung darüber, dass staatliche Gesetze nicht bloß dem Mehrheitswillen, sondern einer der menschlichen Vernunft zugänglichen objektiven Gerechtigkeit entsprechen müssen; nur darüber, was diese objektive Gerechtigkeit konkret fordert, gibt es Meinungsunterschiede.

Die Unterschiede zwischen den Religionen, aber mehr noch die in unserer pluralistischen Gesellschaft immer weiter divergierenden subjektiven Moralvorstellungen kleiner Gruppen oder einzelner Personen lassen es freilich unmöglich erscheinen, innerhalb einer säkularen staatlichen Gesetzgebung absolute Religions- oder Gewissensfreiheit zu garantieren: ein Staat, deren Rechtsordnung allen Religionen gleichermaßen entgegenkommt ohne jemals mit irgendeiner religiösen Norm und irgendeiner subjektiven Gewissensregung oder Moralvorstellung in Gegensatz zu geraten, ist schlechthin undenkbar. Denkbar ist nur ein *toleranter* Staat, d.h. ein Staat, der sich einerseits um eine der objektiven Vernunft nachvollziehbare Gerechtigkeit bemüht, aber zugleich innerhalb gewisser Grenzen abweichende Standpunkte und Handlungsprinzipien duldet, solange der öffentliche Friede dadurch nicht gefährdet wird. Vernünftigerweise werden Politiker und religiöse Hierarchien immer danach streben, Loyalitätskonflikte zu vermeiden oder zu entschärfen; sie ganz zu verhindern wird jedoch nicht immer möglich sein. Ist aber nicht der neutrale, sondern nur der tolerante Staat das Ziel, so stellt sich für einen Katholiken ganz legitimerweise die Frage, warum denn dieser tolerante Staat nicht katholisch sein sollte.

---

18 Apg 5,29

### 3. *Dignitatis Humanae*

Wenn der vielfach behauptete Konflikt zwischen der katholischen Kirche und den Menschenrechten in erster Linie die Frage der Religionsfreiheit betrifft, dann ist zweifellos die Konzilserklärung *Dignitatis Humanae* über die Religionsfreiheit die bedeutendste und umfangreichste Aussage, die von der katholischen Kirche jemals zu einem Menschenrecht getroffen wurde. Und obwohl unklar erscheint, welcher Status dieser Erklärung innerhalb des katholischen Lehrgebäudes zukommt, ist sie in gewisser Hinsicht weit über die Grenzen der Kirche hinaus von großer Bedeutung. Eine der Hauptinspirationsquellen für das Dokument scheint die AEMR gewesen zu sein, deren Postulate von den Konzilsvätern aufgegriffen wurden, um sie für die Selbstpositionierung der Kirche in der modernen Gesellschaft fruchtbar zu machen: gewissermaßen hat damit die Terminologie der ›Menschenrechte‹ Eingang in die katholische Dogmatik gefunden.<sup>19</sup> Doch der AEMR ist eine umfassende und abschließende Definition des Begriffes ›Religionsfreiheit‹ nicht zu entnehmen; es ist nur ausgesagt, dass »*dieses Recht die Freiheit ein(schließt), seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.*«<sup>20</sup> Demgegenüber enthält *Dignitatis Humanae* eine sehr viel ausführlichere Beschreibung jener Rechte, die die Kirche seit jeher für sich selbst, nunmehr aber auch für alle anderen Religionsgemeinschaften einfordert. Die Erklärung ist eine in ihrem Umfang wie in ihrer gedanklichen Tiefe einzigartige Auseinandersetzung mit dem Thema der ›Religionsfreiheit‹, wie sie bisher weder von der UNO oder dem Europarat, aber auch von keiner anderen Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft als der katholischen Kirche jemals versucht wurde. Damit ist ein Maßstab gesetzt worden: wer heute wissen

19 In diesem Zusammenhang ist festzustellen, dass der Begriff ›Religionsfreiheit‹ in *Dignitatis Humanae* ebenso wie in der AEMR ein vom Staat zu gewährleistendes Recht darstellt. Keineswegs ist damit gemeint, der Einzelne habe gegenüber Gott das Recht, nicht zu glauben oder ihn nicht zu verehren. Vielmehr ist der Mensch Gott gegenüber zum Glauben und zur Anbetung verpflichtet. Nicht zu glauben ist demnach ein *Unrecht*, doch soll der Glaube nicht mit den Mitteln der Staatsmacht durchgesetzt werden. In dem scheinbaren Paradox, dass der Unglaube zugleich (gegenüber Gott) ein Unrecht und (gegenüber der menschlichen Gemeinschaft) ein Recht sein soll, liegt wohl die Ursache für manche Schwierigkeiten bei der Rezeption des Konzilsdokuments.

20 Vgl. Art. 18 der AEMR. Fast gleichlautend ist die Begriffsbestimmung in Art. 9 (1) der Europäischen Menschenrechtskonvention. Erst nach dem Konzil, nämlich 1966, wurde der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte (UN-Zivilpakt) abgeschlossen, dessen in Art 18 enthaltene Definition der Religionsfreiheit sich seinerseits am Konzilsdokument zu inspirieren scheint.

will, was genau unter ›Religionsfreiheit‹ zu verstehen ist, muss in *Dignitatis Humanae* nachlesen.

Es handelt sich also keineswegs um das verspätete Nachvollziehen eines Schrittes, den andere schon längst gesetzt hatten. Vielmehr ist die katholische Kirche im Hinblick auf die Anerkennung der Religionsfreiheit in eine Art Vorreiterrolle geschlüpft; dies mag auch erklären, warum die Idee der Religionsfreiheit im einstmaligen christlichen Abendland viel stärker rezipiert wurde als in anderen Weltgegenden.<sup>21</sup>

Dass die Erklärung außerhalb der Kirche viel Beifall gefunden hat, darf ebenso als bekannt vorausgesetzt werden wie die Konflikte und Widersprüche, die sie innerhalb der Kirche ausgelöst hat. Dabei scheint zwischen Traditionalisten<sup>22</sup> und Neuerern<sup>23</sup> zumindest insofern Übereinstimmung zu bestehen, als beide Seiten die Anerkennung der Religionsfreiheit als einen revolutionären Bruch mit der überkommenen Lehre betrachten; der Unterschied liegt nur darin, dass die einen diesen Bruch radikal ablehnen, die anderen ihn enthusiastisch befürworten. Zwischen diesen Standpunkten gibt es auch eine vermittelnde Position, die man trotz der sehr überschaubaren Zahl ihrer Vertreter gerne als *mainstream* bezeichnen würde, weil sie der Sicht der Kirche auf sich selbst am ehesten zu entsprechen scheint: sie ist im Sinne einer Versöhnung zwischen Vergangenheit und Gegenwart darum bemüht, *Dignitatis Humanae* nicht als Änderung, sondern als Fortentwicklung der überlieferten Lehre zu begreifen<sup>24</sup>. Dieser Standpunkt, der sich insbesondere auf jene Stelle im Vorwort zur Erklärung berufen kann, aus der der Wille der Konzilsväter zu entnehmen ist, »zugleich die Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person wie auch ihre Lehre von der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft weiterzuführen«<sup>25</sup>, scheint zuletzt auch vom römischen Lehramt bekräftigt worden zu sein, indem die (an sich wohl selbstverständ-

21 Auffällig ist beispielsweise, dass die katholische Religion heute in fast gar keinem Land mehr Staatsreligion ist, während protestantische und orthodoxe Kirchen in einer Reihe von Ländern diese Rolle mit großer Selbstverständlichkeit weiterhin in Anspruch nehmen. Das selbe gilt für die Rolle des Judentums in Israel, oder die Stellung des Islams in Ländern mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten. Aus dieser Perspektive könnte man sich fragen, ob *Dignitatis Humanae* nicht vor allem zu einer Selbstbescheidung der katholischen Kirche geführt hat.

22 Vgl. beispielsweise Heinz Lothar Barth, *Die katholische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Una Voce Korrespondenz 2008, S. 241: »In der Frage der Religionsfreiheit ist der Bruch mit der gesamten Tradition ... in einzigartiger Weise augenfällig«.

23 Vgl. Konrad Hilpert, op.cit., S. 815: »Der Text der Erklärung über die Religionsfreiheit tut ... alles, um den Bruch mit der Tradition herunterzuspielen ... gleichwohl gelang (es nicht,) die Diskontinuität dauerhaft zu überdecken«.

24 Vgl. Rudolf Kaschewsky, *Credere non potest nisi volens*, Una Voce Korrespondenz 2008, 256

25 DH 1

liche) Notwendigkeit, die Konzilstexte im Licht der Tradition zu lesen, auch zu Beginn des gegenwärtigen Pontifikats noch einmal ausdrücklich eingemahnt wurde<sup>26</sup>. Ungeachtet solcher Mahnungen halten jedoch selbst solche Interpreten, deren Loyalität zum Lehramt in keinster Weise in Zweifel steht, auch heute an der Sichtweise fest, dass *Dignitatis Humanae* einen Bruch mit der früheren Lehre darstellt; sie bezeichnen diese Diskontinuität als einen »legitimen Wandel der Lehre«<sup>27</sup>, der durch die Änderung äußerer Gegebenheiten (hier: die Entstehung einer pluralistischen, multireligiösen Gesellschaft, die einen *modus vivendi* für ein konfliktfreies Zusammenleben finden muss) erforderlich geworden sei, und weisen darauf hin, dass dies keine dogmatische Neuorientierung impliziere, sondern nur »eine Korrektur der kirchlichen Soziallehre, die aber ihrer Natur nach ohnehin wandelbar und stets durch kontingente geschichtliche Konstellationen bedingt« sei.<sup>28</sup>

Solchen Standpunkten könnte allerdings wiederum entgegengehalten werden, dass die frühere Lehre der Kirche durch *Dignitatis Humanae* jedenfalls nicht direkt außer Kraft gesetzt wurde (nicht nur fehlt es an einer eindeutigen Zurückweisung früherer Äußerungen, sondern es wird, wie erwähnt, ausdrücklich an der Lehre der »neueren Päpste« angeknüpft); zudem ist festzustellen, dass jene oft zitierte Ansprache<sup>29</sup>, in der Pius XII. noch 1953 den Grundsatz »Keine Rechte für den Irrtum« ausdrücklich bekräftigt hatte, im 1992 erschienenen Weltkatechismus ebenso zitiert wird wie die Enzyklika *Quanta cura*, mit der Pius IX. die Gewissens- und Religionsfreiheit verurteilt hatte.<sup>30</sup> Der Grundsatz »Keine Rechte für den Irrtum« scheint demnach auch heute noch Bestandteil der kirchlichen Lehre zu sein; wie dies mit der in *Dignitatis Humanae* geforderten Religionsfreiheit für alle Religionsgemeinschaften vereinbart werden soll ist freilich unklar.

Ich will mich nicht vermessen, hierauf eine Antwort zu geben. Wesentlich bedeutender als die dogmatische Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität zu früheren

26 Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 22. Dezember 2005

27 Robert Spaemann, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. Oktober 2009

28 Martin Rhonheimer, Die Tagespost, 26. September 2009. Rhonheimer weist zutreffend darauf hin, dass Benedikt XVI. in seiner vielzitierten Ansprache der »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches« nicht eine »Hermeneutik der Kontinuität, sondern eine »Hermeneutik der Reform« gegenübergestellt habe, wobei »Reform« als »Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen« zu verstehen sei.

29 Pius XII., Ansprache *Ci riesce* an die Teilnehmer des 5. nationalen Kongresses der Unione Giuristi cattolici italiani, 6. 12. 1953: »Ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza, né alla propaganda, né all'azione.« (Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Verkündigung und Aktion)

30 KKK, in den Fußnoten zu Rz 2108 und 2109

Lehraussagen scheint mir allerdings eine ganz andere Frage, die bisher viel weniger Beachtung gefunden hat: nämlich die Frage nach der *praktischen* Umsetzbarkeit der in der Erklärung enthaltenen Lehre.

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass *Dignitatis Humanae* die Religionsfreiheit nicht nur als individuelles Recht versteht, sondern zugleich als ein kollektiv auszuübendes Recht, dessen Träger die Religionsgemeinschaften sind:

*»... daß sie sich gemäß ihren eigenen Normen leiten, der Gottheit in öffentlichem Kult Ehre erweisen, ihren Gliedern in der Betätigung ihres religiösen Lebens beistehen, sie durch Unterricht unterstützen und jene Einrichtungen fördern, in denen die Glieder zusammenarbeiten, um das eigene Leben nach ihren religiösen Grundsätzen zu ordnen.*

*In gleicher Weise steht den religiösen Gemeinschaften das Recht zu, daß sie nicht durch Mittel der Gesetzgebung oder durch verwaltungsrechtliche Maßnahmen der staatlichen Gewalt daran gehindert werden, ihre eigenen Amtsträger auszuwählen, zu erziehen, zu ernennen und zu versetzen, mit religiösen Autoritäten und Gemeinschaften in anderen Teilen der Erde in Verbindung zu treten, religiöse Gebäude zu errichten und zweckentsprechende Güter zu erwerben und zu gebrauchen.*

*Auch haben die religiösen Gemeinschaften das Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren. ...»<sup>31</sup>*

Diese Rechte stehen unter der Einschränkung, dass *»die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden«*.

Es war schon immer Lehre der Kirche, und ist auch heute unumstritten, dass *ihr selbst* diese Rechte jederzeit und allerorten zustehen – also selbst dort, wo Katholiken sich in einer Diasporasituation befinden. Möglicherweise dient die Formulierung dieser Rechte als ›universelle Menschenrechte‹ gerade dem Zweck, sie auch in mehrheitlich irreligiösen oder andersgläubigen Gesellschaften abzusichern: dies scheint den Konzilsvätern wichtiger gewesen zu sein, als zu verhindern, dass andere dieselben Rechte haben. Man muss an dieser Stelle daran erinnern, dass die Konzilsväter in den Sechzigerjahren des vorigen Jahrhunderts eine ganz andere Situation vor Augen hatten, als sie sich heute darstellt. Das Christentum war als Religion des Westens vollkommen unangefochten; es gab nur konfessionelle Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten. Atheisten und Agnostiker gab es zwar ebenfalls in wachsender Anzahl, doch stellten diese die vom Christentum geprägten Grundlagen der abendländischen Kultur nicht in Frage. Die kulturrevolutionäre Ideologie des Nationalsozialismus, die einen radikalen Bruch mit allen christlichen Werten propagiert hatte, war überwunden, und der Kommunismus war als totalitäre Ideologie, die die Rechte aller Andersdenkenden mit Füßen trat, in der freien Welt weitgehend diskreditiert: die Verfolgung der Religion in der

31 DH 4



Sowjetunion und ihren Trabantenstaaten fand damals im Westen selbst unter Atheisten keinen Beifall. Anhänger nichtchristlicher Religionen waren in Europa und Amerika damals nur eine verschwindende Minderheit, und niemand rechnete damit, dass sich dies in absehbarer Zeit ändern werde. In vielen Ländern Afrikas und Asiens dagegen verzeichnete die katholische Kirche zwar großen Zulauf, befand sich aber doch in einer Minderheitensituation, in der ihre Rechte und Wirkungsmöglichkeiten oft stark eingeschränkt waren. Unter diesen Bedingungen konnte ein Text wie *Dignitatis Humanae* geeignet scheinen, für die Forderung der Kirche nach Religionsfreiheit in jenen Ländern, in denen sie selbst unterdrückt wurde, Verständnis und Unterstützung auch bei Nichtkatholiken zu gewinnen. Auf die Forderung, dass ein mehrheitlich von Katholiken bevölkerter Staat der katholischen Kirche eine privilegierte Rolle einräumen solle, schien man demgegenüber leicht verzichten<sup>32</sup> zu können.

Vierzig Jahre später sind wir jedoch mit einer Situation konfrontiert, wie sie von den Konzilsvätern wohl nicht vorhergesehen wurde: im einstmaligen christlichen Europa sind praktizierende Christen heute eine marginalisierte Minderheit. Der Inhalt des christlichen Bekenntnisses – und damit das Fundament der abendländischen Kultur sind vielen Europäern überhaupt nicht mehr bekannt; die Neigung von Nichtchristen, das Christentum wenigstens als kulturelles Erbe und Bezugspunkt gesellschaftlicher Werte zu betrachten, hat sich weitgehend verflüchtigt. Gleichzeitig aber kommt es durch Masseneinwanderung aus islamischen Staaten zu einer massiven Präsenz islamischer Gemeinschaften in europäischen Kernländern. Der religiöse Bekenntniseifer dieser Gemeinschaften ist weit stärker ausgeprägt als bei der christlichen Mehrheitsbevölkerung, sodass bereits jetzt an vielen Orten die Moscheen mehr Zulauf haben als die Kirchen; die weitaus höhere Geburtenrate der Einwanderer und der unvermindert bestehende Zuwanderungsdruck wird aller Voraussicht nach dazu führen, dass der Islam in vielen europäischen Ländern bald als die dominante Religion in Erscheinung treten könnte. Im Grunde ist das ja bereits jetzt der Fall: wenn in den letzten Jahren über den steigenden Einfluss der Religion im öffentlichen Leben diskutiert wurde, dann waren es zumeist islamische Themen (wie die Verschleierung von Frauen, Ehrenmorde an Familienmitgliedern, religiös motivierter Terrorismus bzw. »Heiliger Krieg«) an denen sich solche Konflikte entzündeten.

32 Entgegen der von manchen Interpreten vertretenen Ansicht (vgl. nur Hilpert, op.cit., S. 816), nach *Dignitatis Humanae* dürfe es keine Staatsreligion mehr geben, ist jedoch festzuhalten, dass der Erklärung eine solche Aussage *überhaupt nicht* zu entnehmen ist. Im Gegenteil: die Möglichkeit, dass in einem Staat eine bestimmte Religion als Staatsreligion anerkannt wird, wird sogar ausdrücklich in Erwägung gezogen (vgl. DH 6); es wird in diesem Zusammenhang nur gefordert, dass »zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird«. Ein Widerspruch zu der im Syllabus Pius' IX. ausgedrückten Position, für die katholische Religion sei eine Rolle als Staatsreligion weiterhin *erstrebenswert*, liegt darin nicht.



Die Frage der Religionsfreiheit ist daher heute aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten: der von laizistischen Kreisen ausgeübte Druck, die Religionen aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, trifft zwar immer wieder, und vielleicht sogar mehr als andere Religionsgemeinschaften, die katholische Kirche, scheint aber doch nicht nur einer speziell gegen die Kirche gerichteten Feindseligkeit geschuldet zu sein, sondern einer stark zunehmenden Beunruhigung über das Phänomen ›Religion‹ im Allgemeinen.

Ist diese Beunruhigung wirklich unberechtigt? Solange religiöser Glaube sich nicht nach außen manifestiert, bleibt er unbestritten Privatsache des Einzelnen. Aber wie, wenn eine Religion ihren Anhängern gestattete (oder sie vielleicht sogar dazu verpflichtete), den eigenen Glauben mit Gewalt auszubreiten, Frauen zu diskriminieren, in polygamen Verhältnissen zu leben, Andersgläubige zu betrügen und zu bestehlen, Ehrenmorde zu begehen, oder Kinder an ihren Genitalien zu verstümmeln? Wie, wenn es sich bei der von ihren Anhängern so bezeichneten ›Religion‹ in Wirklichkeit um eine gefährliche Psycho-Sekte handelte? Oder wenn sie, wie die von den spanischen Konquistadoren in Mexico angetroffene indigene Religion der Azteken, die Darbringung blutiger Menschenopfer forderte? Sollen auch die Anhänger einer solchen Religion das Recht haben, »*das eigene Leben nach ihren religiösen Grundsätzen zu ordnen*«?

Gewiss bedarf es hier einer Einschränkung durch »*die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung*«, wie sie in *Dignitatis Humanae* ja auch vorgesehen ist. Doch es stellt sich dann die Frage, worin diese ›gerechten Erfordernisse‹ bestehen und wer über sie zu befinden hat.

In erster Linie ist hier wohl an gesetzliche Vorschriften zur Vermeidung von Lärmbelästigungen (z.B. durch Kirchenglocken oder Muezzinrufe) zu denken, oder an Gesichtspunkte der Raumplanung und Ortsbildpflege (bei Moscheebauten), oder an Regelungen zum Schutz der Bürger vor Belästigungen (niemand hat es gern, in aufdringlicher und penetranter Weise zum Wechsel seiner Religion aufgefordert zu werden). Natürlich darf ein staatlicher Gesetzgeber solche Lebensaspekte regeln. Aber man kann diese Formel nicht einfach als Verweis auf die jeweils geltenden Gesetze deuten: denn dann wäre der Gesetzgeber berechtigt, die Religionsausübung nach Gutdünken zu erlauben, einzuschränken oder ganz zu unterdrücken – und die Religionsfreiheit wäre dann kein Grundrecht mehr. Vielmehr müssen derartige Einschränkungen objektiven Gerechtigkeitskriterien entsprechen.

Da die Kirche von ihren Gläubigen nichts fordert, was dem natürlichen Sittengesetz widerspricht, kann sich aus den ›gerechten Erfordernissen der öffentlichen Ordnung‹ aber keine grundsätzliche Einschränkung für das Bekenntnis und die Ausübung des katholischen Glaubens ergeben. Sehr wohl hingegen könnten solche Einschränkungen im Hinblick auf *andere* Religionen angemessen sein, wenn diese von ihren Anhängern beispielsweise Menschenopfer, Ehrenmorde, oder andere Gewalttaten forderten, oder

sie zur Mehrehe oder ähnlichen Praktiken verleiteten. Je mehr eine Religion im Widerspruch zum natürlichen Sittengesetz steht, desto legitimer ist es, sie einzuschränken. Es wäre absurd, den Konquistadoren heute nachträglich ihr energisches Vorgehen gegen den Aberglauben der Azteken zum Vorwurf zu machen: mit ihrem Kampf gegen diesen Aberglauben haben sie nicht einem wertvollen Brauchtum den Garaus gemacht, sondern der Gerechtigkeit einen Dienst erwiesen.

Ich will an dieser Stelle nicht einzelne Religionen und Glaubensgemeinschaften einer Bewertung unterziehen. Nur darauf will ich hinweisen, dass aus einer falschen Lehre meistens auch eine falsche Praxis folgt, und dass eine falsche Praxis meistens auch auf eine falsche Lehre zurückgeführt werden kann: Religionen und Weltanschauungen haben praktische Auswirkungen. Es wäre daher nicht nur ungerecht, sondern ausgesprochen töricht, vor den Unterschieden, die zwischen Religionen und Weltanschauungen bestehen, die Augen verschließen und sie alle gleich behandeln zu wollen. Die Religionsfreiheit fordert eine solche Gleichbehandlung nicht.

Die Frage nach der Religionsfreiheit stellt sich also für Staat und Kirche auf ganz unterschiedliche Weise. Der Staat muss vor allem das friedliche Zusammenleben und das Wohl seiner Bürger sicherstellen; daher muss er darauf achten, dass sich keine Weltanschauungen ausbreiten, die sich auf das Gemeinwohl schädlich auswirken. Die Kirche muss aber ihrerseits vor allem danach streben, dass ihre eigene Sendung staatlicherseits als rechtmäßig anerkannt oder wenigstens toleriert wird und man ihr durch die Rechtsordnung entsprechende Wirkungsmöglichkeiten zugesteht. Nachdem sie ihre eigene Lehre für zugleich wahr und dem sozialen Wohl förderlich erachtet, dürfte die Forderung nach Anerkennung durch die staatlichen Rechtsordnungen auch für jedermann nachvollziehbar sein. Das entscheidend Neue an *Dignitatis Humanae* ist aber, dass die Kirche solche Rechte und Wirkungsmöglichkeiten nunmehr auch für Religionsgemeinschaften fordert, deren Lehren sie notwendigerweise selbst *nicht* für wahr halten kann, da sie ja der eigenen Glaubenslehre treu bleiben muss. Während die frühere Lehre der Kirche eine eindeutige Trennlinie zwischen Wahr und Falsch zog und die Verbreitung und Umsetzung anderer als der eigenen Lehren rundweg als unrechtmäßig bezeichnete, postuliert *Dignitatis Humanae*, nicht mehr bloße Toleranz, sondern ein Recht für die Anhänger nichtchristlicher (und das heißt aus kirchlicher Sicht notwendigerweise: falscher) Lehren, ihre Lehren zu verkündigen und in die Tat umzusetzen. Dies ist in der Tat völlig neu und erfordert eine neue Art der Grenzziehung: nunmehr ist zu unterscheiden zwischen solchen Irrtümern, denen der staatliche Gesetzgeber ein Recht auf Propaganda und praktische Verwirklichung einräumen, und anderen Irrtümern, denen er ein solches Recht verwehren soll. Ganz offensichtlich kann *die Wahrheit* hier nicht als Kriterium dienen, nachdem es ja um die Unterscheidung zweier Kategorien von Irrlehren geht. Als Unterscheidungskriterium verbleibt daher neben der politischen Zweckmäßigkeit nur die Frage, wie groß das Schadenspotenzial des (vermeintlichen?)

Irrtums eingeschätzt wird. Dass ein weltlicher Machthaber aus Opportunitäts erwägungen solche Entscheidungen trifft, mag nachvollziehbar sein, dass die Kirche, deren eigentliche Sendung doch die Verkündigung des Evangeliums ist, einen solchen Standpunkt einnimmt, ist allerdings erstaunlich.

Ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma läge einzig darin, *Dignitatis Humanae* einer stark einschränkenden Lesart zu unterziehen. Es ließe sich argumentieren, dass die katholische Kirche, wenn in der Erklärung von ›Religionsgemeinschaften‹ die Rede ist, in Wirklichkeit nur von sich selbst spricht, weil eben nur die katholische Lehre das dort genannte Kriterium erfüllt, die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht zu verletzen: nur eine öffentliche Ordnung, die der katholischen Lehre voll und ganz entspricht, kann wirklich als vollkommen ›gerecht‹ bezeichnet werden. Diese Interpretation scheint dem Wortlaut der Erklärung nicht zu widersprechen und stünde fraglos im Einklang mit der früheren Lehre. Allerdings würde sich dann das vermeintlich Neue an *Dignitatis Humanae* wie eine große Fata Morgana auflösen; was mehr als vierzig Jahre unumstritten als eine der größten Errungenschaften des Konzils galt, wäre demnach nur ein großes Missverständnis gewesen: in Wirklichkeit wäre die Lehre des Konzils mit der früheren Lehre ganz und gar identisch, nur hätte man sie – vermutlich um politische Sympathien zu erwerben? – hinter einem den modernen Menschenrechtsdiskurs entliehenen Vokabular versteckt gehalten. Das wäre wohl jene *Mimese-Strategie*, von der bereits die Rede war.

Stellt man sich nun allerdings die Frage nach dem *politischen* Gewinn, den die Kirche aus der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit gezogen hat, so fällt die Antwort ernüchternd aus. Dass der Text in Westeuropa und Angloamerika größtenteils auf Zustimmung und Lob, dies auch von kirchenfernen Kreisen, getroffen ist, wurde bereits vermerkt und ist gewiss auf der Habenseite zu verbuchen. Dem steht gegenüber, dass er für eine kleine Minderheit im Inneren der Kirche zum Stein des Anstoßes wurde, und dadurch schismatische Tendenzen ausgelöst hat, die bis heute nicht überwunden sind. Viel schwerer als die zornige Reaktion dieser Minderheit wiegt jedoch, dass *Dignitatis Humanae* in weiten Kreisen des Klerus und des Laienvolks einen grundlegenden Bewusstseinswandel eingeleitet zu haben scheint, von dem man sich im Rückblick ernsthaft fragen muss, ob er von den Konzilsvätern tatsächlich in dieser Weise gewollt war: plötzlich erschien es nicht nur den Gegnern der Kirche, sondern auch ihren Bischöfen und Gläubigen wie eine Selbstverständlichkeit, dass sich die Kirche aus dem gesellschaftlichen und politischen Leben zurückziehen solle, bzw. dass sie nicht mehr den Anspruch erheben dürfe, die Kultur oder die Rechtsordnung eines Landes entscheidend zu prägen. Dieser Sinneswandel führte wie von selbst zu einem tiefgreifenden Wandel der Gesetzeslage und des allgemeinen Rechtsbewusstseins<sup>33</sup>, den die Gegner der Kirche

33 Vgl. Romano Amerio, *Iota Unum – Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Landau, Turin (2009), §§ 75ff.,

aus eigener Kraft wohl kaum hätten bewirken können; nun aber kamen ihnen die Katholiken selbst zu Hilfe: katholische Politiker betrachteten es nunmehr als ihr selbstverständliches Recht, unter Berufung auf ihre ›Gewissensfreiheit‹ Positionen zu vertreten, die der kirchlichen Lehre widersprachen. Mehr noch: in den meisten ehemals katholischen Staaten wurde (oft mit Zustimmung des Episkopats) die Rolle der katholischen Religion als Staatsreligion preisgegeben, und die katholischen Bildungseinrichtungen verloren, sofern man sie nicht ganz auflöste, ihre konfessionelle Prägung. Auch scheint man nunmehr der Auffassung zu sein, dass es sich z.B. bei der Ablehnung der Ehescheidung oder Abtreibung um spezifisch ›katholische‹ Standpunkte handelt (wobei man den universalgültigen Charakter dieser naturrechtlichen Normen verkennt), was heute auch viele Katholiken dazu veranlasst, für eine Legalisierung (bzw. gegen ein Verbot) dieser Praktiken einzutreten, weil man ja »den katholischen Standpunkt niemandem aufzwingen« dürfe.<sup>34</sup> In einer bisher nicht gekannten Weise haben sich im Lauf weniger Jahre die Rechtsordnungen fast aller Industriestaaten in einen radikalen Widerspruch zum Naturrecht begeben: ist das zeitliche Zusammentreffen zwischen dieser besorgniserregenden Entwicklung und der Rezeption der Erklärung *Dignitatis Humanae* ein bloßer Zufall, oder besteht hier nicht ein offenkundiger Zusammenhang?

Insgesamt scheint es also, dass die mit *Dignitatis Humanae* verbundenen Hoffnungen und Erwartungen sich nicht erfüllt haben. Wenn sich das Los der Christen im ehemaligen kommunistischen Ostblock gebessert hat, so war dies eine Folge des Zusammenbruchs des Sowjetimperiums, und ist wohl nicht auf eine Rezeption der Konzilsbeschlüsse durch das Politbüro der KPdSU zurückzuführen. In nichtchristlichen Ländern ist es überwiegend nicht zu einer Verbesserung der Lage der christlichen Diaspora gekommen; hingegen ist in christlich geprägten Ländern der politische und zivilisatorische Einfluss der Kirche spürbar aufgeweicht worden, und es hat sich unter den Katholiken eine gewisse Verwirrung über die von ihnen anzustrebende öffentliche Ordnung ausgebreitet. Es mag verfehlt sein, dies allein auf ein von vielen missverstandenes Konzilsdokument zurückführen zu wollen; indessen wäre ein Nachdenken darüber, wie die entstandenen Missverständnisse zu beseitigen sind, dringend geboten. Mit *Dignitatis Humanae* hat das Konzil eine Reihe von wichtigen Fragen angerissen, die aber, wie es scheint, noch nicht abschließend beantwortet sind. Es bleibt abzuwarten, welche Präzisierungen das Lehramt hier noch vornehmen wird.

(Fortsetzung im nächsten Heft März 2013)

34 vgl. Amerio (op.cit.), § 178: »La desistenza dalla fermezza da parte della Chiesa si manifestò in Italia al tempo della campagna referendaria contro il divorzio, quando si videro non pochi preti parteggiare, tollerandoli i loro Superiori, per la dissolubilità; taluni vescovi condannare addirittura la partecipazione dei preti alla promozione del referendum contro il divorzio...»

# DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

## Alte Messe im Opus Dei

Spanien. Am 5. August feierte der chilenische Geistliche, Hw. Federico Monckeberg von der Personalprälatur Opus Dei, in Santiago de Chile eine Alte Messe. Das berichtet die Webseite »riposte-catholique.fr«. Auf dem gleichen Altar zelebrierte der Gründer des Opus Dei, der Heilige Josemaria Escriva († 1975), im Jahr 1974 die Messe im überlieferten Ritus. Der Gründer ist nie dem Neuen Ritus vorgestanden.

## Neuer Erzbischof von San Francisco zelebriert im traditionellen Ritus

Am vergangenen 29. Juli zelebrierte der neue Erzbischof von San Francisco, S.E. Cordileone, eine Bischofsmesse im *usus antiquior*. Anlass war der letzte Tag des jährlichen Treffens des Napa-Instituts. Das Institut hat sich zur Aufgabe gemacht, Katholiken auszubilden, welche dann die Sache des katholischen Glaubens in den USA vertreten und in missionarischem Geist den katholischen Glauben in diesem Land voranbringen sollen, um das Amerika der Zukunft zu bauen.

An der Bischofsmesse, bei der Mitglieder des Instituts Christus König und Hoherpriester (ICRSP) dienten, nahm auch S.E. Robert Moline, Bischof von Madison, teil.

## Die Alte Messe erreicht die Jesuiten

USA. Am Fest Mariä Himmelfahrt feierte der Jesuit Pater Christian Saenz, in der ältesten Kirche der 400.000-Seelen Stadt Miami in Florida ein Hochamt im Alten Ritus. Das berichtet das Portal »rorate-caeli.blogspot.com«. Die Kir-

che ist Jesus geweiht. Als Leviten assistieren Hw. Edward Schaefer und Hw. Joseph Fishwick. Bereits Ende Juni feierte der US-Jesuit William Blazek seine Primizmesse im traditionellen Ritus.

## Berufungsschwemme dank Alter Messe

Italien. Am 1. August wurden bei den altgläubigen Franziskanerinnen der Immacolata im italienischen Wallfahrtsort Madonna del Buon Consiglio in der 4.000-Seelen Gemeinde Frigento 18 Novizinnen eingekleidet. Das berichtet »cordialiter.blogspot.it«. Zur Einkleidung feierte der Generalobere des Ordens, Pater Stefano Maria Manelli, die Alte Messe. Vor dem Motu Proprio »Summorum Pontificum« von 2007 traten bei den Schwestern jährlich rund zehn Postulantinnen ein. Seit der Öffnung für die Alte Messe sind es doppelt so viele. Weltweit gibt es über 300 Schwestern der Immacolata in 47 Prioraten. 15 davon liegen in Europa.

## Die eigentliche Kirche verlangt für die Mitgliedschaft keine Steuern

Das Bistum Chur nimmt aufgrund mehrerer Medienanfragen Stellung zum Bundesgerichtsurteil vom 9. Juli 2012. Dieses hat die Möglichkeit für Gläubige bestätigt, auch ohne Mitgliedschaft in einer kantonalen staatskirchenrechtlichen Körperschaft (»Landeskirche«) oder Kirchgemeinde katholisch zu sein, in Gemeinschaft mit der Weltkirche, dem Bistum und der Pfarrei, bei uneingeschränktem Zugang zum Leben der Kirche und zu den Sakramenten sowie Sakramentalien (z.B. Taufe, Beichte, Heirat, Begräbnis).

Das Urteil bestätigt für S.E. Bischof Vitus Huonder das 2009 eingeführte »Churer Modell«, das mit den kantonalen Körperschaften abgesprochen wurde. Das Modell respektiert die Freiheit der Gläubigen und bietet die Möglichkeit, statt Kirchensteuern freie Beiträge an eine Solidaritätsstiftung des Bistums zu bezahlen.

Wenn Gläubige diesen Weg wählen bzw. ihren Austritt aus der staatskirchenrechtlichen Körperschaft geben, darf gemäß Bundesgericht und »Churer Modell« von ihnen nicht verlangt werden, sich zugleich vom katholischen Glauben oder der eigentlichen Kirche zu distanzieren. Auch darf ihnen unter keinen Umständen mit der Verweigerung der Sakramente gedroht werden.

Dieses Modell bedeutet nicht, dass der Bischof von Chur den Austritt aus den kantonalen staatskirchenrechtlichen Körperschaften oder Kirchgemeinden fördert. Fördern möchte der Bischof vielmehr die Transparenz. Er möchte eine offene Informationspolitik, welche die Gläubigen ernst nimmt. Noch immer wissen viele nicht, dass die katholische Kirche als solche für die Mitgliedschaft keine Steuern verlangt und dass sie in fast allen Ländern kein mit der Schweiz vergleichbares Steuersystem kennt (außer in Deutschland und Österreich).

So üben weltweit über 95% aller Katholikinnen und Katholiken eine Solidarität in Finanzfragen, wie das Kirchenrecht sie vorsieht, jedoch ohne vergleichbares Steuersystem: durch Spenden und andere Leistungen, die den Möglichkeiten im jeweiligen Land und der Freiheit des Gewissens entsprechen.

Um diese Freiheit zu achten, darf auch in der Schweiz keine zwingende Verknüpfung hergestellt werden zwischen dem Steuersystem (seitens »Landeskirche« oder Kirchgemeinde) und der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Diese Gemeinschaft ist an kein Finanzierungssystem gebunden, sondern an die Verbindung mit Jesus Christus – im Glauben, in den Sakramenten und der Einheit mit der kirchlichen Leitung (vgl. CIC, c. 205). Auch wenn das Kirchenrecht von mate-

rieller Solidarität spricht (c. 222 § 1), bleibt die Art und Weise, wie diese geübt wird, dem Ermessen der Gläubigen überlassen.

### **Amerikanischer Bischof erwartet von seinen Seminaristen das Erlernen des traditionellen Ritus**

Während ansonsten die Bischöfe bestenfalls ab und an im Rahmen besonderer Anlässe die Messe im traditionellen Ritus feiern, hat S.E. Robert C. Morlino, Bischof von Madison in den USA, die traditionelle Messe in Anwesenheit der 32 Seminaristen seiner Diözese gefeiert. Das sei nicht nur als anschauliches Beispiel der Liturgiegeschichte gemeint gewesen, nicht nur die Möglichkeit für die Seminaristen, einmal in ihrem Leben die Erfahrung der traditionellen Messe zu machen. S.E. Morlino geht weiter: er wünscht, wie er seinen Seminaristen erklärte, dass jeder von ihnen vor dem Empfang der Priesterweihe diese Zelebrationsform erlernt. Natürlich handelt es sich nicht darum, Seminaristen auszubilden, die als Priester nur die traditionelle Zelebrationsform praktizieren; jedoch sei nicht ausgeschlossen, dass einige von ihnen sich später ausschließlich der traditionellen Meßfeier zuwenden, wenn sie die doktrinalen, spirituellen und liturgischen Reichtümer des verehrungswürdigen usus antiquior erkannt hätten.

Nach dem Willen des Bischofs von Madison soll die traditionelle Messe gelernt und verstanden werden, damit sie als Vorbild der katholischen Messe dient, auch und vor allem für die Feier des NOM.

### **Erzbischof von Ottawa zelebriert am Fest Mariä Himmelfahrt in einer Pfarrei der FSSP**

S.E. Terrence Prendergast, S.J., zelebrierte am 15. August die Messe in der traditionellen Form in der Kirche St. Anna, welche



kurz zuvor von einer altrituellen Gemeinde von Ottawa (der Pfarrei St. Clemens) eingerichtet worden war. Die Pfarrei wird von Priestern der Priesterbruderschaft St. Petrus betreut.

Die Anwesenheit des Bischofs in der sehr aktiven zweisprachigen (französisch/englisch) Gemeinde unterstreicht das vertrauensvolle Verhältnis zwischen S.E. Prendergast, dem Erzbischof von Ottawa, und der Gemeinde, insbesondere nachdem die Gemeinde dem Wunsch des Bischofs nach einem Umzug in die sehr schöne historische St.-Anna-Kirche entsprochen hatte. Die Kirche war zuvor von der französischsprachigen Gemeinde aufgegeben worden und mit großem Einsatz von der altrituellen Gemeinde neu hergerichtet worden.

### **Kanonische Anerkennung der Transalpinen Redemptoristen**

Der Bischof von Aberdeen, S.E. Hugh Gilbert, hat mit Datum vom 15. August das Errichtungsdekret für die Transalpinen Redemptoristen auf der Insel Papa Stronsay in Schottland als religiöses Institut diözesanen Rechts unterzeichnet. Die 1988 gegründete Gemeinschaft auf den Orkney-Inseln war bis zum Motu Proprio *Summorum Pontificum* eng mit der Priesterbruderschaft St. Pius verbunden. In der Folge bat ein Teil der Gemeinschaft um eine Regularisierung ihres kirchenrechtlichen Status, was bedauerlicherweise zu internen Spaltungen führte.

### **Irische Finanzkrise rettet historische Kirche**

Dublin: Die Finanzkrise und der Verfall der Immobilienpreise haben eine historische Kirche in Irland gerettet. Laut einem Bericht der Tageszeitung »Irish Independent« (Dienstag) kaufte die konservative katholische Priestergemeinschaft Institutum Christi Regis Summi

Sacerdotis (Institut Christus König und Hoherpriester) die ehemalige Jesuitenkirche Sacred Heart im westirischen Limerick für 700.000 Euro, ein Sechstel des ursprünglichen Marktpreises.

Der Investor hatte laut dem Bericht 2006 noch vier Millionen Euro für das Gebäude bezahlt. Er wollte das 140 Jahre alte Gotteshaus in ein Fitnesscenter mit Bar umwandeln. Medien berichteten damals, die Pläne sähen den Bau eines Schwimmbads vor dem Altar im Mittelschiff vor. Nach dem Tod des Besitzers stand das Gebäude sechs Jahre lang leer. Die Priestergemeinschaft teilte mit, der Kauf sei durch »die Hilfe von Freunden aus Irland, den Vereinigten Staaten und Europa« ermöglicht worden.

### **Menschenrechtlerin im Alten Ritus begraben**

USA. Gestern (25.08.) wurde die verstorbene Gründerin des jährlichen »March for Life« in der US-Hauptstadt Washington D.C., Nellie Gray (88), im Alten Ritus begraben. Das berichtet [rorate-caeli.blogspot.com](http://rorate-caeli.blogspot.com). Frau Gray war Juristin. Sie arbeitete für das US-Außenministerium sowie für den Obersten Gerichtshof. Im Januar 1974 organisierte sie den Lebensmarsch zum ersten Mal. 20.000 Menschen nahmen daran teil. In diesem Jahr demonstrierten fast eine halbe Million Menschenrechtler gegen die Kinderschächtung. Die Menschenrechtlerin verschied am 13. August nach einem Treffen mit dem Organisationskomitee für den kommenden Lebensmarsch. Bei dem Begräbnis war auf Wunsch der Verstorbenen der neokonservative Kardinal Sean Patrick O Malley von Boston anwesend. Pfarrer Alfred Harris zelebrierte. Er ist im Erzbistum Washington mit der Umsetzung des Motu Proprio *Summorum Pontificum* beauftragt.

## **Kardinal Meisner: Piusbrüder müssen Papst und Konzil voll anerkennen**

Kölns Kardinal Joachim Meisner pocht darauf, dass die Piusbruderschaft das Lehramt des Papstes und das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) voll anerkennt. Dazu gehörten auch die Dekrete über die Religionsfreiheit, das Verhältnis zu den Juden sowie die heutige Form der Liturgie, heißt es in einem Beitrag auf der Internetplattform »direktzu.kardinal-meisner.de«.

Eine Rückkehr der Piusbruderschaft in die Gemeinschaft der katholischen Kirche setze zudem voraus, dass sie ihre Vorwürfe gegen den Papst zurücknehme, er sei nicht rechthabig.

»Wer lehramtliche Aussagen ganz oder teilweise ablehnt, kann nicht in der vollen Gemeinschaft der Kirche stehen«, betont Meisner. Er weist darauf hin, dass der Papst wiederholt seine Wertschätzung für den jüdischen Glauben und die Wichtigkeit des Dialogs zwischen Christen und Juden zum Ausdruck gebracht habe. So habe Benedikt XVI. beim Kölner Weltjugendtag 2005 die dortige Synagoge besucht und dabei seinen Vorgänger Johannes Paul II. zitiert: »Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.«

*Offizieller Kommentar der Piusbruderschaft:* Zu den drei Punkten, welche die Piusbruderschaft nach Meinung des Kardinals anzuerkennen hat, ist Folgendes zu sagen:

1) *Die Religionsfreiheit:* Was meint der Kardinal damit? Wenn die Religionsfreiheit so verstanden wird, wie die Kirche sie immer gelehrt hat, dann ist es kein Problem für die Bruderschaft, diese anzuerkennen. Gemäß der immerwährenden Lehre der Kirche kann und muss ein Staat nicht-katholische Religionen tolerieren (und ihnen auch die Religionsausübung zugestehen), da die Andersgläubigen – auch das ist beständige Lehre der Kirche längst vor dem Konzil – nicht zum Glauben an Chris-

tus gezwungen werden dürfen. (vgl. Thomas v. Aquin, Summa theol. II-II q10 a8 &a11)

Wenn Kard. Meisner mit Religionsfreiheit jene verderbliche Haltung meint, welche im Grunde genommen nichts anderes ist, als eine Neubelebung des Freidenkertums und der Freimaurerei, dann lehnt die Bruderschaft dies aufs Schärfste ab. Diese Religionsfreiheit lehrt, dass jeder Mann deswegen frei seine Religion wählen darf, weil *alle Religionen gleichberechtigte Wege zum Heil* sind. Das verstößt nicht nur gegen die 2000jährige Lehre der Kirche, sondern direkt gegen das Wort Christi, der sagt: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. NIEMAND kommt zum Vater als durch mich« (Joh 14,7). Damit sind alle nicht-christlichen Religionen als Heilswege ausgeschlossen. Gemäß Pius XII. können zwar Menschen in anderen Religionen gerettet werden, aber das hängt damit zusammen, dass Gott jeden Menschen ganz persönlich richtet, nach dem, was er von der Wahrheit wissen konnte und was nicht (vgl. das schuldlos irrende Gewissen). Unmöglich aber kann eine Religion, die Christus ablehnt, zu Gott führen. Das ist eine von der Kirche verurteilte und dem Evangelium widersprechende Irrlehre.

Der Kardinal sollte also in diesem ersten Punkt präzisieren, was er meint: Entweder die Toleranz gegenüber Andersgläubigen, welche sich aus der Freiheit des Glaubensaktes ergibt, zu dem niemand gezwungen werden darf, oder die Irrlehre, die Religionsfreiheit folge notwendig aus der Gleichstellung und Gleichberechtigung aller Religionen (vgl. die Botschaft der Religionstreffen von Assisi: Alle Religionsvertreter auf gleicher Stufe).

2) *Das Verhältnis zu den Juden.* Auch hier ist nicht klar, was der Kardinal meint. Die Erklärung »*Nostra aetate*«, in welcher über das Verhältnis zum Judentum angesprochen wird, hat nichts an der traditionellen Lehre der Kirche geändert. In dem Beitrag der FAQ (häufig gestellten Fragen) an die Piusbruderschaft heißt es daher:

Es ist eine *vielverbreiteter Irrtum*, das II. Vatikanum habe in der Erklärung »*Nostra*



aetate« dem jüdischen Volk einen »Heilsweg ohne Christus« zugestanden. Auch das II. Vatikanische Konzil bekennt offen die Lehre der Tradition, wenn es schreibt: *»Wie die Heilige Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und die Juden haben zu einem großen Teil das Evangelium nicht angenommen, ja, nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. ... Zusammen mit den Propheten und demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit EINER Stimme den Herrn anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen werden. ... Die Kirche glaubt nämlich, dass Christus, unser Friede, durch das Kreuz Juden und Heiden versöhnt und aus beiden in sich selbst eins gemacht hat.«* (Nostra aetate 4)

Eine »Wertschätzung« (siehe Kard. Meisner) für das jüdische Volk hat schon der heilige Apostel Paulus, wenn er sagt: *»Brüder! Des jüdischen Volkes Rettung ist der Wunsch meines Herzens und der Gegenstand meines Gebetes für sie. Denn ich gebe ihnen das Zeugnis, dass sie Eifer für Gott haben.«*

Natürlich ist auch das Gespräch und der Dialog mit unseren jüdischen Mitbürgern von höchster Wichtigkeit. Aber genau diesen theologischen Disput wünscht die Bruderschaft, wenn sie in ihrer Grundsatzerklärung zum Judentum schreibt:

Hauptmerkmal dieses Neuanfanges wird sein, dass die Diskussion nicht von gegenseitigen Schuldzuweisungen überlagert wird, sondern im gemeinsamen Studium jener Texte besteht, welche sowohl dem jüdischen Volk als auch der katholischen Kirche heilig sind: der Schriften der Väter und Propheten. Aus diesen gilt es, die alles entscheidende Frage zu beantworten: Ist *Josua min Nazareth* (Jesus Christus) der von den *Ketuvim* und *Neviim* (Schriften und Propheten) angekündigte Maschiach (Messias) oder nicht?

Es ist also auch hier nicht klar, was der Kardinal von der Bruderschaft verlangt. Wenn

er damit meint, dass die Bruderschaft das freundschaftliche Gespräch und den Dialog mit dem Judentum suchen soll, dann ist dagegen nichts einzuwenden, im Gegenteil: Der Glaube kommt vom hören! Wenn damit gemeint ist, dass die Bruderschaft (entgegen der Lehre des II. Vatikanums) behaupten soll, es gäbe für das jüdische Volk einen separaten Heilsweg ohne den Glauben an Jesus Christus, dann wird die Bruderschaft dies entsprechend der Tradition und der Heiligen Schrift klar und dezidiert ablehnen.

3) *Die neue Form der Liturgie*: Die Bruderschaft hat nie abgestritten, dass die Kirche das Recht und die Macht besitzt, die Form der Liturgie zu ändern bzw. zu bestimmen. Die Liturgie ist ja wesentlich aus der Tradition entstanden. Es sind auch nicht Anhänglichkeiten an Äußeres, wie Weihrauch, Latein, Hochaltar usw., welches die Bruderschaft dazu bewegen, die nachkonziliare Mahlfeier abzulehnen.

Der Grund ist viel umfassender und wesentlicher: Die Bruderschaft lehnt die nachkonziliare Mahlfeier ab, weil sie in der Summe ihrer Änderungen nicht mehr dem hochheiligen Messopfer der Kirche entspricht, sondern vielmehr der protestantischen Theologie, wonach die Messe ein »Mahl mit Jesus« ist. Die Landessprache, der Volksaltar, die Überbetonung des Menschen (»Liturgie ist Dienst Gottes am Menschen«) sind der greifbare Ausdruck dieser nicht-katholischen Theologie.

Die Bruderschaft lehnt die nachkonziliare Mahlfeier also ab, weil sie ihrem Wesen nach nicht mehr der Lehre der Kirche entspricht. Luther lehrte als erstes die Theorie von der »Mahlfeier«, welche vom Konzil von Trient explizit verurteilt wurde: *»Wer sagt, in der Messe werde Gott kein wahres und eigentliches Opfer dargebracht [...], der sei ausgeschlossen.«*

Pius XII. hat diese Lehre gerade für unsere Zeit aufs Neue verkündet, indem er sagt: *»Es weicht vom Weg der Wahrheit ab [...], wer arglistig behauptet, es handle sich hier nicht nur um ein Opfer, sondern zugleich um ein Opfer und Mahl der brüderlichen Gemeinschaft.«* (Mediator Dei)

Damit ist schon vor der Einführung der nachkonziliaren Mahlfeier dieselbe vom Lehramt verurteilt. Es ist nicht nur falsch, die Messe als ein Mahl zu bezeichnen, sondern »arglistig zu behaupten«, die Messe sei »Opfer und Mahl zugleich«.

Damit steht also die Form der Mahl-Liturgie eindeutig zur überlieferten Lehre der Kirche im Gegensatz. (Selbst wenn ein Priester persönlich die Mahlfeier so gestalten kann, dass sein Glaube an das Sühnopfer zum Ausdruck kommt und er die Handlung wie das Sühnopfer vollzieht). Die Bruderschaft stellt diesen Gegensatz fest und entscheidet sich, gemäß der Lehre ihres Gründers, Erzbischof Marcel Lefebvre, – der »das überliefert hat, was er selbst empfangen hat« – für die zweitausendjährige Liturgie der katholischen Kirche.

Das heißt, in diesem Punkt herrscht Eindeutigkeit: Die neue Liturgie wurde dem überlieferten Sühnopfer Jesu als Mahlfeier entgegengestellt. Die Entscheidung ist daher in Übereinstimmung mit der immerwährenden Lehre der Kirche zu treffen.

### **Bischöflicher Dank für *Summorum Pontificum***

Am Fest Kreuzerhöhung, dem 14. September, d.h. am Jahrestag der Wiederzulassung der traditionellen Messe durch den Heiligen Vater, zelebrierte S.E. Demetrio Fernández, Erzbischof von Cordoba in Spanien, in der Kirche des Konvents St. Anna und St. Josef in Cordoba eine Heilige Messe im traditionellen Ritus.

### **»Bekehrung durch die Tradition«**

Die jährliche Traditions-Wallfahrt von Leffe nach Foy-Notre-Dame in Belgien am 16. September hatte in diesem Jahr das Motto: »Bekehrung durch die Tradition«. Es war dieses die 19. Wallfahrt; sie wurde angeführt durch

den Erzbischof von Mecheln-Brüssel und Primas von Belgien, S.E. André-Joseph Léonard. Seelsorgliche Begleitung geschah durch die Priesterbruderschaft St. Petrus, welche in Belgien Niederlassungen in den Diözesen Namur und Lüttich hat.

Wichtige Première in diesem Jahr: S.E. Léonard hat zwar bereits als Bischof von Namur mehrfach an der Wallfahrt teilgenommen, tut dies jedoch zum ersten Mal als Erzbischof von Mecheln und Brüssel und als Primas von Belgien. Er hörte die Beichte, predigte und zelebrierte im traditionellen Ritus.

### **Neue Niederlassung der FSSP in Fribourg/Schweiz**

Am 8. September übernahm die Priesterbruderschaft St. Petrus mit einem feierlichen Hochamt, zelebriert vom Generaloberen P. John Berg, die Seelsorge an der Freiburger Liebfrauen-Basilika, welche ihr von S.E. Bischof Charles Morerod OP bereits im Juni dieses Jahres übertragen worden war.

### **Neuer Altar in Mariawald**

Die mit päpstlicher Erlaubnis ganz zur liturgischen Tradition und zur alten Observanz zurückgekehrte Zisterzienser-Abtei Mariawald bei Heimbach / Eifel hat seit dem 6. September einen neugotischen Hochaltar. Dieser ersetzt einen Steinblock, welcher in der konziliaren Periode als Altar diente. Der neue Altar »harmoniert nicht nur trefflich mit dem Raum, sondern ist auch durch seine bescheidene Schönheit der Feier des klassischen Ritus in besonderer Weise angemessen. Das Mysterium des Opfers Christi kann in Mariawald nun in größerer Einheit von Bedeutung und äußerer Form gefeiert werden«, teilt die Abtei auf ihrer Internet-Seite mit.

## »Kleinliche Zensur« – Kardinal Lehmann fordert Richtungs- änderung im Vatikan

Der Mainzer Kardinal Karl Lehmann hält ein Drittes Vatikanisches Konzil für wenig sinnvoll. Stattdessen plädierte der langjährige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz am 12.10.2012 im Deutschlandfunk dafür, die bestehenden Instrumente besser zu nutzen. Dafür brauche es eine Kursänderung im Vatikan. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) habe es viele positive Anstöße gegeben, aber die Durchführung sei »mangelhaft«, so Lehmann. »Der Regierungsstil muss da anders werden.«

Für »nicht ganz glücklich« hält Lehmann die Internationalisierung des päpstlichen Leitungsapparats. Es reiche nicht aus, nur Ausländer nach Rom zu berufen, »wenn unter Umständen nicht alle Fähigkeiten da sind«. Auch das Mittel der Bischofssynode werde nicht ausreichend genutzt, um Führungsaufgaben innerhalb der katholischen Kirche wahrzunehmen und zu verteilen.

Kritisch sieht der Kardinal auch einen wachsenden Einfluss des Vatikan auf die Ortskirchen. Dass Rom die deutsche Übersetzung des Messbuchs oder die Arbeiten an einem neuen Gesangbuch »kleinlich zensiert«, nannte Lehmann einen »Einbruch in das Liturgierecht«, den man sich »eigentlich nicht gefallen lassen darf«. Auch viele Voten aus der Würzburger Synode der deutschen Bistümer von 1971 bis 1975 seien seitens des Vatikan unbeantwortet geblieben.

Die Gefahr eines dauerhaften Zerwürfnisses der Kirche sieht Lehmann gleichwohl nicht. Gerade die Würzburger Synode habe gezeigt, dass es »da und dort gelungen ist, die Streithähne wieder zusammenzubringen«. Debatten habe es vor und nach dem Konzil gegeben, weil dort manches »nicht zu Ende gedacht« worden sei. »Die Auseinandersetzung selber hat mich nicht gestört, aber der Stil, der manchmal da war«, so Lehmann. – In dem von den deutschen Bischöfen angestoßenen Dia-

logprozess mahnte der Mainzer Kardinal eine stärkere Auseinandersetzung mit Inhalten an. Dialog um des Dialogs willen sei auf Dauer zu wenig. Am Ende komme man um eine »intensive Textarbeit« und ein »Ringens um jedes Wort« nicht herum. Was den Umgang der Kirche mit wiederverheirateten Geschiedenen anbelangt, so sagte Lehmann, er habe den Eindruck, dass man in Rom Handlungsbedarf sehe. »Aber ich würde natürlich nicht sagen, dass da in der Zeit nichts realisiert worden ist.«

## Erzbischof Kothgasser will »pro multis« nicht korrigieren

Erzbischof Alois Kothgasser von Salzburg will die Wandlungsworte »pro multis« weiterhin mit »für alle« übersetzen. Das sagte er bei einer Dechantensitzung vom 2. bis 4. Oktober in Brixen laut dem Protokoll der Sitzung. Der Brief des Papstes vom April 2012, wo eine Korrektur des Kelchwortes auf »für viele« verlangt wird, ist für Kothgasser keine offizielle Entscheidung.

Die Entscheidung liege bei den deutschen Bischöfen. Sie müsse vor der Drucklegung des neuen Gotteslobs, das im Advent 2013 erscheint, feststehen. Bei der Dechantensitzung sprach sich Kothgasser eindeutig für die Übersetzung »für alle« aus.

## Glaubenspräfekt Müller: Keine Ge- spräche mehr mit Piusbruderschaft

Unmittelbar vor dem 50. Jahrestag des Zweiten Vatikanischen Konzils hat der neue Präfekt der Glaubenskongregation, Erzbischof Gerhard Ludwig Müller (Bild), der traditions-treuen Piusbruderschaft die Verhandlungen aufgekündigt.

Wörtlich sagte er: »Diese Bruderschaft ist für uns kein Verhandlungspartner, weil es über den Glauben keine Verhandlungen gibt.« Erzbischof Müller äußerte dies exklusiv im Interview mit dem Radiosender NDR Kultur.

In den Aufgabenbereich des Glaubenspräfekten fällt auch die Frage einer möglichen Eingliederung der traditionalistischen Piusbruderschaft in die katholische Kirche. Mit Blick auf eine mögliche Wiederaufnahme der Traditionalisten sagte Erzbischof Müller: »In einem pastoralen Sinn ist die Tür immer offen.«

Der Glaubenspräfekt stellte im Gespräch mit NDR Kultur aber klar: »Es gibt keine Ermäßigungen, was den katholischen Glauben angeht, gerade wie er auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil gültig formuliert worden ist. Das Zweite Vatikanische Konzil steht nicht im Gegensatz zur gesamtkirchlichen Tradition, allenfalls im Gegensatz zu mancher falschen Interpretation des katholischen Glaubens.«

Erzbischof Müller sagte weiter: »Wir können den katholischen Glauben nicht den Verhandlungen preisgeben. Da gibt es keine Kompromisse.« Man werde in der Glaubenskongregation in Einheit mit dem Papst nun das weitere Vorgehen beschließen.

Den Piusbrüdern liege die Erklärung vor, die sie zu akzeptieren hätten, betonte Müller. »Ich glaube, es gibt jetzt keine neuen Gespräche mehr«, sagte der Glaubenspräfekt.

Mit Blick auf den 500. Jahrestag der Reformation im Jahr 2017 erklärte der Präfekt der Glaubenskongregation, das Ereignis solle historisch richtig eingeordnet werden. Es sei eine Gelegenheit, sich des ökumenischen Prozesses zu vergewissern und dies als Impuls zu nehmen, dass auch der Weg zur größeren Einheit der Kirche bewusst angestrebt werde, mit dem Ziel der sichtbaren Einheit aller Christen in der einen Kirche.

Zu einer von der Lutherbotschafterin der EKD, Margot Käßmann, vorgeschlagenen Versöhnungsgeste zwischen Katholiken und Protestanten sagte Müller, diese Versöhnung habe man praktisch schon seit langer Zeit vollzogen, durch den ganzen ökumenischen Prozess. Man habe bereits vieles gemeinsam und stehe nicht am Anfang. »Wir müssen jetzt dieses Datum nicht so magisch betrachten«, erklärte Müller.

Das Interview mit Erzbischof Gerhard Ludwig Müller führte Florian Breitmeier. Es war zu hören in der Sendung »Das Gespräch« am

Sonnabend, 6. Oktober, ab 18.00 Uhr auf NDR Kultur

Kommentar auf der Internetseite der Piusbruderschaft St. Pius X.: Es war nicht anders zu erwarten. Immer noch ist es unerklärlich, wie Papst Benedikt in dieser schwierigen Situation der Gespräche den erklärten Gegner der Piusbruderschaft zum Verhandlungspartner ernennen konnte. Wollte der Papst durch Erzbischof Müller den Druck auf die Bruderschaft erhöhen, das Konzil auch in seinen strittigen Punkten anzuerkennen?

Wenn ja, dann war dieser Plan von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Bruderschaft wird immer der Linie ihres Gründers treu bleiben, der selber am Konzil teilgenommen hat und schon damals klar erkannte, dass zwar vieles im Konzil richtig ist, dass es den Progressisten jedoch gelungen ist, zweideutige und falsche Stellen einzufügen.

Genau diese Stellen waren später die Grundlage für die Interpretation des Konzils als Durchbruch der neuen Ekklesiologie: Die Kirche als ein Weg unter vielen, gleichberechtigten Religionen.

Solange diese umstrittenen Stellen nicht geklärt sind und die falsche Ekklesiologie nicht zurückgewiesen ist, wird es die vollumfängliche Anerkennung des Konzils, von der Erzbischof Müller spricht, nicht geben.

### **Neueintritte im Priesterseminar der Piusbruderschaft St. Pius X.**

Mit Semesterbeginn sind zwölf junge Männer in das internationale Herz-Jesu-Priesterseminar der Piusbruderschaft St. Pius X. in Zaitzkofen eingetreten.

Zehn von ihnen sind Priesterkandidaten, die Philosophie und Theologie studieren, und zwei Brüderpostulanten. Vier der Seminaristen kommen aus Deutschland, je zwei aus Polen und der Schweiz sowie je einer aus Argentinien und Russland.

Der Regens des Priesterseminars, Pater Stefan Frey, gibt sich angesichts des Nachwuch-

ses mit 50 Neueintritten in den Priesterseminaren der Bruderschaft weltweit (Frankreich, USA) zuversichtlich und ermutigt. Diese Anzahl von Berufungen sei ein bedeutendes Geschenk für die Kirche.

Insgesamt studieren jetzt 28 Seminaristen im Seminar in Zaitzkofen.

### **Neuer Bischof von Lincoln hat »eine große Liebe und Wertschätzung für die tridentinische Messe«**

Papst Benedikt XVI. hat den bisherigen Weihbischof von Denver in Colorado, Msgr. James D. Conely, zum neuen Diözesanbischof von Lincoln in Nebraska ernannt. Er tritt damit die Nachfolge von Bischof Fabian Bruskewitz an, der sich nach 20 Jahren an der Spitze der Diözese im Alter von 77 Jahren zurückzog. Msgr. Bruskewitz war lange einer der markantesten und unerschrockensten Bischöfe der USA, der dem katholischen Glauben und der katholischen Kirche in »dürren« Zeiten

Sichtbarkeit sicherte. Er verteidigte die Kirche auch gegen sedisvakantistische Tendenzen und suchte den Kontakt zu solchen Gruppen, um sie zur Umkehr zu bringen.

Unter Bischof Bruskewitz zählte die Diözese Lincoln im Verhältnis zur Gesamtzahl der Katholiken die höchste Zahl von Seminaristen. Lincoln ist auch die einzige Diözese der USA, die weibliche Messdiener ablehnt. 1996 erlangte Msgr. Bruskewitz besonderes Aufsehen, als er Katholiken, die einer Freimaurerloge oder der Abtreibungslobby angehören, für automatisch der Exkommunikation verfallen erklärte. In jüngerer Zeit war er für maßgebliche Teile der englischen Übersetzung des Compendiums zum Katechismus der Katholischen Kirche verantwortlich.

Der neue Bischof von Lincoln, Msgr. Conely (57) ist ein Konvertit. Geboren am 19. März 1955 in Overland Park in Kansas City, wurde er in die katholische Kirche aufgenommen, als er Student an der Universität von Kansas war. Seine Bekehrung erlebte entscheidende An-

stöße durch die Abtei von Fontgombault und das Integrated Humanities Program von John Senior. Am 18. Mai 1985 empfing er die Priesterweihe und wurde in der Diözese Wachita in Kansas inkardiniert. Anschließend war er an der Römischen Kurie für die Bischofskongregation tätig und seit 2008 als Weihbischof der Erzdiözese Denver. Der neue Diözesanbischof zelebriert in beiden Formen des Römischen Ritus und unterhält gute Kontakte zur Priesterbruderschaft St. Petrus, an deren Priesterseminar Our Lady of Guadalupe er bereits die Weihen spendete.

2011 erklärte der neue Bischof, eine »eine große Liebe und Wertschätzung für die tridentinische Messe« zu hegen. »Ich sehe aber auch, wie die ordentliche Form, der Novus Ordo, in den vergangenen 40 Jahren das geistliche Leben unzähliger Seelen genährt und geheiligt hat.«

»Und dennoch, ist etwas verloren gegangen. Etwas von der Schönheit und Großartigkeit der Liturgie. Etwas von der Verehrung, des Mysteriums, vom Sinn des Transzendenten.« Das Problem sei jedoch, so Msgr. Conely, nicht der Novus Ordo, sondern die Eigenmächtigkeiten, die sich manche bei der Zelebration herausnehmen. »Ich würde hinzufügen, daß ein anderer großer Teil des Problems die Übersetzungen waren, die wir verwendet haben«, die von einer banalen, stillösen Qualität waren.

Die Inthronisation von Bischof Conely findet am 20. November in der Kathedrale von Lincoln statt.

### **Gute Neuigkeiten aus Clear Creek**

Das Benediktinerkloster in Clear Creek im US-Bundesstaat Oklahoma wurde von Mönchen der Abtei Fontgombault gegründet. Viele der Mönche sind ehemalige Schüler von Professor John Senior. Aus Clear Creek kommen gute Nachrichten: am Rosenkranzfest, dem 7. Oktober, empfingen zwei Mönche die Diakonsweihe, ein weiterer Mönch wurde zum Priester geweiht. Die Weihen wurden von S.E Paul

Coakley, Erzbischof von Oklahoma City, zum ersten Mal in der Abteikirche gespendet.

Dom Philip Anderson, Abt von Clear Creek, zitiert in seiner Nachricht ein Wort des Erzbischofs, der während der Predigt daran erinnerte, dass er selbst auch eine Zeitlang Novize in Fontgombault war, bevor er sich seiner Berufung zum Diözesanpriester klarwurde, dass er eher zum Diözesankleriker berufen ist. Auch er ist ehemaliger Schüler von Professor John Senior.

### **Ein Jahr »alte« Messe in der Westpfalz**

Der Wunsch, auch in der Westpfalz einen Standort für die »alte« Messe ins Leben zu rufen, liegt schon einige Jahre zurück. Das ursprüngliche Vorhaben, diesen Meßort im saarpfälzischen Grenzgebiet zu installieren, da dort eine genügende Zahl von Interessenten vorhanden war, scheiterte jedoch zunächst ganz banal an der Kirchenfrage.

Die Frustrationstoleranz der Initiatoren wurde dabei bisweilen ordentlich auf die Probe gestellt. Denn selbst eher konservativ-katholisch denkende Ortspfarrer, bei denen diesbezüglich angefragt wurde, weigerten sich aus lauter Angst vor Überwerfungen mit ihren Pfarrgemeinden und mit teils fadenscheinigen Begründungen, der Gruppe eine ihrer Kirchen zur Verfügung zu stellen.

Nach Rücksprache mit dem bischöflichen Ordinariat Speyer wurde der Gruppe dann schließlich im Spätsommer 2011 mit Zustimmung des betreffenden Orts Pfarrers eine kleinere Wallfahrtskapelle (Wallfahrtskapelle Herz Maria in Kreimbach-Kaulbach, Pfarrei Wolfstein) etwas nordwestlich von Kaiserslautern zugewiesen. So konnte dann am 3. Septembersonntag 2011 dort schließlich mit der regelmäßigen Feier der Hl. Messe im a. o. Ritus begonnen werden.

Seither feiern wir dort regelmäßig an jedem 3. Sonntag um 18.00 Uhr die Hl. Messe nach dem Missale von 1962, Zelebrant ist ein im

aktiven Dienst stehender Diözesanpriester. Ein weiterer aktiver Diözesanpriester hat sich zudem als Kantor zur Verfügung gestellt und versieht diesen Dienst mit treuer Regelmäßigkeit, drei Herren mittleren Alters versehen in ebenfalls vorbildlicher Weise den Ministrantendienst.

Ein wenig nachteilig wirkt es sich aus, dass die uns zur Verfügung gestellte Kapelle in sehr ländlich geprägter Diaspora liegt, also in Hinsicht auf die Zahl der regelmäßigen Messbesucher eher bescheidene Zahlen angesagt sind. Manche Meßbesucher nehmen bis zu 50km Anfahrtsstrecke auf sich, um an diesen Hl. Messen im a. o. Ritus teilzunehmen.

Doch hat die Situation auch zweifelsohne ihre positiven Seiten. So hat sich die Zahl der Meßbesucher in den letzten Monaten bei ca. 20 eingependelt, von denen die Mehrzahl auch regelmäßig kommt. Sehr positiv ist auch der sehr wohlwollend uns gegenüber eingestellte Ortspfarrer, von Überwerfungen in der gastgebenden Pfarrei ist bislang nichts zu spüren. Das Verhalten der umliegenden Ortspfarrer ist ebenfalls von einer eher wohlwollenden Neutralität gekennzeichnet, von Ablehnung oder gar Feindseligkeit ist auch von dieser Seite bislang nichts zu spüren.

So bleibt zu hoffen, dass sich unsere (noch) kleine altrituellen Gemeinde weiterhin positiv entwickelt und zu einem kleinen Leuchtturm der Tradition inmitten weitgehend nicht-katholischer Umgebung werden möge.

Genannte Hl. Messen im a.o. Ritus finden jeden 3. Sonntag im Monat statt in der Wallfahrtskapelle Herz Maria, Kapellenweg 31-33 in Kreimbach-Kaulbach bei Wolfstein/Pfalz. Die Hl. Messen beginnen jeweils um 18.00 Uhr, vorher ab 17.30 Uhr Rosenkranzgebet mit Beichtgelegenheit. Wir freuen uns über alle interessierten Gläubigen, die an diesen Hl. Messen teilnehmen möchten. Auch tatkräftige Unterstützung, z.B. als Ministrant, Kantor oder Organist ist jederzeit willkommen!

*Kontaktadresse: Matthias-Barz@t-online.de*



## Buchbesprechungen

Helmut Hoping

*Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie.*

Freiburg i. Br. 2011. ISBN 978-3-451-34058-1

Selbsternannte Autoritäten, also Talkmaster, Bundestagspräsident, Fraktionsvorsitzende, Präsident des Deutschen Olympischen Sportbundes, haben Rezepte, wie »jetzt« für die Gläubigen »Ökumene« zu verwirklichen sei. Das vorliegende Buch – Helmut Hoping lehrt Dogmatik und Liturgiewissenschaft seit 1995 in Luzern und seit 2000 in Freiburg – erinnert an die von ernsthaft Beteiligten einzuhaltenen Vorgaben dieser Diskussion. Diese werde dadurch erschwert, dass theologischer *Sinngehalt* und liturgische *Feiergestalt der Eucharistie* voneinander getrennt diskutiert werden. Man müsse aber *den theologischen Gehalt der Eucharistie soweit wie möglich ausgehend von ihrer historisch gewachsenen liturgischen Feiergestalt erschließen*. Hierfür dokumentiert er auf gut 450 Seiten in 11 Kapiteln ausführlich die Forschungslage, die grundlegenden Vorgänge, die damit verknüpften Probleme, Unklarheiten, Streitpunkte, wertet diese zurückhaltend-kritisch, aber nicht ohne deutliche Aussagen in wesentlichen Punkten.

Die Einsetzungsberichte werden zu Beginn thematisiert: Zurückhaltung bei der womöglichen Deutung des Abendmahles als einer Reminiszenz der jüdischen Pessach-Mahl-Tradition; Wortlaut und Authentizität der »Verba Testamenti«, Terminus ante für ihre Verankerung im Zentrum des eucharistischen Hochgebetes in der nachapostolischen Zeit; Festlegung des Tages der wöchentlichen *Herrenmahlsfeier*; Terminus ante für die liturgischen *Zentralhandlungen ... Darbringung, Gebet, Brechung, Kommunion*. Für die liturgische Tradition des Eucharistischen Hochgebetes werden die beiden Versionen *Canon*

*Romanus* und *Traditio Apostolica* bedeutsam. Zweifel meldet der Autor dabei an, ob letztere – aus dem westsyrischen Bereich des 4. Jh. stammend, zu Unrecht Hippolytus (von Rom, † 235) zugeschrieben – zur römischen Liturgietradition gehöre.

Kapitel IV beschreibt Details rascher Entwicklung: Begriffsbildung (oblatio, sacrificium, cena dominica, missa); Räume für die Feier: Privatwohnungen, Kirchengebäude; Feiern außerhalb des Sonntags, tägliche Messe, Zahl der möglichen Messen am Tag. Gesellschaftlicher Status und Kleidung der Amtsträger. Präzisierung der Gebetsadresse (Vater, Sohn, Heiliger Geist). Lateinisch als Liturgiesprache. Leseordnung und Predigt. Ausführlich wird die altrömische Messe bis hin zum Ende der Spätantike rekonstruiert. Römischer Kanon seit dem 4. Jahrhundert nachgewiesen. Seit dem 6. Jh. ist das römische Eucharistiegebet bis heute nahezu unverändert, wie detailliert die jeweiligen lateinischen Texte dokumentieren. Bedeutung der Karolingischen Liturgiereform. Allgemeine Anerkennung der römisch-fränkischen Messliturgie.

Kapitel V beschreibt die *Wirklichkeit der Eucharistie und ihre Verehrung* in Aspekten wie *mittelalterliche Eucharistiekontroversen, Transsubstantiationslehre, Eucharistiefrömmigkeit*. Als *unübertroffenes Bekenntnis zur Verwandlung der Gaben von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi* wird der Hymnus *Pange, lingua, gloriosi* interpretiert und gewertet.

Reformation und Konzil von Trient sind Thema in Kapitel VI: Dokumentiert werden *Luthers Kampf gegen die römische Messe* und der *innerreformatorische Abendmahlsstreit*, abschließend die Replik der *katholischen Theologen*, die gegen *Luthers Ablehnung der Messe als Opfer* diese als *sakramentale Vergewärtigung des Kreuzesopfers* hervorheben.

Die Thematik des Kapitel VI bleibt weiterhin bedeutsam, denn durch *die Kritik der Reformatoren an der römischen Messe (sei) eine*

*Messbuchreform unabweisbar geworden.* Vorformen für eine landessprachliche Kompensation des Lateinischen gibt es seit Anfang des 14. Jahrhunderts. Ausführliche Darstellung der vom Trienter Konzil beschlossenen Reform der liturgischen Bücher bis hin zum Missale Romanum, dessen Weiterentwicklung durch die Dekrete *Sacra Tridentina Synodus* (häufige und tägliche Kommunion, 1905) und *Quam singulari* (frühere Erstkommunion, 1910) dokumentiert wird.

Kapitel VIII belegt ausführlich die Messbuchreform des II. Vatikanum, als deren wichtigste Veränderung die *oratio fidelium* hervorgehoben wird: Gemeinschafts- und Betsingmesse fördern einen *Gemeinschaftscharakter*, wie Romano Guardini schon 1918 klassisch formuliert hat. Zum Konzilstext merkt der Vf. die unpräzise Wiedergabe von »populus« im Begriff »missa cum populo« durch »Gemeinde« an, als eine Abkehr vom *katholischen Verständnis ... der Kirche [als einer] Gemeinschaft bischöflich verfasster Kirchen in der Einbeit mit dem Bischof von Rom*. Ein gesonderter Abschnitt zeigt die Auswirkung der ab Mitte des 19. Jahrhunderts durch die [Benediktiner](#) von [Solesmes](#) und Beuron forcierten Liturgischen Bewegung. Ihre Forderung nach »actuosa communicatio« fand Eingang in die Konstitution [Sacrosanctum Concilium](#). Deutlich mahnt der Vf. die durch diese Konstitution (SC7) beschworene Bedeutung der Liturgie an: »Die Überlieferung der Kirche umfasst nicht nur die authentische Glaubenslehre, sondern ebenso ihren öffentlichen Kult ... Mit Recht gilt ... die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt ... Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, der Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, im vorzüglichen Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.«

Für die Messbuchreform hebt der Autor wichtige Schritte und Daten heraus, ver-

weist auf Weggefallenes, Geändertes, Ergänzt. So bewirkte ein Wechsel der *Übersetzungshermeneutik*, dass *die Übersetzung des Missale ins Deutsche ... zum Teil sehr frei [war]*. Leider nur kommentarlos referiert der Vf. hier die Forderung von Glaubenskongregation und Staatssekretariat nach wörtlicher Übersetzung der *Verba Testamenti (pro multis)*, doch sei der Leser an eine frühere Stelle im Buch erinnert, wo der Vf. sich deutlicher ausdrückt. Dass die Bischofskonferenzen nach vielerlei Diskussion pragmatisch die Handkommunion als möglich zugelassen hat, könnte man – wie anzumerken erlaubt sei – angesichts ihrer Überzeugung, dass man *die Entwicklung ... nicht mehr ... stoppen* könne, eher als Zeichen von Resignation deuten.

Im Aufgreifen der aktuellen Diskussion über die Wiederezulassung der tridentinischen Messe beklagt der Verfasser in Abschnitt 3 des Kapitels, dass sie im Vorfeld der Liturgiereform als fragwürdig-einseitig-mittelalterlich, als »Ära der Wucherungen, Um- und Missdeutungen« (Klauser) konnotiert wurde, die *zur Dominanz eines an der Patristik orientierten liturgischen Archäologismus, gepaart mit einer nicht geringen Portion Innovationsgläubigkeit* führte. Er ist sich sicher, dass das neue Missale zwar *in vielem eine wirkliche Verbesserung und Bereicherung* brachte, bedauert aber, dass man es als *Neubau gegen die gewachsene Geschichte* propagierte und *als Produkt von gelehrter Arbeit und von juristischer Kompetenz* hochstilisiert habe. Das vom Konzil geforderte *Prinzip der Einfachheit* habe man *im Sinne einer rationalisierenden Vereinfachung* umgedeutet. *Die Liturgie der Kirche* müsse aber *nicht im Sinne einer Oberflächenverständlichkeit ... für jeden verstehbar sein*. In vielen Details (etwa: Eröffnung, Offertorium, Wegfall des Gerichtsgedankens einschließlich des Dies irae im Totenam) sieht der Autor *massive Eingriffe in die römische Messe, bei denen es schwer fällt, noch von einer organischen Liturgieentwicklung zu sprechen*. Angesichts der schwer zu entscheidenden



Frage einer Zusammenführung des *usus antiquior* und des *usus modernus* – ebenso *un- gewiss* wie *sinnvoll* und *notwendig* – gelte aber unbedingt: *Die Einheit des römischen Ritus darf aber auf Dauer nicht strittig sein.* Fazit: Aber wenn man *die Liturgie der Kirche nicht ständig verändern (kann) ... und das Programm einer liturgia semper reformanda höchst fragwürdig ist*, so sei es *freilich an der Zeit, sine ira et studio über Licht und Schatten der Liturgiereform zu sprechen.*

Kapitel IX vergleicht den Ordo Missae des Jahres 1962 mit der nachkonziliaren Neugestaltung von 1969/70. Die tabellenartige Gegenüberstellung lässt die Unterschiede deutlich hervortreten, besonders für den deutschsprachigen Raum, in dem sich die liturgische Praxis zusätzlich weiter ausgebildet hat. Über den für die Gläubigen besonders merkwürdigen Friedensgruß wird nur in einer, wiewohl umfangreichen, Anmerkung referiert. Abschließend wird sehr ausführlich und im Einzelnen begründend die *Gebetsrichtung* des Zelebranten reflektiert. Sie wurde im Konzil nicht thematisiert, Sacrum Concilium ging *noch ganz selbstverständlich von der traditionellen Gebetsrichtung aus*, die im übrigen auch in den anderen *monotheistischen Religionen* gelte. Insbesondere beklagenswert sei, dass *nicht wenige Priester ... das Werk der Liturgiereformer durch zusätzliche sogenannte kreative Lösungen ... zu Ende führen* möchten, ein *usus*, der, wie hinzuzufügen ist, etwa bei der Schluss-Segensformel und den Fürbitten überhand nimmt. Helmut Hoping übernimmt pointierte die Kritik von Fachkollegen: Diese Praxis fördere *routinierte Mittelmäßigkeit* und *erschreckende Formlosigkeit*, offenbare *schwindsüchtigen Glauben und religiösen Analphabetismus*. Es seien aber *lex credendi* und *lex celebrandi* voneinander untrennbar. Hier wieder Betonung des wie ein roter Faden das ganze Buch dominierenden Gedankens, dass theologischer Gehalt der Eucharistie und ihre liturgischen Feiern einander bedingen.

Kapitel X beschwört die *eine Eucharistie der einen Kirche*, wofür in Fortentwicklung der Konstitution »Unam Sanctam« (1302, Papst Bonifaz) das Konzilsdekret »Unitatis Redintegratio« steht. Es hält zwar *an der Einheit und Einzigartigkeit der Kirche Christi* fest, verurteilt aber nicht diejenigen, *die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen*. Zu der noch vor wenigen Jahren hochgekommenen Frage, inwieweit »Kirche« für nicht-katholische Religionsgemeinschaften gelten könne, äußert sich der Verfasser eher zurückhaltend: *Die Eucharistie als Sakrament der kirchlichen Einheit* hält den Anspruch, dass reformatorische *kirchliche Gemeinschaften ... als Kirchen im Sinne der katholischen Kirche bezeichnet werden können*, für *bis heute ... umstritten*. Jedoch *sollte ... festgehalten werden, dass die katholische Kirche unverlierbar die eine wahre Kirche ist, zugleich aber Raum geschaffen werden für die Anerkennung von Elementen der wahren Kirche außerhalb der katholischen Kirche*. Es sei aber bei einschlägigen Diskussionen daran festzuhalten, dass das *gemeinsame Herrenmahl an das Ende und nicht an den Anfang des ökumenischen Gesprächs* gehöre, denn *die Eucharistie sei Quelle und Höhepunkt ... der kirchlichen Existenz*: *Die gemeinsame Feier des Herrenmahls sei nur nach einer Einigung im Kirchen- und Amtverständnis sowie der Verhältnisse von Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft möglich*. Anschließend werden die bisherigen interkonfessionellen Gespräche ausführlich dokumentiert.

Schlusskapitel XI könnte als Hymnus der Eucharistie gelten: Ihre Deutung als *danksagende Darbringung* und *Sakrament der Gabe* wird dreifach entfaltet: *Gabe des Lebens und Darbringung, Gabe der Gegenwart und Kommunion* und *Gabe der Verwandlung und ewiges Leben*. Auch hierbei ist unverzichtbar, dass *liturgische Feiern als Gestalt und theologischen Sinngehalt* als innerlich untrennbar sind.

Das Buch beschließen ein Abkürzungsverzeichnis für die zitierten Dokumente, ein Na-

mensregister und Wortlaute der in aktueller Diskussion stehende Texte (griechisch-deutsche neustamentliche Abendmahlsberichte mit leider zahlreichen orthographischen Versehen im griechischen Text), der *Ordo Romanus I* aus um 700, der *Canon Romanus*, das Messformular Martin Luthers. Leider wurde kein Sachindex ausgearbeitet, der bei der Dokumenten- und Detailfülle ein erheblicher zusätzlicher Gewinn für das Buch wäre. Insgesamt fällt auf, dass dem Lektorat mancherlei Schreibversehen nicht aufgefallen sind, was aber möglicherweise dem Druck ökonomischer Verlagsinteressen geschuldet ist. Das Buch beruht laut Vorwort auf Universitätsvorlesungen, womit wohl auch die nicht seltene Wiederholung von Zusammenhängen und Details erklärt werden kann.

DR. HEINZ PIESIK

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hrsg.)

### *Sakralität und Moderne*

Dorfen 2010 (Hawel-Verlag), 352 S., zahlr. Abbildungen

Im Begriffspaar Sakralität und Moderne ist der Gegensatz Programm. Ein Gegensatz der im Kontext der europäischen Geistes- und Kirchengeschichte während aller Entwicklungsstufen der Moderne seit der Renaissance mehrfach zum Austrag gekommen ist, im Verlauf des 19. Jh., dann aber im 20. Jh. an Dynamik und Dichte gewonnen hat und bis heute die innerkirchliche Auseinandersetzung auf vielen Ebenen prägt. In dem vorliegenden Sammelband ist das vielschichtige und mehrdimensionale Phänomen Moderne auf das Thema der Kunst und des künstlerischen Ausdrucks des Sakralen gefasst.

Zu dem Band hat HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ »anstelle eines Vorworts« auf vier Seiten Romano Guardini sprechen lassen, indem

sie aus drei Schriften des großen christlichen Denkers (»Kultbild und Andachtsbild«, »Kunst und Absicht« sowie »Über das Wesen des Kunstwerks«) Passagen zitiert und den Leser vorsichtig kommentierend bei der Lektüre der ausgewählten Stellen unterstützt.

Die Beiträge des Bandes setzen an mit einem grundlegenden Essay von PETER HAWEL. Der Autor unternimmt grundlegende Differenzierungen und Abgrenzungen: religiöse – sakrale Kunst, sakral – profan, die Frage nach der Schönheit religiöser und sakraler Kunst, die Sakralkunst in den Weltreligionen und in Abgrenzung dazu im Christentum. Mit der letzten Abgrenzung und Differenzierung hat sich die zentrale Kategorie aus einem Wesensmoment der christlichen Religion herausgestellt: Anfangspunkt aller spezifisch christlichen Sakralkunst ist das Faktum der Inkarnation. HAWEL beschreibt im Anschluss, wie aus der Eröffnung der Verbindung von Himmel und Erde durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus sich das Spezifische christlicher Sakralkunst entwickelt hat. In künstlerischen Ausdrucksformen und den großen Stilrichtungen der sakralen Architektur und Kunst, die allesamt von der Feier der Liturgie als Zentrum ausgehen, zeigt der Autor die jeweilige epochenspezifischen Antwort auf die eine Frage: Wie lässt sich Inkarnation, wie die Verbindung von Himmel und Erde darstellen und ausdrücken. Nach ihrem, so HAWEL, Höhepunkt im Barock flacht unter dem Einfluss der sich immer stärker im katholischen Raum verbreitenden Ideen der Reformation Luthers und der Aufklärung die im strengen Sinn inkarnatorisch verstandene christliche Sakralkunst in der katholischen Kirche ab. Hierfür stehen nach Meinung des Autors vor allem klassizistische Kirchenbauten. Mit Blick auf die innere Ausstattung der Pfarrkirche St. Verena in Bad Wurzach versucht der Autor detailliert, seine These zu erhärten. Schließlich hat die Moderne des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. katalytisch auf eine Entwicklung gewirkt, die den sakralen Raum

Kirche primär als Versammlungsort der Gemeinde versteht, in dem die vertikale – inkarnatorische – Achse Himmel-Erde keinen sichtbaren Ausdruck mehr findet.

Mit einem der ungewöhnlichsten Projekte sakraler Kunst im ausgehenden 19. Jh. befasst sich der Aufsatz von HUBERT KRINS. Die Beuronener Kunstschule und das Projekt der idealen Kirche des Beuroners Paters Desiderius Lenz ist ebenso eindrucklich, wie sie befremdlich bleiben. Der Autor beschreibt die biographischen und ideellen Voraussetzungen dieser Kunstschule sowie detailliert die einzelnen Elemente der Lenzschen Idealkirche – eines Plans, der nie über die Zeichenphase hinausgekommen ist. Diese künstlerische Ausdrucksweise hat bezeichnenderweise keine Fortsetzung gefunden, doch hat Rudolf Schwarz zentrale Elemente des Lenzschen Idealkirchenmodells übernommen und weitergeführt. In einem Anhang zum Beitrag sind Quellen zu den Idealkirchenentwürfen von Lenz abgedruckt. Sie machen vieles transparenter.

In den Raum der Moderne des 20. Jh. im engeren Sinn treten die drei folgenden Beiträge. Auf der Grundlage der Biographie und der künstlerischen Entwicklung sowie einer Darstellung bestimmter, für die Thematik des Bandes relevanter Werke von Jackson Pollock, Barnett Newman und Joseph Beuys wird die Relevanz von Sakralität und – allgemeiner gefasst – spiritueller Themen im Leben und im Werk dieser Künstler nachgegangen.

ELIZABETH L. LANGHORNE (»Jackson Pollock und das Sakrale: Das Kirchenprojekt«) zeichnet nach, wie in den »modernen« Werken Pollocks der Widerstand gegen eine völlige Dominanz von Wissenschaft und Technik in der Gesellschaft sich über die Malerei als Suche nach einer geistigen Dimension und der Gegenwart des Geistigen im Materiellen ausdrückt – dabei nicht zuletzt im Pollocks eigenen, schwierig verlaufenen Leben.

Der Beitrag von HORST DIETER RAUH (»Barnett Newman – Mystik und Kalkül«) befasst sich mit Barnett Newmans künstlerischem Weg, der »genuin spirituell« (S. 162) und daher nicht anders sein kann als der Ausdruck des eigenen Lebensweges und der eigenen religiösen Tradition. Es überrascht nicht, dass für den Juden Newman die Frage der Darstellbarkeit des Geistigen, schließlich die Frage, was ist »hinter dem Vorhang«, aufgrund der strengen Bildverbotes seiner Religion im Zentrum steht. Er nähert sich ihr – wie dann auch der französische Philosoph jüdischer Herkunft Jean-François Lyotard – über den Begriff des Erhabenen, der eine lange philosophische Tradition hat. Bedeutsam ist, dass Newman sich der zentralen Botschaft des Christentums mit einem Bildzyklus – *Stations of the Cross* – gestellt hat.

RALF VAN BÜHREN befasst sich schließlich mit der interessantesten und wirkungsvollsten, gleichzeitig aber umstrittensten Künstlerpersönlichkeit des 20. Jh. (»Spiritualität des Irdischen. Die weltanschauliche Botschaft im Werk von Joseph Beuys (1921-1986)«) Bei kaum einem anderen Künstler der Moderne ist der Grat zwischen Nonsens und tiefem Sinn schmäler als bei Joseph Beuys – und kaum ein anderer Künstler der Moderne fordert den Betrachter bzw. Adressaten stärker heraus. VAN BÜHREN gelingt es, aus der Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit des Beuyschen Œuvres die spezifisch weltanschauliche Botschaft dieses großen Künstlers herauszuheben, in dem er die recht verzweigten geistigen Grundlangen und biografischen Voraussetzungen Joseph Beuys« an einzelnen Werken herausarbeitet und würdigt.

Es schließt sich der *Versuch einer Bilanz aus Sicht des katholischen Lehramts im 20. und 21. Jahrhundert* an. VAN BÜHREN stellt die offiziellen Dokumente mit ihren einschlägigen Passagen vor – beginnend mit dem Codex Iuris Canonici von 1917 über die Lehraussagen der nachfolgenden Päpste, des II. Vatikanischen Konzils bis hin zu den Bestimmungen des nachsynodalen Schreibens *Sacramen-*

*tum caritatis* von 2007. Eine Bibliographie ist im Anschluss abgedruckt.

Der Band endet mit einem Anhang der eine ausführliche Sammlung von Textdokumenten des kirchlichen Lehramtes zur Sakralkunst und besonders lesenswerten Auszügen aus dem Buch von Rudolf Schwarz »Vom Bau der Kirche« – einem der Wegbereiter des Kirchenbaus im 20. Jh.

Zu Beginn jedes Beitrags findet sich eine Vorstellung sowie eine Schriftenverzeichnis des jeweiligen Autors. Alle Beiträge sind mit zahlreichen Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen. Der Band ist mit schwarz-weiß Abbildungen und farbigen Bildtafeln reich ausgestattet.

Es ist ein Verdienst dieses Bandes, zu einem ebenso schwierigen wie eminent wichtigen Thema des kirchlichen Lebens auf verschiedenen Wegen differenziert Orientierung zu ermöglichen. Die zentrale Frage, die auch das Lehramt nach wir vor beschäftigt, lautet: Wie lässt sich die in der Inkarnation grundgelegte Sakralität in der Entwicklung des Lebens der Kirche und ihren Ausdrucksformen bewahren? (S. 231)

Dabei mag nicht stören, dass der Essay von HAWEL zugunsten der großen Entwicklungslinie in der Entwicklung der Sakralkunst, die er nachzeichnen möchte, was ihm insgesamt überzeugend gelingt, bisweilen holzschnittartig vorgeht und gelegentlich die eine oder andere undifferenzierte Aussage trifft. Seine Gedankenführung, wonach die Innenausstattung der Pfarrkirche St. Verena in Bad Würzach immanenzreligiösen Vorstellungen folgt, ist zwar nicht von der Hand zu weisen, wirkt aber auf den Leser etwas angestrengt. Die Beiträge zu den spirituellen und weltanschaulichen Hintergründen der drei Künstler der Moderne des 20. Jh. zeigen erfreulicherweise, dass – allgemein gesprochen – moderne Kunst nicht durchweg und per definitionem gegen das Geistige und Sakrale gerichtet ist oder dessen gänzlich ent-

behrt. Die drei Beispiele zeigen, dass eher das Gegenteil der Fall ist. (Immerhin war es der Protagonist der modernen Kunst – Vassili Kadinsky – der nach dem Zusammenhang zwischen Kunst und dem Geistigen ausdrücklich und literarisch dokumentiert gefragt hat.) Wir befinden uns bei alledem aber auf einem hohen Abstraktions- und Reflexionsniveau, so dass sowohl die spezifischen Botschaft der dargestellten Werke wie auch die Beiträge zu diesen faktisch nur einer gelehrten und interessierten Leserschaft zugänglich sein dürften.

Die Darstellung der Aussagen des Lehramtes zu Fragen der sakralen Kunst zeugen im Grunde – trotz der vielen schönen Worte, die dazu schon formuliert wurden – im Umgang mit dem Phänomen Moderne von Aporie.

Mit dieser Einschätzung wäre auch das grundlegende Thema angesprochen: Wie muss sakrale Kunst und Architektur sein, damit sie nicht nur in der Idee ihres Schöpfers die Verbindung zwischen Himmel und Erde ausdrückt, sondern auch in den Herzen der real existierenden Menschen, der Gläubigen, ankommt? Um mit Chateaubriand zu fragen: Welche Bilder werden jetzt und in der Zukunft der Kirche die vielen Tränen der Menschen trocken helfen? Denn ihnen – zu denen jeder von uns gehört – gilt zuallererst die cura pastoralis der Kirche. Setzt die Moderne des ausgehenden 19. und des 20. Jh. – wie schon die europäische Aufklärung – für ihre Ideen, mögen diese noch so spirituell sein, nicht schon den »modernen Menschen« voraus? Wer ist in diesem Sinn modern, dass er diese spirituelle Kunst mit Nutzen für sein geistliches Leben fassen kann? Wie steht es um »die Vielen«, die dies nicht vermögen und vermutlich auch nicht wollen? Wo sind die »zeitgemäßen« sakralen Bilder für all diese Menschen, deren primäres Anliegen nicht ein intellektuelles Interesse an der Darstellbarkeit des Geistigen ist?

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der

Band ein Fülle von interessanten und weiterführenden Ideen, Materialien und Hinweisen zu dem Thema Sakralität und Moderne bietet, eine systematisch-ideengeschichtliche Erarbeitung und Vertiefung des Themas ist allerdings, das ist aber auch nicht ausdrücklich in Anspruch genommen, nicht enthalten. – Eine Frage wird in diesem Band nicht ausdrücklich gestellt und folglich nicht ausdrücklich beantwortet, obwohl sie zwischen

den Zeilen allgegenwärtig ist: Warum besitzt die Kirche unserer Zeit – und dies nicht schon seit gestern – im Gegensatz zu den vielen Jahrhunderten vorher keine allgemein gültige im Sinne von allgemein anerkannte und im gläubigen Bewusstsein angenommene sakrale Bild- und Ausdruckssprache mehr?

*GEORGIOS ZIGRIADIS*

### *Anschriften einiger Autoren und Übersetzer*

Martin *Bürger*  
Palzeskamp 47  
41366 Schwalmthal

Dr. Jakob *Cornides*,  
27, rue de l'Aqueduc  
B-1060 Bruxelles

H. H. Prof. Dr. Michael *Fiedrowicz*  
Weberbach 17/18  
54290 Trier

Prof. Dr. Walter *Hoeres*  
Schönbornstraße 47  
60431 Frankfurt a. Main

Dr. Heinz *Piesik*  
Tulpenweg 2  
D-53229 Bonn

Hwst.  
Kaplan Dr. Georgios *Zigriadis*  
Kaiser-Ludwig-Str. 17  
84453 Mühldorf a. Inn





# Wilhelm von Saint-Thierry

## Kommentar zum RÖMERBRIEF

Erstmalige deutsche Übersetzung  
mit Kommentar von  
Klaus Berger & Christiane Nord

1. Auflage 2012

ISBN-10: 3-86417-007-9

Format: 17 x 24 cm,

ISBN-13: 978-3-86417-007-2

246 Seiten

Preis: 27,00 Euro

**W**ilhelm von Saint-Thierry ist Zisterziensermönch des 11./12. Jahrhunderts. Er ist Freund des Hl. Bernhard von Clairvaux und gehört zu den Gründervätern seines Ordens. Im Unterschied zum hl. Bernhard lebt er streng kontemplativ im Kloster, ist also keine »Chimäre“ zwischen Kloster und Welt, aber ein wichtiger Ideengeber für den hl. Bernhard. Hätte Martin Luther den Römer-Kommentar Wilhelms gekannt, er hätte für sein ganz ursprüngliches Kernanliegen einen glänzenden und treuen Mitstreiter finden können. Zum Reformationsjubiläum 2017 kann man an dieser schlichten Tatsache nicht vorbeigehen. – Wilhelm steht für Gemeinsamkeiten im Glauben. Der Weg zu und mit Abt Wilhelm ist ein Weg in die Tiefe christlicher Spiritualität. Sein Römer-Kommentar ist das umfangreichste und theologisch wichtigste Zeugnis der von Augustinus († 430) ausgehenden Paulus-Exegese des Mittelalters. – Wilhelms Methode ist nicht philologisch im Sinne der Exegese, wie sie seit der Renaissance und weiter in der Moderne üblich ist. Seine Exegese ist durchgehend meditativ. Das bedeutet auch eine große Verwandtschaft zum Gebet. Sein Kommentar ist auch in der Methode ein Gegenstück zum Kommentar des Abaelardus. Er ist ein Meilenstein auf dem Weg von Paulus über Augustinus, dann über Bernhard von Clairvaux bis hin zu Luther. Luther schätzt Bernhard über die Maßen wegen der Gnadentheologie seiner Predigten.

Die mögliche Bedeutung dieses Kommentars für die Theologie der Gegenwart liegt darin, daß die sorgsame, bedächtige meditative Auslegung Wilhelms der Exegese des Neuen Testaments insgesamt helfen könnte, theologisch sprachfähiger zu werden, also nicht nur über Gottesvorstellungen zu reden, sondern von Gott zu erzählen und Spuren davon erkennen zu lassen, daß einer mit Gott zu reden versucht hat.



PATRIMONIUM-  
VERLAG

Süsterfeldstraße 83  
D-52072 Aachen

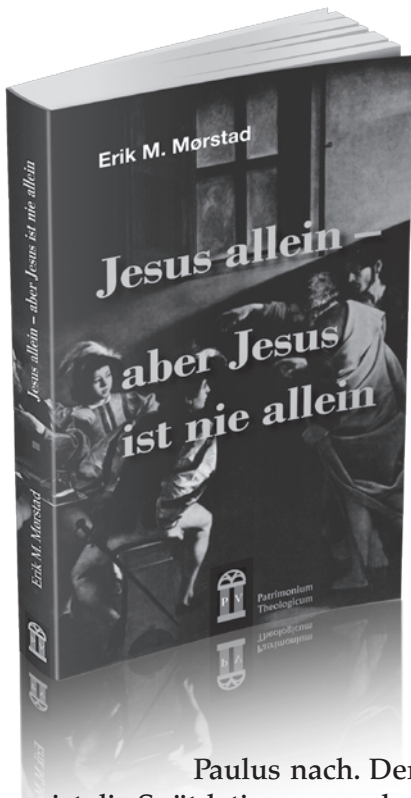
ZWEIGBÜRO  
ABTEI MARIAWALD

52396 Heimbach

Telefon: 024 46 95 06 15  
Fax: 02446 9506-30

Bestellungen direkt beim  
Verlag unter  
[www.patrimonium-verlag.de](http://www.patrimonium-verlag.de)  
oder im Buchhandel





**Erik M. Mørstad**

# Jesus allein – aber Jesus ist nie allein

Aus d. Norwegischen übersetzt v. *Sophie Mørstad*

ISBN-10: 3-86417-006-0

ISBN-13: 978-3-86417-006-5

Preis: EUR 16,95

1. Auflage. 1. Quartal 2013,

Format: 13 x 21 cm; 206 Seiten

**D**as Buch geht den Spätdatierungen und den Frühdatierungen der vier Evangelien und der Briefe des Apostels Paulus nach. Der Verfasser begründet die Frühdatierungen und weist die Spätdatierungen als spekulativ und unhaltbar ab. Dies ist wichtig für die Ökumene. Denn die Frühdatierungen verankern die Texte im faktischen historischen Jesus und im Apostel Petrus mit den elf anderen Aposteln und deren Mitarbeitern, was zur Christologie und zur Ekklesiologie des Nikaenums (325 n. Chr.) und der katholischen Kirche führt.

Die Spätdatierungen – um 70 n. Chr. bis 100 und später – führen unweigerlich zur Gnosis der arianischen und atheistischen Christologien und Ekklesiologien. Keine christliche Kirche, geschweige denn Gemeinschaft, hält mit Hilfe solcher Gnosis vor dem Intellekt stand, der von der biblischen Offenbarung geöffnet worden ist. Denn der neutestamentliche Jesus war nicht einer, dessen Leichnam im Grab zu Staub wurde, sondern Er war der, der die zwölf Apostel erwählt hatte und später seine himmlische Gestalt wieder annahm, als er am dritten Tag nach der Grablegung von den Toten auferstand. Dies ist für die Spezies innerhalb der kosmischen Evolution nicht denkbar.



**PATRIMONIUM-  
VERLAG**

Süsterfeldstraße 83  
D-52072 Aachen

ZWEIGBÜRO  
ABTEI MARIAWALD

52396 Heimbach

Telefon: 024 46 95 06 15

Fax: 02446 9506-30

Bestellungen direkt beim  
Verlag unter

[www.patrimonium-verlag.de](http://www.patrimonium-verlag.de)

oder im Buchhandel