Gemeinschaft der Heiligen

Zeugen der Kirche

Gemeinschaft der Heiligen
Zeugen der Kirche

23. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2015
Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester
in der Diözese Augsburg e. V.
Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg,
Eigenverlag: Initiativkreis, Januar 2016
ISBN 978-3-9814138-4-7

Copyright © 2016 Initiativkreis
katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.
Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autorenrechte.
Satz, Layout: und Umschlaggestaltung: Gerhard Stumpf
Titelbild (Archiv): Fresko a. d. Kathedrale in Gura Humorului, Rumänien

Gemeinschaft der Heiligen

Zeugen der Kirche

Gemeinschaft der Heiligen

Zeugen der Kirche

Inhaltsverzeichnis

Vorwort
Gerhard Stumpf 9

Getreu bis in den Tod
Christliche Martyrien im Herrschaftsbereich des Islam
Peter Bruns 13

Das Werk des Heiligen Geistes – Die Liebe zur Kirche
Anton Ziegenaus 35

Maria – Königin der Märtyrer
Andreas Hirsch FSSP 53

Der Not begegnen – Vinzenz von Paul
Katharina Maria Scherer OSVvP 73

Die Suche nach der Wahrheit: Edith Stein
Bertram Meier 97

Heiligsprechung und Wunder
Anton Ziegenaus 113

Bekenner und Kämpfer für den Glauben
Gilbert Keith Chesterton
Monika Born 123

Die unverrechenbare Würde des Menschen:
Gianna B. Molla – Mein Leben für mein Kind
Christian Schulz 151

Laura del Carmen Vicuna: kleine Heldin und Heilige
Bernhard Maier SDB 169

Predigten

Communio Sanctorum
Bertram Meier 175

Maria Mutter der Kirche
Joseph Grabmeier 181

Wallfahrt nach Kaisheim
Alois Epple 185

Referenten 193

Gemeinschaft der Heiligen

Zeugen der Kirche

Vorwort

Die Gemeinschaft der Heiligen wird in unserem apostolischen Glaubensbekenntnis im Anschluss an das Bekenntnis zum Heiligen Geist und der heiligen katholischen Kirche genannt. Mit dem Heiligen Geist wird das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott bekräftigt und zugleich zum Wirken des Heiligen Geistes unter den Menschen übergeleitet, nämlich zur katholischen Kirche. Sie ist es, durch die der Heilige Geist – über das Wirken des Geistes in der ganzen Schöpfung hinaus – in der Welt wirkt. „Der Heilige Geist ist Schöpfer, er ist gleichzeitig Geist Jesu Christi, derart jedoch, dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist einer und ein einziger Gott sind ... der Heilige Geist beseelt die Kirche. Sie entstammt nicht dem menschlichen Willen, dem Nachdenken, der Geschicklichkeit des Menschen oder seiner organisatorischen Fähigkeit, denn wäre dem so, so wäre sie schon seit langem untergegangen, wie alles Menschliche vergeht. Die Kirche ist vielmehr der vom Heiligen Geist beseelte Leib Christi“ (Benedikt XVI. an Pfingsten 2011).

Nur die Selbstmitteilung Gottes an die Kirche im Heiligen Geist bewirkt die Heiligkeit, die das Dunkel der Welt durchbricht und Hoffnung vermittelt.

Während viele die Kirche auf die Stufen staatlicher Gebilde stellen, wo es um Macht und Einfluss geht, oder sie als

menschliche Vereinigung betrachten, die sich selbst organisiert und eigene Statuten errichtet, nach denen sie leben und existieren will, sieht sich die katholische Kirche als Stiftung Jesu Christi durch den Heiligen Geist. Im Gebet, in der Spendung und im Empfang der Sakramente, im Hören des Evangeliums und in der Praxis der Nächstenliebe erleben sich die Gläubigen in Christus geeint. Nur hier gibt es wirkliche Vergebung der Sünden und eine Erneuerung im Heiligen Geist, nur hier gibt es die Feindesliebe, die den Hass besiegt.
„Um aber die Sendung der Kirche zu verstehen, müssen wir in das Obergemach zurückkehren, wo die Jünger mit Maria, der »Mutter«, in Erwartung des verheißenen Heiligen Geistes im Gebet verharrten (vgl. Lk 24,49). Von dieser Ikone der entstehenden Kirche muss sich jede christliche Gemeinschaft beständig inspirieren lassen. Die apostolische und missionarische Fruchtbarkeit ist nicht in erster Linie das Ergebnis von klug ausgearbeiteten und »wirksamen« pastoralen Programmen und Methoden, sondern sie ist die Frucht des unaufhörlichen gemeinschaftlichen Gebetes (vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi, 75). Die Wirksamkeit der Mission setzt außerdem voraus, dass die Gemeinden eins sind, das heißt »ein Herz und eine Seele« haben (vgl. Apg 2,32), und dass sie bereit sind, Zeugnis zu geben von der Liebe und der Freude, die der Heilige Geist in die Herzen der Gläubigen eingießt (vgl. Apg 2,42) … So geschah es am Anfang des Christentums, als, wie Tertullian schreibt, die Heiden sich bekehrten, weil sie die Liebe sahen, die zwischen den Christen herrschte: »Seht, sagen sie, wie sie einander lieben« (vgl. Apologeticus, 39 §7)“ (Benedikt XVI. auf dem 23. WJT).
Das ist das Geheimnis, warum die Katholische Kirche nie untergeht. Denn der unvergängliche Kern ist mit Jesus Christus der dreifaltige Gott. Durch die Taufe schenkt er neues Leben und gibt jedem Menschen die Kraft, Zeugnis von der Wahr-

heit des Glaubens zu geben, wo immer er lebt. Dort, wo das Messopfer mit Hingabe gefeiert wird und die Mitte des Lebens einnimmt, wo das Gebet in der Vielfalt seiner Formen und Inhalte das Leben durchwirkt, wenden sich auch die Herzen den Menschen in Not zu. Die Theologische Sommerakademie will Aspekte des katholischen Glaubens und damit der Katholischen Kirche aufzeigen.

Am Fest der Darstellung des Herrn 2016 *Gerhard Stumpf*

Getreu bis in den Tod – Christliche Martyrien im Herrschaftsbereich des Islam[1]

Peter Bruns

Das Thema „Getreu bis in den Tod – Christliche Martyrien im Herrschaftsbereich des Islam“, über das ich heute Abend zu Ihnen sprechen möchte, ist äußerst spannungsreich und angesichts der jüngsten Entwicklungen im Nahen Osten höchst brisant. Im Februar d. J. (2015) sprach der koptische Patriarch Tawâdrôs (Theodor) 21 Neomärtyrer heilig, die in Libyen von IS-Terroristen brutal geköpft worden waren. Das Video, welches die blutige Hinrichtung der ägyptischen Gastarbeiter am Strand der Libyschen Sirte zeigt, war zuvor über die einschlägigen Kanäle im Internet verbreitet worden. Was ursprünglich als Medium im Propaganda-Feldzug des „Islamischen Staates des Iraks und der Levante“ gedacht war, wurde so zu einem visuellen Zeugnis für das christliche Bekennertum unseres 21. Jahrhunderts und kann zugleich als Beweis für die Echtheit des Martyriums gelten. Die liturgische Verehrung der Neomärtyrer setzte, altkirchlichem Brauch entsprechend, unmittelbar nach deren Tod ein und fand ihren künstlerischen Niederschlag in der Erschaffung einer modernen, etwas plakativ

wirkenden Ikone, welche die Heiligen am Mittelmeerstrand kniend zeigt, wie sie aus der Hand der Engel von oben aus dem Himmel ihre unvergänglichen Kronen empfangen, während ein überdimensionaler Christus am linken Bildrand dazu seinen Segen spendet.
Konkret geht es mir als Kirchenhistoriker in diesem Vortrag darum, in drei Schritten beispielhaft an ausgewählten Autoren jene bedeutsamen Umwälzungsprozesse skizzenhaft nachzuzeichnen, in deren Verlauf aus blühenden Volkskirchen diskriminierte religiöse Minderheiten wurden. Nur in einer historisch unbedarften Sicht war der Orient immer schon islamisch. Die kirchliche Wirklichkeit im sechsten Jahrhundert sah völlig anders aus. Kleinasien, die heutige Türkei, hatte in jener Zeit wohl die höchste Dichte an Diözesen aufzuweisen, ist jetzt aber heute nahezu christenfrei. Syrien und Ägypten waren ebenso wie Armenien beim Einfall der Araber in der Mitte des siebten Jahrhunderts vollständig christianisiert; in Syrien ist das Schicksal der dortigen Christen heute völlig ungewiss. In Ägypten sind die Kopten nicht erst heute massiven Verfolgungen ausgesetzt. Da hier ihr Bevölkerungsanteil zwischen zwölf und fünfzehn Prozent liegt, besteht zumindest Hoffnung für die Zukunft. Anders hingegen war die Situation jenseits von Euphrat und Tigris im klassischen Zweistromland, das zum Sasanidenreich gehörte und nur in seinen westlichen Provinzen bedeutende christliche Minderheiten besaß: die Vorläufer der heutigen, mit Rom unierten Chaldäer, welche durch den Irakkrieg in ihrer physischen Existenz akut bedroht sind. Anders als im Römischen Reich hat es bei den Persern nie christliche Kaiser gegeben. Das Christentum blieb dort eine verschwindende Minderheit. Die Welle der arabischen Eroberungen brachte keine grundsätzliche Änderung für die Christen des Zweistromlandes; sie schwemmte in der Mitte des siebten Jahrhunderts das in zahllosen Kriegen mit Byzanz völlig geschwächte Perserreich gänzlich von der

Landkarte der Geschichte hinweg. Das christliche Konstantinopel indes verlor mit Palästina, Syrien, Ägypten, später auch Armenien wichtige orientalische Schlüsselprovinzen, blieb dadurch an seiner Südostflanke strategisch verwundbar und musste zu allem Überdruss noch um die Seeherrschaft im östlichen Mittelmeer bangen. Doch bis zur Eroberung durch die Türken 1453 behauptete die Stadt am Bosporus ihren Rang als Bollwerk der Christenheit gegen den anstürmenden Islam.

1. Von Dämonen und Sarazenen

Die Geschichten des Anastasius vom Sinai

Zu den unmittelbaren Zeugen der arabischen Invasion auf der Sinai-Halbinsel gehört der gelehrte Mönchsvater Anastasius, der im siebten Jahrhundert wirkte und von dem u. a. erbauliche Geschichten[2] im Stile der überkommenen Apophthegmata Patrum erhalten sind. Ihr z. T. recht anekdotenhafter Charakter wirft ein erhellendes Licht auf die oft trübe Situation der christlichen Mehrheitsbevölkerung, die sich schutzlos arabischer Aggression (Kap. 4: der Autor schreibt seine Wundergeschichten als Trost für die gefangenen Christen) ausgesetzt sah. Für Anastasius sind die Muslime schlicht Handlanger der Dämonen:

> „Lass dir von mir gesagt sein: Die Dämonen nennen die Sarazenen ihre Freunde, und das zu Recht. Vielleicht sind die Sarazenen sogar noch schlimmer als die bösen Geister. Denn die Dämonen meiden vielerlei an den Mysterien Christi: ich denke da etwa an seinen hl. Leib, wie es der in einen Körper gefahrene Teil bezeugt hat, … das Kreuz, die Heiligen, die Reliquien, die heiligen Öle und vieles andere mehr. Diese leibhaftigen Dämonen (sc. die Sarazenen) aber trampeln auf all dem herum, verbrennen und zerstören es. Wie kann man sie da gottesfürchtig nennen?“

Dämonen begleiten die Sarazenen auf ihren Eroberungszügen

gegen das christliche Byzanz (Kap. 1), was die dramatischen Jahre zwischen 667 und 672 widerspiegelt, als die Araber erstmalig Chalcedon auf der kleinasiatischen Seite erreichten und die Hauptstadt am Bosporus bedrohten. Dämonen sind es auch, welche die Menschen täuschen und vom Glauben abbringen, dass der Mariensohn (feinsinnige Anspielung auf den Koran!) und der Gottessohn ein und dieselbe Person sind (Kap. 11). Der Autor ist Zeuge, wie die Sarazenen den von Jesus verfluchten Tempel wiederaufrichten (Kap. 3; Mt 23,38), mit einer interessanten Anspielung auf die Entstehung des später sog. „Felsendomes“. Wegen der Sünden der Christen ist die Sarazenenplage auf die Bewohner des Sinai gekommen (Kap. 4); viele Bewohner geraten in Kriegsgefangenschaft, einige entziehen sich der drohenden Schmach durch Freitod (was von unserem Autor der Apostasie vorgezogen wird), manche fallen gar zum Islam ab, einige wenige erdulden das Martyrium. Durch die Einführung der Scharia entfällt in Ägypten der Schutz für die christlichen Feiertage. In der zahlenmäßig nicht unbedeutenden jüdischen Gemeinde finden die neuen Herren willige Helfer für ihr Unterdrückungswerk. Kapitel V handelt vom Juden Theodoret, einem Reeder in Klysma (dem heutigen Suez), und seinem Vorarbeiter Elias, welche die christlichen Dockarbeiter von der Verehrung der Gottesgebärerin abhalten, indem sie den Frondienst verschärfen. Es muss ein hohes Muttergottesfest gewesen sein, vielleicht das der Assumptio, das von Juden und Muslimen unterdrückt wurde. Mag Maria gelegentlich im Koran als Prophetenmutter erwähnt werden, Gottesgebärerin ist sie in den Augen der Sarazenen nicht und hat deshalb keinen eigenen Kult verdient. Die christlichen Dockarbeiter lassen sich diese Frechheit von den Heiden nicht bieten, es kommt zu einem Aufstand, in dessen Verlauf der Vorarbeiter getötet wird. Die freie Religionsausübung ist fürs erste verteidigt.

Die Anekdoten spiegeln getreu den sozialen Druck wider,

dem die Christen unter sarazenischer Herrschaft ausgesetzt waren.
Nicht selten versuchten sich einzelne diesem durch Glaubensabfall zu entziehen, vor allem wenn sie ihre Arbeitsstelle nicht verlieren wollten, wie das Beispiel des Theodor auf der Werft von Klysma (Kap. 6) zeigt. Er verliert buchstäblich den Kopf und fällt zum Islam ab; durch eine nächtliche Vision wird er eines besseren belehrt und erfährt, dass es keine andere Religion als die christliche gibt, und kehrt reumütig in den Schoß der Kirche zurück, wird aber von den Muslimen wegen „Apostasie“ bedroht. Solche und ähnliche Geschichten sind dem Autor wichtig, um den Zusammenhalt der christlichen Gemeinde zu stärken. Vom Schwanken wankelmütiger Christen wissen auch andere Erzählungen zu berichten, wie die vom Dukator (Schiffsführer/Anführer) Azarias und seinem Sohn Moses, der von einem Dämon gequält wurde und zum Islam abfiel, dann nach einem erfolgreichen Exorzismus zu seinem ursprünglichen Glauben zurückkehrte. Offensichtlich waren die Christen, die ein öffentliches Amt ausübten, einer besonderen Gefahr der Apostasie ausgesetzt. Als Staatsdiener mussten sie ihre Loyalität gegenüber den neuen Herren mit dem Übertritt zum Islam unter Beweis stellen, was – nebenbei bemerkt – der Vater des großen Kirchenlehrers Johannes von Damaskus verweigerte.
Eine weitere Episode (Kap. 7) handelt vom Götzendienst der Muslime in Mekka. Obwohl sich diese als „Monotheisten“ verstanden, wurden sie doch von den Christen des Götzendienstes geziehen, weil sie die heidnischen Bräuche der vorislamischen Araber wie die Wallfahrt zum Götzen (Hubal?) von Mekka weiterhin eifrig pflegten (bereits Epiphanius geht im 4. Jh. ausführlich auf die heidnischen Riten der Araber wie den Astralkult und die Tier- und Menschenopfer ein). Christliche Seeleute berichten von ihrer Verschleppung nach Mekka und dem Götzendienst an der Kaaba: ein Dämon in Gestalt

einer alten Vettel sei aus der Hölle erschienen und habe das Blut der sarazenischen Tieropfer geleckt. Die Eroberung Mekkas durch die mohammedanischen Truppen beendete also nicht den heidnischen Götzendienst, sondern integrierte ihn vielmehr als „Säule“ in die neue Religion.
Die Situation der christlichen Gefangenen war besonders prekär, sie standen stets in der Gefahr, ihren Glauben zu verleugnen. Es war daher ein frommes, verdienstvolles Werk, unschuldige Christen aus islamischer Gefangenschaft freizukaufen. Damals wie heute finanzierte sich die sarazenische Expansion durch Geiselnahmen und Lösegelderpressungen. Zweihundert Münzen (Nomismata) waren der Durchschnittspreis für einen christlichen Sklaven (vgl. Kap. 10). Für Sklavinnen gab es weder Religions- noch Kultfreiheit. So bekam die Christin Euphemia von ihrer muslimischen Herrin jedesmal zweihundert Peitschenhiebe, wenn sie in Damaskus die göttliche Liturgie besuchte (vgl. Kap. 12). Euphemia wird wegen ihrer Liebe zur göttlichen Liturgie regelrecht tot geprügelt; bei der Einbalsamierung ihres Leichnams sind die Striemen indes auf wundersame Weise verheilt. Als Neomärtyrerin und „neue Euphemia“ hat sie bis jetzt noch keinen Platz im griechischen Martyrologium gefunden. Muslime kennen wie die Dämonen keine wirkliche Kommunion, man wirft sich zwar zum Gebet nieder, doch gibt es keine Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch im Opfermahl. Kreuz, Anrufung der Dreifaltigkeit, Ikonen und die hl. Eucharistie sind den Dämonen verhasst (Kap. 11), weshalb sie die Muslime aufstacheln, den christlichen Kult zu (zer-)stören.
Ein weiteres veritables Martyrium liegt bei dem hl. Georg, dem Mauren (oder dem Schwarzen wegen seiner nubischen Herkunft?), vor. Mit acht Jahren in muslimische Kriegsgefangenschaft geraten und zwangsweise islamisiert, kehrte er als reifer, junger Mann zum christlichen Glauben zurück. Er wurde von einem muslimischen Mitsklaven beim gemeinsa-

men Herrn in Damaskus der Apostasie verklagt und auf der Stelle geköpft. Die Beisetzung erfolgte außerhalb der Stadtmauern auf einem überwiegend von Christen bewohnten Gebiet, was darauf schließen lässt, dass die Innenstadt zur damaligen Zeit bereits christenfrei war.

2. Die Araber am Nil – Johannes, Bischof von Nikiu, und der Sarazeneneinfall[3]

Kann Anastasius vom Sinai als Vertreter der neuchalcedonischen Theologie der Reichskirche gelten, so gehört Johannes von Nikiu zur antichalcedonischen Partei, welche mit der byzantinischen Präsenz in Ägypten haderte, aber zugleich den Sarazeneneinfall als Strafe für die zahllosen Sünden der Christenheit[4] ansah:

Arabische Eroberung Ägyptens nach Johannes von Nikiu:[5]

> „Kap. CXI. Der Befehlshaber Theodosius hörte vom Kommen der Ismaeliten; er zog von Ort zu Ort, um zu sehen, was es an Feinden gebe. Die Ismaeliten kamen und töteten einen Obersten des Heeres und alle, die mit ihm waren, ohne Erbarmen. Und sogleich eroberten sie die Stadt (Behenesâ) und jeden, der zu ihnen herauskam, töteten sie und schonten niemanden, weder Greis noch Kind noch Frau … Sogleich gingen (Theodosius und seine Leute) in die Burg Babylon und blieben dort. Sie sandten den Befehlshaber Leontius zur Stadt Siut (?). Dieser war fettleibig und kraftlos, und er verstand sich nicht auf das Kriegshandwerk. Als er ankam, fand er Ägyptens Heer und Theodor im Kampf mit den Muslimen; sie machten täglich einen Ausfall aus der Stadt Fajjûm, um die Stadt (Behenesâ) zurückzuerobern. Er nahm die Hälfte der Soldaten und ging nach Babylon, um den Heerführern Bericht zu erstat-

ten; die andere Hälfte liess er bei Theodor zurück ...
Kap. CXII. Überdies brach wegen einer Anschuldigung seitens des Kaisers ein heftiger Streit zwischen dem Obersten Theodor und den Heerführern aus … ᶜAmr war von großer Wachsamkeit und tatkräftiger Umsicht bei der Eroberung Ägyptens … (Kalif Omar) schickte ihm (weitere) 4000 Muslimkrieger (als Verstärkung) … Als die Muslime zahlenmäßig die Oberhand erlangten, floh das Rhomäerheer und ging auf die Schiffe, und das Muslimheer nahm die Stadt Thamdunae ein … Als Domiti(an)os von der Stadt Fajjûm dies hörte, machte er sich nachts heimlich auf und floh auf einem Boot nach Nikiu. Als die Muslime erkannten, dass Domitian geflohen war, zogen sie freudig los, nahmen die Stadt Fajjûm und Siut (?) ein und vergossen dort viel Blut.
Kap. CXIII. Als die Muslime Fajjûm mit seiner Umgebung erobert hatten, sandte ᶜAmr zu Abâkîrî aus der Stadt Delâs, dass er die Schiffe aus Busiris (?) kommen ließ, um die Ismaeliten, die im Westen waren, nach Osten überzusetzen. Er zog alle Soldaten bei sich zusammen, um heftig Krieg zu führen ... Überdies machte er eine große Brücke über den Fluss (Nil) bei Babylon in Ägypten, damit die Schiffe (der Rhomäer) nicht nach Nikiu, Alexandria und Oberägypten gingen und die Pferde ohne Mühe vom Westen des Flusses in den Osten gelangten. So unterwarfen sie das ganze Ägypterland ... ᶜAmr richtete unendlich viel Unheil an. Die Heerführer, die noch in Nikiu waren, flohen dahin in die Stadt Alexandria und ließen Domitios mit einer kleinen Abteilung zur Bewachung der Stadt zurück … Danach herrschte Furcht in allen Städten Ägyptens, alle Landleute flohen, zogen in die Stadt Alexandria und verzichteten auf all ihren Besitz, ihre Scheuern und ihr Vieh.
Kap. CXIV. Als jene Muslime sich mit den Ägyptern, welche den Glauben des Christentums verleugneten und sich

dem Glauben des Monsters (= Mohamed; vgl. Apk XIII,11) anschlossen, verbanden, da raubten die Muslime allen Besitz derer, die als Christen geflohen waren, und nannten die Diener Christi Allahs Feinde. ᶜAmr ließ viele von den Seinen zurück bei der Burg Babylon in Ägypten und zog selbst im Osten gegen den Befehlshaber Theodor in Richtung auf die beiden Flüsse … Alle (Nomaden-) Stämme aber weigerten sich, gegen die Araber Krieg zu führen.

Kap. CXV. ᶜAmr, das Oberhaupt der Muslime, bekämpfte zwölf Jahre lang die Christen im Norden Ägyptens, konnte aber die Städte nicht öffnen (d.h. erobern) … und fasste den Entschluss, die Saaten im Feuer zu verbrennen … Die Befehlshaber Theodor und Domitios setzten sich nicht durch und konnten nicht verhindern, dass die Muslime den Landleuten Böses taten … Als die Muslime die Schwäche der Rhomäer sahen und ihre Feindschaft mit Kaiser Herakleios wegen der Verfolgung, die er im ganzen Land Ägypten wegen des orthodoxen Glaubens auf Anstiften Kyros' veranstaltet hatte, fassten sie Mut und erstarkten im Kampf.

Kap. CXVII. ᶜAmr, der Heerführer belagerte die Burg Babylon und schloss das Heer drinnen ein. Sie erhielten die Zusage für freien Abzug, mussten aber das zahlreiche Kriegsgerät zurücklassen … So nahmen sie die Burg Babylon in Ägypten ein am zweiten Tag der Auferstehung (Ostermontag). Gott hatte heimgezahlt wegen derjenigen, die nicht das lebensspendende Leiden unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus, der sein Leben für seine Gläubigen dahingab, ehrten. Infolgedessen unterwarf Gott sie ihnen. An diesem Tag, dem Fest der heiligen Auferstehung, ließen sie die orthodoxen (monophysitischen) Gefangenen frei, doch ließen die Feinde Christi sie nicht ohne Misshandlung frei, vielmehr züchtigten sie sie und hieben ihnen

die Hände ab. Sie weinten, Tränen flossen über ihre Wangen an diesem Tag, und man erachtete sie für nichts, wie über die Unreinen geschrieben steht. Denn sie verunreinigten die Kirche durch unreinen Glauben, sie begingen die Verkehrtheit und Feindseligkeit der arianischen Sekte, die solches nicht begingen wie die Heidenvölker und Barbaren, da sie Christus und seine Diener verachteten. „Doch Gott war geduldig mit den Apostaten und Häretikern, die ein zweites Mal in Unterwerfung unter despotische Kaiser die Taufe spendeten. Es ist derselbe Gott, der einem jeden Menschen nach seinen Taten vergilt und für seine Vergehen Rache nimmt. Wie sollte es für uns nicht besser sein, die Prüfungen und Strafen zu erdulden, die uns widerfuhren? In der Tat glaubten sie, unseren Herrn Jesus durch ihr Werk zu verehren, während sie doch den Glauben verkehrten. Nicht willentlich irrten sie vom Glauben ab, sondern verfolgten diejenigen, die nicht mit ihnen im Glauben übereinstimmten? Gott behüte! Denn sie sind keine Diener Christi, auch wenn sie es sich so gedacht haben.
Kap. CXVIII. Nachdem die Muslime die Burg Babylon (und Nikiu) eingenommen hatten, da waren die Rhomäer in großer Trauer ... Kap. CXX … Den Hadrianskanal, der seit langem ausgetrocknet war, ließen sie ausgraben, damit das Wasser in ihm von Babylon in Ägypten bis zum Roten Meer fließen konnte. Sie machten das Joch schwerer für die Ägypter als das Joch Pharaos … Alsbald möge Gottes Strafe die Ismaeliten ereilen, möge er an ihnen handeln, wie er einst handelte am alten Pharao. Wahrhaftig, wegen unserer Sünden duldet er sie, dass sie derart uns behandeln. Mit der Langmütigkeit unseres Gottes und Erlösers blickt Jesus Christus auf uns herab und bewahrt. Überdies glauben wir, dass er die Feinde des Kreuzes vernichten wird, wie die untrügliche Schrift sagt. Am 20. Maskaram (17. Sept. 642) machte sich Theodor mit allen Soldaten und Of-

fizieren auf, fuhr zur Insel Zypern und verließ die Stadt Alexandria ...

Kap. CXXI. Abâ Benjamin, der Patriarch der Ägypter, kam in die Stadt Alexandria nach seiner Flucht vor den Rhomäern (Byzantinern) im dreizehnten Jahre. Er ging in seine Kirchen und besichtigte sie allesamt. Alle Leute sagten: ‚Diese Verbannung und der Sieg der Muslime geschah wegen der Ungerechtigkeit des Kaisers Herakleios und wegen dessen, was er den Rechtgläubigen (= Monophysiten) durch die Hand des Patriarchen Kyros (Makaukas) zufügte. Zugrunde gingen daher die Rhomäer, und die Muslime erlangten die Gewalt über Ägypten. ᶜAmr erstarkte von Tag zu Tag in all seinem Tun; er hob die Tributleistung an, die sie festgelegt hatten, aber er nahm nichts vom Kirchenbesitz, beging keine Verwüstung und keinen Akt der Plünderung. Er schonte ihn für die Dauer seiner Tage. Als er sich der Stadt Alexandria bemächtigt hatte, legte er den Kanal trocken, wie er von dem Häretiker Theodor belehrt worden war. Er hob die Tributleistung auf 22 Goldbarren, bis sich alle Leute infolge des großen Unglücks versteckten; sie fanden nichts zum Bezahlen. Im zweiten Jahr des Mondzyklus kam Johannes aus der Stadt Damiette. Er war eingesetzt worden vom Befehlshaber Theodor, und kam mit den Muslimen überein, die Stadt nicht zugrunde zu richten. So wurde er Statthalter über Alexandria zu dem Zeitpunkt, da ᶜAmr in sie einzog. Dieser Johannes erbarmte sich der Armen und gab ihnen viel Besitz von seinem Besitz. Als er ihr Unglück sah, erwies er sich gütig und weinte über ihr Geschick. ᶜAmr setzte Menas ab und setzte an seiner Stelle Johannes ein. Dieser Menas hatte die mit ᶜAmr ausgehandelte Tributleistung über die Stadt auf 22000 Golddinar vermehrt. Doch was der Häretiker Menas eintrieb, das waren 32057 Golddinare, die er für die Ismaeliten aufbrachte. Unmöglich kann über das Weinen und Klagen, das in die-

ser Stadt herrschte, gesprochen werden, da sie ihre Kinder hergaben anstelle der Tausende, die sie jeden Monat zu zahlen hatten. Sie hatten keine Hilfe, Gott hatte ihre Hoffnung beseitigt und die Christen in die Hand ihrer Feinde ausgeliefert. „Doch die mächtige Güte Gottes wird unsere Bedränger zuschanden machen, seine Liebe unsere Sünden überwinden und die bösen Pläne unserer Unterdrücker zunichte machen, die nicht wollen, dass Jesus Christus, unser wahrer Gott, der König der Könige und Herr der Herren, über sie herrscht. Was aber die bösen Knechte anlangt, so wird Er sie böse zurichten, wie es im heiligen Evangelium heißt: ‚Was meine Feinde anbelangt, die nicht wollen, dass ich über sie König bin, so werde ich sie unterwerfen!‘ (Lk XIX,27)] Jetzt verleugneten viele Ägypter, die Scheinchristen waren, den rechten, heiligen Glauben und die lebensspendende Taufe; sie teilten den Glauben der Muslime, der Feinde Gottes, und nahmen die unreine Lehre des Monsters an, das ist Mohamed. Sie irrten ab mit diesen Irrgläubigen, ergriffen mit ihren Händen die Waffen und bekämpften die Christen. Unter ihnen war einer, dessen Name Johannes war, ein Chalcedonier vom Sinaikloster, der sich mit dem Glauben der Muslime verband. Er hatte seinen Mönchsstand verlassen, griff zum Schwerte und verfolgte die Christen, die an unseren Herrn Jesus Christus glaubten.“[6]

„Nach seinem (Simons) Tod war der Stuhl von Alexandrien drei Jahre ohne Patriarchen. Dann erwählten die Jakobiten im Jahre 81 (d. H. = A.D. 700) Alexander, welcher vierundzwanzigeinhalb oder fünfundzwanzig Jahre blieb und im Jahre 106 (d. H. = A.D. 724) starb. Ihn trafen harte Schicksale, indem er zweimal gebrandschatzt wurde. Dabei wurden ihm sechstausend Dinare abgenommen. Zu seiner Zeit befahl Abd al Aziz ibn Merwân, der Emir von Ägypten, die Mönche zu zählen, und als dies geschehen, wurde

von ihnen Tribut gefordert, von jedem Mönch ein Dinar; dies war der erste Tribut, welcher von den Mönchen gefordert wurde. Als Abdallah ibn Abd al-Malik ibn Merwân die Verwaltung Ägyptens erhielt, bedrängte er die Christen sehr und Qurra ibn Scharîk folgte seinem Beispiel, als er die Verwaltung Ägyptens bekam, und brachte über die Christen Bedrängnisse, wie sie sie vordem nicht erfahren hatten.[7] Obaidallah ibn al Hîdschâb, Verwalter der Einkünfte, hatte schon den Kopten für jeden Dinar ein Qirât mehr auferlegt. Dem widersetzte sich die koptische Bevölkerung der östlichen Ebene, aber die Muslime zogen ihnen entgegen und töteten eine bedeutende Menge von ihnen im Jahre 107 (d. H. = A.D. 725). Auch Osâma ibn Zaid al-Tanuchi, Verwalter der Einkünfte, bedrängte und bedrückte die Christen, nahm ihnen ihre Habe und brannte den Mönchen ein eisernes Zeichen auf die Hand, welches den Namen ihres Klosters und ihr Alter angab, und wer ohne dieses Brandmal angetroffen wurde, dem wurde die Hand abgehackt. Er erließ eine Verordnung an die Provinzen, dass jeder Christ, welcher ohne Legitimationsschein angetroffen würde, eine Strafe von zehn Dinar bekommen sollte. Nun umstellte er die Klöster und ergriff eine große Anzahl von Mönchen ohne Brandmal, von denen einige geköpft, die übrigen so lange gegeißelt wurden, bis sie unter den Streichen starben. Hierauf wurden die Kirchen zerstört, die Kreuze zerbrochen, die Ikonen vernichtet, die Götzenbilder in ihrer Gesamtheit zerbrochen, im Jahre 104 (d. H. = A.D. 722) unter dem Kalifen Jazîd ibn ᶜAbd al-Malik. Als nun Hîscham ibn ᶜAbd al-Malik das Kalifat antrat, schrieb er nach Ägypten, dass die Christen nach ihren Gewohnheiten und nach den in ihren Händen befindlichen Verträgen behandelt werden sollten; jedoch Handhala ibn Safwân, welcher als Emir zum zweiten Male die Verwaltung Ägyptens erhielt, bedrückte die Christen, vermehrte

die Abgaben, ließ Mensch und Tier zählen und drückte jedem Christen als Brandmal das Bild eines Löwen auf. Er untersuchte sie daraufhin, und wer ohne Brandmal angetroffen wurde, dem wurde die Hand abgehackt."[8]

Der nämliche arabische Autor behandelt auch die Kleiderordnung, welche von den neuen Herren für die nichtmuslimischen Untertanen eingeführt wurde. Sie ist das Ergebnis einer härteren Segregationspolitik gegenüber den Minderheiten, die in aller Öffentlichkeit stigmatisiert und gedemütigt werden sollten:

„In seinen Tagen befahl al-Mutawwakil ᶜal-allahi („Der auf Allah vertraut") im Jahre 235 (A.D. 849) den Schutzgenossen, honigfarbige, härene Mäntel anzuziehen, Gürtel umzubinden, auf Sätteln mit hölzernen Steigbügeln zu reiten und hinten an den Sattel zwei Kugeln zu machen; ferner sollten die Männer zwei Flicken auf ihre Kleider setzen, die sowohl von der Farbe des Kleides, als auch unter sich verschieden wären, jeden vier Finger lang, und wenn ihre Frauen ausgingen, sollten sie honigfarbige Schleier tragen, und er verbot ihnen, Gürtel anzulegen. Er befahl, ihre neu erbauten Kirchen niederzureißen, von ihren Niederlassungen Steuer zu nehmen und über die Türen ihrer Häuser Bilder des Teufels aus Holz[9] zu setzen. Er verbot, in Geschäften für den Sultan ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen und kein Muslim sollte sie unterweisen. Auch untersagte er ihnen, bei ihren Zeremonien ein Kreuz sehen zu lassen und auf der Straße ein brennendes Licht zu tragen. Dagegen befahl er, ihre Gräber dem Erdboden gleichzumachen. Diese Verordnungen erließ er in allen Provinzen. Im Jahre 239 (A.D. 853) befahl er dann den Schutzgenossen, zwei honigfarbige Wollkleider über die Arme und ein Unterkleid zu tragen, und beim Reiten sich auf den Gebrauch der Maultiere und Esel zu beschränken, unter Ausschluss der Pferde und anderer Lasttiere."[10]

3. Europas erster islamischer „Gottesstaat“ Die Märtyrer von Córdoba[11]

Welche einschneidenden Veränderungen die Einführung des islamischen Rechts (Scharia) für die Christen der Iberischen Halbinsel mit sich brachte, kann man den sog. „Omars Bestimmungen“ entnehmen, welche vom Kadi von Tortosa auf die örtlichen Verhältnisse angepasst wurden:

„Dies ist ein Brief, den die Christen von der und der Stadt an den Diener Allahs, ᶜUmar ibn al-Khattâb, den Emir der Gläubigen, gerichtet haben.

Als Ihr in dieses Land gekommen seid, haben wir Euch um Sicherheitsgarantie gebeten für uns, unsere Nachkommenschaft, unseren Besitz und unsere Glaubensbrüder. Wir haben vor Euch folgende Verpflichtung auf uns genommen:

● Wir werden in unseren Städten und ihrer Umgebung keine Klöster, keine Kirchen, keine Mönchszellen und keine Einsiedeleien mehr bauen. Wir werden auch die Gebäude unter den oben genannten, die baufällig sind oder sich in den muslimischen Wohnvierteln befinden, nicht instand setzen.

● Wir werden den Vorbeikommenden und den Reisenden unsere Türen öffnen. Wir werden allen Muslimen Gastfreundschaft anbieten und sie drei Tage lang beherbergen.

● Wir werden keinem Spion Asyl gewähren, weder in unseren Kirchen noch in unseren Wohnungen. Wir werden den Muslimen nichts verheimlichen, was ihnen schaden könnte.

● Wir werden unsere Kinder den Koran nicht lehren.

● Wir werden unsere Kulthandlungen nicht öffentlich zeigen und auch nicht in der Predigt empfehlen.

● Wir werden keinen unserer Angehörigen daran hindern, den Islam anzunehmen, wenn er es will.

● Wir werden den Muslimen mit Respekt begegnen. Wir werden aufstehen, wenn sie sich niedersetzen wollen. Wir werden nicht versuchen, ihnen in der Kleidung ähnlich zu sein, weder durch den Hut noch durch den Turban oder die Schuhe oder durch die Art, uns zu kämmen. Wir werden uns ihre Sprechweise nicht aneignen und werden ihre Vater- und Sohntitel nicht übernehmen. Wir werden keine Sättel gebrauchen, uns mit dem Schwert nicht gürten, keine Waffen besitzen und auch keine tragen.
● Wir werden auf unsere Siegel keine arabischen Lettern einritzen.
● Wir werden keine alkoholhaltigen Getränke verkaufen.
● Wir werden uns den Vorderkopf scheren. Wir werden uns, wo immer wir uns befinden, auf die gleiche Weise kleiden, und wir werden den zunnâr (Sklavengürtel) gebrauchen.
● Wir werden unsere Kreuze und unsere Bücher auf den von Muslimen besuchten Straßen und auf ihren Märkten nicht zeigen. Wir werden den Gong in unseren Kirchen leise schlagen. Wir werden dort unsere Stimmen in der Gegenwart der Muslime nicht laut erklingen lassen. Wir werden die öffentlichen Prozessionen vom Palmsonntag und Ostern nicht veranstalten. Wir werden nicht laut schreien, indem wir unsere Toten begleiten. Wir werden auf den von Muslimen besuchten Straßen und Märkten nicht laut beten. Wir werden unsere Toten nicht neben den Muslimen begraben. Wir werden die Sklaven, die den Muslimen zugeteilt wurden, nicht in Dienst nehmen. Wir werden keine Aussicht auf die Häuser der Muslime haben.
Dieses sind die Bedingungen, denen wir zugestimmt haben, wir und unsere Glaubensbrüder. Dafür erhalten wir die Sicherheitsgarantie. Sollten wir eine dieser Verpflichtungen, für die wir mit unseren eigenen Personen Gewähr bieten, verletzen, so würden wir das Recht auf Eidschutz

(dhimma) verlieren und uns den Strafen aussetzen, die den Rebellen und Aufständischen vorbehalten sind.“

Auf dem Hintergrund dieser diskriminierenden Bestimmungen gewinnen die von Alvar und Eulogius beschriebenen Martyrien den Charakter einer national-religiösen Protestbewegung. Zwar gab es unter einigen Emiren einen gewissen wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung, doch bot er keinen adäquaten Ersatz für die religiöse Diskriminierung der Christen in der islamischen Gesellschaft, die stets als unterworfene Schutzbefohlene wie Bürger zweiter Klasse behandelt wurden, was beispielsweise auch in der Sklaventracht[12] zum Ausdruck kam.

Unter ᶜAbd ar-Rahmân II. (822–852), der dreißigjährig den Thron bestieg, blühte das Emirat Córdoba in kultureller Hinsicht auf. Er begeisterte sich für Kunst, Poesie und Philosophie, tat alles, um die Macht und den Glanz des Abbasidenhofes in Bagdad zu übertreffen. Mit seinem üppigen Harem ahmte er die alten Perser nach und trat in ständige Konkurrenz zu den Byzantinern und den anderen christlichen Mächten. Militärisch setzte er auf eine zusammengewürfelte Söldnertruppe, für die seine hauptsächlich noch christlichen Untertanen zu zahlen hatten. Er setzte sich 844 gegen die Wikinger durch, die Sevilla plünderten, und ließ die Flotte ausbauen, um die Vorherrschaft im westlichen Mittelmeer zu erhalten. Aufstände der alten Eliten in Toledo und Mérida waren an der Tagesordnung. Neu an seiner Innenpolitik war, dass ᶜAbd ar-Rahmân II. vor allem Juden in die höhere Verwaltung aufnahm und sie gegen die christliche Bevölkerung ausspielte. Diese waren in seiner Regierung unterrepräsentiert, allenfalls waren sie beim Fiskus geduldet, um die allfällige Kopfsteuer (Dschizja) effektiver eintreiben zu können. Viele Christen wählten daher die Konversion zum Islam, um gleichsam in eine günstigere Steuerklasse zu gelangen. Doch wurden diese Proselyten von den alten muslimischen Eliten nicht akzeptiert,

wie das Beispiel des aus gotischem Hause stammenden Omar bin Hafsûn zeigt, der mit ᶜAbd ar-Rahmâns Sohn Mohamed von Toledo aus lange Krieg führte.
Rein unter kulturgeschichtlichem Aspekt betrachtet, befand sich das Emirat von Córdoba in der Mitte des neunten Jahrhunderts in einem allgemeinen Aufschwung. Die Landwirtschaft blühte dank der aus dem Orient importierten Bewässerungstechnik, die Handelsbeziehungen ins östliche Mittelmeer erschlossen neue Absatzmärkte und brachten regelmäßige Einkünfte und ein starkes stehendes Heer sorgte gewaltsam für innere und äußere Stabilität. Zugleich war diese Epoche eine Phase höchst spannungsreicher religiöser Konfrontation. Der Abschwung der katholischen Volkskirche im südlichen Spanien fand in dem einen Jahrhundert zwischen 750 und 850 statt. In dieser Zeit führten die Repressionen und die soziale Segregation des Scharia-Islam zu einer steten Auszehrung der alten volkskirchlichen Strukturen. Eine offene Mission unter den Arabern war verboten und führte wie auch heute zum Tode sowohl des Konvertiten als auch des Taufpriesters. Die Dschizja garantierte zwar eine auf Gottesdiensträume beschränkte Kultfreiheit, laugte aber auf Dauer die Finanzkraft der christlichen Untertanen aus, die sich nur durch Glaubensabfall der entehrenden Besteuerung entziehen konnten. Das Verbot für christliche Grundbesitzer, muslimische Sklaven zu halten, führte dem Islam neue Anhänger zu und entzog Kirchen und Klöstern die notwendigen Arbeitskräfte. Die von allen erhobene Grundsteuer führte im Verbund mit der nur von den Schriftbesitzern erhobenen Dschizja zu Wettbewerbsnachteilen der Christen gegenüber ihren muslimischen Konkurrenten. Um der Besteuerung zu entgehen, ließen sich viele Christen in der fruchtbaren Ebroebene nahe den nördlichen Kleinkönigreichen und der Mark des Frankenreiches nieder. Die Zuwanderung aus Syrien und dem Orient brachte ebenso wie die aufgrund der muslimischen Vielwei-

berei höhere Reproduktionsrate eine demographische Verschiebung zugunsten der Muslime und zu Ungunsten der Christen. Ab 750 galten auch in Spanien die für Syrien restriktiven Bestimmungen hinsichtlich des Kirchenbaus. Zentrale Kirchen wurden wie seinerzeit die Johanneskirche in Damaskus (Omaijadenmoschee) in Moscheen umgewandelt, bestehende Gebäude durften nur mit besonderer Erlaubnis renoviert werden, Neubauten waren generell verboten. Das Christentum war in den größeren Stadtzentren auch optisch zum Aussterben verdammt. Doch formierte sich gegen die offene Islamisierung in den Kreisen der entrechteten christlichen Eliten ein mindestens passiver Widerstand.

Als Indiz für die wachsenden Spannungen zwischen den Religionsgemeinschaften haben die von Alvar und Eulogius beschriebenen Martyrien zu gelten. In der Zeit zwischen 850 und 859 sind 45 Fälle aus Córdoba bekannt, in denen Christen wegen ihrer Angriffe gegen die Religion des Islam und seines sog. Propheten in Anwendung der „Blasphemiegesetze“ mit dem Tode bestraft wurden. Es sind erstaunlich viele Frauen darunter, nicht wenige Priester und Mönche, Laien von Rang und Namen. Die meisten waren hispano-romanischer Abkunft (d.h. sie waren nicht assimiliert und eher schlecht als recht in die muslimisch-arabische Gesellschaft integriert); lediglich zwei stammen direkt aus dem Orient. Aus der Fülle des Materials greife ich einige signifikante Bespiele heraus.

Der Priester Perfectus (Kârim) stammte aus Córdoba, erhielt in seiner Jugend eine klösterliche Erziehung und sprach perfekt arabisch und lateinisch. Seine außergewöhnlichen Sprachkenntnisse machten ihn zu einem begnadeten Apologeten des christlichen Glaubens und zu einem scharfzüngigen Kritiker des Islams und seines sog. Propheten, dem er Hurerei, Mord und Totschlag und dämonische Besessenheit nachwies. Perfectus wurde vor den Kadi gezerrt und am Ende des Ramadan 850 enthauptet. Der christliche Markthändler Juan

wurde von der muslimischen Konkurrenz beim Kadi wegen Blasphemie verklagt, ausgepeitscht und verstarb kurz darauf an den Folgen einer unmenschlichen Haft im Kerker. Isaak stammte aus einer gotisch-katholischen Familie, trat aber in die Dienste des Emirs als Steuereintreiber, plünderte in dieser Eigenschaft seine Glaubensbrüder aus, bereute später sein Tun, wurde aus dem öffentlichen Dienst entlassen und lebte fortan als Mönch und Apologet. Auch soll er Mohamed gelästert haben und wurde wegen Blasphemie am 3. Juni 851 hingerichtet. Sancho, ein Schüler des Eulogius, fiel einer Säuberungsaktion im Heer des Emirs zum Opfer. Die sechs Mönche aus dem Tabanos-Kloster bei Córdoba, das für seinen Widerstandsgeist gegen die Muslime bekannt war, wurden am Ufer des Guadalquivir gepfählt und dann verbrannt, weil sie Mohamed den Antichristen nannten. Ähnlich lag der Fall bei den Bekannten des Eulogius Sisenand, Paul und Theodemir. Ebenso spektakulär wie banal ist das Leiden der beiden Jungfrauen Nunilo und Alodia, die aus einer Mischehe stammten: Vater Muslim, Mutter Christin, die Töchter wurden christlich erzogen, sollten dann aber im reifen Alter an einen Muslim verheiratet werden; sie flohen zu ihrer Tante mütterlicherseits, wurden vom Vater beim Kadi angezeigt, verweigerten die Zwangsheirat mit einem Muslim und den gewaltsamen Übertritt zum Islam. Die Familie wurde auseinander gerissen, die Töchter einer Muslima zur Umerziehung gegeben. Sie bekannten sich auch in der neuen familiären Umgebung zur Gottheit Christi, leugneten das Prophetentum Mohameds und wurden schließlich wegen Blasphemie hingerichtet. Auch die hl. Flora stammte aus einer Mischehe, ihre Mutter war Christin; der muslimische Vater starb früh, das junge Mädchen wurde von ihrem Bruder, einem militanten Muslim, bedrängt. Auch sie verweigerte die Zwangsheirat mit einem Muslim, wurde von ihrem Bruder geschlagen, konnte aber des Nachts fliehen und floh in ein Nachbardorf zu einer christlichen Fa-

milie, die sie versteckte. Dort traf sie auf eine gewisse Maria, die ein ähnliches Schicksal hatte. Auch Maria war der Zwangsheirat entflohen, vor den Kadi gezerrt und zur Haft ins Frauengefängnis geworfen worden. Sie konnte fliehen; beide jungen Frauen wurden entdeckt, angezeigt, den Behörden ausgeliefert und hingerichtet. Diese wenigen Beispiele mögen genügen.

Mit dem Ende der Verfolgungen endet dann auch die Berichterstattung über die Martyrien des neunten Jahrhunderts. Reliquien der Neomärtyrer fanden im Frankenreich Verbreitung, wo ihr Kult nördlich der Pyrenäen aufblühte.

Anmerkungen

[1] Wir beziehen uns hier auf die von Stefan Heid besorgte Ausgabe des Codex Vaticanus Graecus 2592 nebst dt. Übersetzung in den Orientalia Christiana Periodica 74 (2008), S. 71–114.

[2] Zur Arabisierung und Islamisierung des christlichen Ägyptens vgl. Bruns, Samouel de Qalamoun (VIIIe siècle finissant) et l'arabisation de l'Égypte chrétienne, in: M.-Th. et D. Urvoy, Le texte arabe non islamique (Studia Arabica XI), Paris 2008, pp. 89-116.

[3] Robert Henry Charles, The Chronicle of John (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu, London 1916 (repr. Amsterdam 1981). Ferdinand Wüstenfeld, Geschichte der Copten in Ägypten, Göttingen 1845 (Ndr. Hildesheim 1979). Alfred J. Butler, The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion, Oxford 1902; Containing also the Treaty of Misr in Tabari (1913) and Babylon of Egypt (1914), Oxford [2]1978. C. Detlef G. Müller, Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964) 271-308.

[4] Die äthiopische Fassung der koptischen, im Original verlorenen Chronik des Bischofs Johannes von Nikiu wurde erstmals 1883 in Text und Übersetzung von Hermann Zotenberg veröffentlicht. Besondere Bedeutung besitzt der Schlussteil der Chronik, soweit er die arabische Eroberung Ägyptens behandelt.

[5] Äth. Text bei Hermann Zotenberg, Chronique de Jean, Évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit, Paris 1883; Franz Altheim/Ruth Stiehl, Die arabische Eroberung Ägyptens nach Johannes von Nikiu, in: Dies., Christentum am Roten Meer, Berlin/New York 1971, 356–389. (leider unvollständig; der mit *…] gekennzeichnete Abschnitt fehlt in der Übersetzung).

[6] Äth. Text bei Hermann Zotenberg, Chronique de Jean, Évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit, Paris 1883; Franz Altheim/Ruth Stiehl, Die arabische Eroberung Ägyptens nach Johannes von Nikiu, in: Dies., Christentum am Roten Meer, Berlin/New York 1971, 356–389. (leider unvollständig; der mit *…] gekennzeichnete Abschnitt fehlt in der Übersetzung).

[7] Vgl. Wüstenfeld, Geschichte der Copten, 53, Anm. 1.

[8] Wüstenfeld, Geschichte der Copten, arab. 21f (dt. 53–56).

[9] Was es mit den „Satansbildern“ auf sich hat, bleibt dunkel. Handelt es sich um eine Verhöhnung der jüdischen Mezuza oder um eine Verspottung der Ikonen? In seiner Koptengeschichte spricht Makrizi (Wüstenfeld 61) kurz darauf vom Betrug eines Mönches mit einer Maria-lactans-Ikone, welcher zum Anlass für einen Bildersturm in Kairo wurde. Ikonen und Kreuze waren den Muslimen stets verhasst.

[10] Wüstenfeld, Geschichte der Copten, arab. 24 (dt. 60).

[11] Vgl. dazu ausführlicher Bruns, Egregia beatorum certamina martyrum – Eine kleine Relecture der Cordubenser Martyrien (9. Jh.), in: Forum Katholische Theologie 29 (2013), 241-261.

[12] Vgl. Bruns, Farbliche Kennzeichen von Christen im muslimischen Orient, in: Forum Katholische Theologie 27 (2011), S. 103-113.

Das Werk des Heiligen Geistes: Die Liebe zur Kirche

Anton Ziegenaus

Häufig wird in Bezug auf die Weise des Wirkens des Heiligen Geistes Joh 3,8 zitiert: „Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen; du weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht.“ Sicher, der Mensch kann das Wirken des Geistes Gottes und seine Pläne nicht durchschauen und muss auf den jeweils größeren Gott hin offen bleiben. Aber Joh 3,8 wird wohl deswegen so häufig angeführt, weil diese Stelle − aus dem Kontext des gesamten Evangeliums herausgenommen − den Eindruck erweckt, der Geist sei nur mit einem richtungslosen − nicht woher und wohin! − Brausen vergleichbar, d. h. entscheidend seien die Begeisterung, das Engagement, der Dynamismus als solcher, aber darüber hinaus gebe es kein Kriterium für die Echtheit des Geistes. Solche Kriterien sollen nun schrittweise entwickelt werden.

1. Die Abkoppelung des Geistes von Jesus Christus: eine dauernde Versuchung

In der Kirchengeschichte begegnen uns immer wieder mehr oder weniger starke und mehr oder weniger deutliche Tenden-

zen, den Heiligen Geist aus der Einbindung in das heilsgeschichtliche zentrale Christusereignis zu lösen. Zum ersten Mal lässt sich ein solcher Versuch im ersten Korintherbrief greifen:[1] Die Gemeinde von Korinth war durch Parteiungen (vgl. 1 Kor 1,12; 3,4) und Klassendünkel gespalten, der sogar die eucharistische Feier vergiftete (vgl. 11,17ff). Rechtshändel wurden vor heidnischen Richtern ausgetragen (6, 1ff). Ohne Bedenken nahmen manche an der Eucharistie und an dem „einen Brot" (10,17) und am Serapiskult (10,21) teil. Großzügig übersah die Gemeinde sittliche Missstände, etwa das Zusammenleben eines Mannes mit der Frau seines Vaters (5,1ff). Andere trennten sich von ihrem Ehepartner, um wieder zu heiraten (7,5ff). Bei den Zusammenkünften der Gemeinde drängten sich einzelne mit ihrem besonderen Charisma wichtigtuerisch vor, die einen z. B. mit dem Charisma der Prophetie, andere mit dem der Zungenrede − damit ist ein unverständliches Reden in der Engelssprache gemeint, weshalb es des Charismas der Auslegung (12,10) bedurfte − und wieder andere mit dem Charisma der Heilung.

Die Sünde könne die prinzipielle Überlegenheit des Charismatikers nicht mehr stören. „Alles ist mir erlaubt", sagten die Korinther (6,1) und hielten es für gleichgültig, ob jemand mit der Frau seines Vaters zusammenlebt, sich wieder verheiratet, in Unzucht lebt (6,15ff), am Serapiskult teilnimmt, der − etwas ängstliche − Bruder Ärgernis nimmt (8,1ff) oder ein anderer beim Sättigungsmahl anlässlich der Eucharistiefeier hungert.

Die Wurzel für diese Entgleisung sieht Paulus in einer bedenklichen Glaubenshaltung der Korinther, die zunächst fremdartig anmutet aber nicht unmodern ist. Man glaubte im Vertrauen auf Taufe und Charisma bereits im messianischen Endzustand, in der nicht mehr zu erschütternden neuen Schöpfung zu leben − man verkehrte ja bereits mit den Engeln (Engelssprache!) − und die Geheimnisse Gottes zu ken-

nen. Die Auferstehung − spirituell verstanden − sei bereits geschehen, und ein Gericht sei nicht mehr zu befürchten. In solchem intellektuellen Selbstbewusstsein und im enthusiastischen Gefühl der Überlegenheit glaubte man, bestehende Missstände als belanglos ignorieren zu dürfen.
Demgegenüber berichtigt Paulus das Missverständnis, bereits in der vollendeten messianischen Endzeit zu leben. Die Kirche ist zwar „Volksversammlung Gottes“, „Leib Christi“ mit verschiedenen Gliedern, „Tempel des Heiligen Geistes“ und hat teil an Tod und Auferstehung Jesu Christi, aber sie ist im Gegensatz zur Auffassung der Korinther noch nicht im endgültigen Heil. Die Auferstehung der „Heiligen“ ist nicht spirituell, sondern realistisch zu verstehen und steht noch aus; ebenso betont Paulus das noch kommende Gericht. Deshalb verlangt Paulus, den Unzuchtsünder auszuschließen, damit er umkehrt und gerettet werde, sich vor dem Empfang der Eucharistie zu prüfen, denn man könne sich auch das Gericht essen und trinken (vgl. 11,29), und in der Rennbahn so zu laufen, dass der Preis erlangt werde (9,23f). Die meisten Juden, die zum heiligen Volk gehörten, seien in der Wüste umgekommen (10,5), gibt Paulus zu bedenken. Das Heil ist also noch kein sicherer Besitz, sondern gefährdet.
Gegenüber den auf ihren persönlichen Geistbesitz und ihre unmittelbare Erleuchtung stolzen Korinthern beruft sich Paulus auf Jesus Christus, näherhin auf seinen Tod und seine Auferstehung. Jesus Christus sei gekreuzigt worden, nicht Petrus, Apollo, Paulus (1,13), sein Kreuz widerspricht jeder menschlichen Weisheit (1,18-2,14); im „Namen des Herrn“ sei der Unzuchtsünder auszuschließen (5,4f). In 7,l0f kommt Paulus auf die Scheidungsfrage zu sprechen: „Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen, ist sie aber getrennt, so bleibe sie ehelos oder versöhne sich ...“ Die Starken mögen bedenken, dass nicht durch ihre selbstbewusste „Erkenntnis der Schwa-

che ins Verderben geht, um dessentwillen Christus starb“ (8,11). Bei der Eucharistie (11,23) und der Auferstehungsfrage (15,3ff) verweist Paulus auf die Überlieferung. Den selbstbewussten Korinthern stellt Paulus gerade seine eigene vom Kreuz gezeichnete Existenz gegenüber: Obwohl Apostel mit Autorität (1,1) ist er doch ein „Schauspiel“ „töricht um Christi willen ... schwach“ („ihr aber seid stark“), verfolgt, verflucht, gelästert (vgl. 4,9ff).
Das Kreuz Christi, der für die Schwachen und Sünder gestorben ist, wird daher zum Maßstab jedes Charismas. Das höchste Charisma ist deshalb die Liebe, die wie Christus „erträgt“. Das kommt in dem herrlichen Kapitel 13 zum Ausdruck: „Wenn ich mit Engelszungen rede ... Prophetengabe besitze, um alle Geheimnisse weiß und alle Erkenntnis ... und Berge versetze, doch die Liebe nicht habe, bin ich nichts ... Die Liebe übt Nachsicht; in Güte handelt Liebe. Sie eifert nicht, macht sich nicht groß, sie bläht sich nicht auf ... sie lässt sich nicht erbittern; sie rechnet das Böse nicht an ... sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, duldet alles."
Mit der Darstellung der Antwort des Apostels Paulus, der gegen die pneumatische Gottunmittelbarkeit der Korinther die Vermittlung der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung in die Mitte stellte, wurde dem Gang der Überlegungen etwas vorgegriffen. Zunächst soll nur festgehalten werden: Der pneumatische, recht dynamische, freilich auch individualistische Enthusiasmus der Korinther war nicht von einer Christozentrik bestimmt.
Eine ähnliche Position wie in Korinth, wenn auch aus anderen Quellen gespeist, begegnet im johanneischen Schrifttum. Es ist eine doketisch-gnostische Position, welche die Menschwerdung leugnet. In 1 Joh 4,2f heißt es: „Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus Christus als im Fleische gekommen bekennt, ist von Gott, und jeder Geist, der Jesus auflöst (oder: zunichte macht), ist nicht von

Gott. Und das ist der Geist des Antichrists ..."[2] Der Geist des Antichrists sucht ein rein geistiges Christentum und leugnet, dass Gott sich mit dem als schlecht qualifizierten Leib verbunden haben könnte; er „löst Jesus auf", indem er seine menschlich-leibliche Komponente streicht. Er geht wie die Korinther am geschichtlichen Jesus vorbei.
Wird von den Korinthern und Doketen in je ihrer Weise das irdische Sein und Handeln Jesu abgewertet oder geleugnet, so entstand im zweiten Jahrhundert die Bewegung der Montanisten.[3] Ihr Begründer Montanus gab sich als Instrument des Heiligen Geistes aus, verkündete seine baldige Ankunft und das dem Heiligen Geist zugeordnete dritte Reich, ein tausendjähriges. Enthusiasmus und Rigorismus kennzeichnen diese Bewegung. Dem Rigorismus zufolge kann die Kirche kein Reich von dieser Welt sein und sondert sich als Gemeinde der Heiligen ab. Der Nachlass schwerer Sünden durch den Bischof wird abgelehnt. Im Gegensatz zum Johannesevangelium sind die Montanisten weltflüchtig und nicht inkarnatorisch. Die Montanisten gehen von Aussagen des Johannes aus, wie Joh 14,16f. Dort sagt Jesus: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, damit er immerfort bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann." Da sich die Montanisten auf solche Stellen für ihre Irrlehre stützten, verwarf in Rom der Presbyter Gaius das Johannesevangelium als nicht kanonisch.[4] Der Heilige Geist schließt also nicht das Sein Jesu auf, d. h. die Bedeutung der Inkarnation und der Menschheit Jesu für die Erlösung, sondern lässt in der Tendenz das Reich des Sohnes mit Menschwerdung und Sakramenten im Sinn einer Geistkirche hinter sich und überbietet es. Jesus Christus bildet nicht die Mitte der Heilsgeschichte, sondern eine Durchgangsstufe; ebenso sind in dieser ecclesia spiritualis das sichtbare Moment der Kirche und der Sakramente zweitrangig.

Verstärkt begegnet diese Drei-Reiche-Lehre im Mittelalter bei Abt Joachim von Fiore[5]: Nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (von Jesus bis zu einem nahen Zeitpunkt in der Zukunft, von Joachim her gesehen) komme das Reich des Heiligen Geistes. Vor allem bei der franziskanischen Bewegung hat der Abt aus Kalabrien starke Resonanz gefunden. Wie der Montanismus entsprang auch die Lehre Joachims[6] einem aszetischen Rigorismus und einer weltflüchtigen Kritik an der aktuellen Kirche. Joachim entwickelte seine Lehre aus einer konkordistischen Zusammenschau der beiden Testamente der Bibel und einer intelligentia spiritualis (geisterfüllte Einsicht), die auch den Buchstaben des Neuen Testaments geistig und auf den Heiligen Geist hin auslegte.

Einige Kostproben dieser geistigen Auslegung sollen zugleich an die inhaltliche Lehre der Joachimisten heranführen. Joh 5,17 lautet: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke.“ Das „bis jetzt“ meint: bis Christus. Auf das dritte Reich extrapoliert ergibt sich aus dieser Stelle für Joachim: Der Sohn wirkt mit dem Vater bis jetzt und auch ich (= Heiliger Geist) wirke. − Apg 1,5 („Ihr aber werdet getauft werden mit Heiligen Geist, nach nicht vielen Tagen“) wird auf die Wirkung des Geistes ab dem Anbruch seines Reiches hin interpretiert, wo unter Zuhilfenahme der das Pfingstgeheimnis deutenden Joel-Stelle, „über alles Fleisch von meinem Geist ausgegossen wird“ und „Söhne und Töchter prophetisch reden werden“. Lk 22,32, wo Jesus zu Petrus sagt: „Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht wanken wird“, bezieht Joachim auf eine zukünftige Primatsverheißung im dritten Reich.[7] Eigentliche Belegstellen für Joachim sind vor allem zurechtgebogene Stellen des Johannesevangeliums: Wenn z. B. Joh 16,13 vom „Geist der Wahrheit“ sagt, dass er zur „vollen Wahrheit einführen wird ... er wird das Kommende euch künden“, so ist diese volle Wahrheit nicht Jesus

Christus, sondern die vom Geist erschlossene neue Wahrheit. Insgesamt ergibt sich: Joachim kombiniert aus der geistigen Einsicht in die beiden Testamente, die das Reich des Vaters und des Sohnes symbolisieren, ein drittes Reich des Heiligen Geistes, der das Christusereignis, den Buchstaben, in ein geistliches Verständnis überführt. Petrus- und Weiheamt werden zwar noch bestehen, aber in einer vergeistigt überhöhten Form und werden von Mönchen eingenommen. Die Ehe wird überholt sein. Die sichtbare Kirche wird von einer geistigen Kirche abgelöst, in der das Sichtbare und Sakramentale bedeutungslos wird.

Im Mittelalter gab es die Sekte der Katharer, der Reinen, die in ihrer dualistischen Lehre die Materie für schlecht hielten, die Auferstehung des Fleisches leugneten und eine doketische Christologie vertraten. Sie verwarfen die konkrete Kirche, das besondere Priestertum und die Sakramente. Ähnlich dachten die Albigenser. Entscheidend war für die Katharer die Geistestaufe oder die Tröstung.

Ein weiteres Beispiel für die bedenkliche Auflösung der Christozentrik bezieht sich auf das Filioque-Thema: Katholiken und Orthodoxe bekennen zwar die heilsgeschichtliche Sendung des Heiligen Geistes durch Vater und Sohn, jedoch lehnen die Orthodoxen den ewigen Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn, das Filioque, ab. Dazu sei nebenbei vermerkt: Die Formulierung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, der Heilige Geist geht aus dem Vater hervor, und die der dritten Synode von Toledo aus dem Jahr 589 (vgl. DH 470), der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor, meinen in der Sache das gleiche. Auch die Väter des Konzils von Konstantinopel meinten nicht, der Heilige Geist ginge nur aus dem Vater hervor. Diese Interpretation des Konstantinopolitanum wurde erst im 9. Jahrhundert vorgenommen; sie wäre allerdings häretisch. Nach dieser Klarstellung nun wieder zurück zum Filioque als

Kontroverspunkt. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang folgende Äußerungen auf einer Tagung[8] über das Filioque: Das Filioque, d. h. die Ursprungsbindung des Geistes auch an den Sohn, sei − so die einen − ein Bollwerk gegen die Gefahren der christologisch unkontrollierten „charismatischen Begeisterung“. Andere befürchten aber gerade am Filioque, „dass der Geist seine souveräne Freiheit und Initiative verliert ... Er ‚weht‘ nicht mehr länger, ‚wo er will‘, sondern ‚geht dahin, wohin er gesandt wird‘“. Das Filioque führe zu einer Überbetonung des Kreuzes, zu einem „Christomonismus“, zu einer Betonung des Objektiven. Hat aber, so muss man fragen, Paulus nicht gerade darauf das Gewicht gelegt? Diese − kurzen − Hinweise berechtigen zu der Frage, ob hinter der Lockerung der Verbindung zwischen Sohn und Geist sich nicht auch der Wunsch verbirgt, die Konsequenzen des Christusgeheimnisses (Ärgernis des Kreuzes und der Inkarnation, Konkretheit der Liebe) zu ignorieren und die Bindungen des Glaubens im Sinn einer individuelleren Lebensgestaltung aufzulockern. In äußerster Konsequenz könnte man vielleicht sogar vom Gegensatz zwischen einer Flucht aus der schwierigen Welt und ihrer liebenden Annahme sprechen.

2. Die Sendung des Heiligen Geistes zur Sohnesoffenbarung

Die besprochenen Positionen divergieren voneinander in verschiedener Hinsicht, doch interessieren jetzt mehr ihre Gemeinsamkeiten. In christologischer Hinsicht ist ihnen gemein die Tendenz, das Christusereignis mit Inkarnation, irdischem Leben und Tod Jesu Christi zugunsten der höheren oder vom Christusereignis unabhängigen Offenbarung des Geistes aus der Mitte zu nehmen. Ekklesiologisch lässt sich meistens eine Distanzierung von der sichtbaren Kirche, den Sakramen-

ten und der Hierarchie feststellen, wobei diese Reserven weniger auf konkreten Missständen beruhen als auf einem Rigorismus und einer prinzipiellen Entscheidung.
Doch lässt sich in allen Schriftkomplexen des Neuen Testaments eine Christozentrik aufweisen. Anhand des ersten Korintherbriefes wurde schon gezeigt, dass sich Paulus gegen die Gottunmittelbarkeit der Charismatiker immer auf den Herrn Jesus beruft, nämlich sein Kreuz, seine Auferstehung, die Einsetzung der Eucharistie usw. Der „Geist Gottes“ (vgl. 1 Kor 2,lOf.13; Röm 8,14) ist zugleich der „Geist Christi“ (vgl. Röm 8,9; Phil 1,19). Insofern entspricht ein Hervorgang „aus dem Vater allein“ sicher nicht der Lehre des Apostels Paulus.
Für Johannes bildet es, wie schon gezeigt, geradezu ein Echtheitskriterium für den Geist, dass er die Inkarnation bekennen lässt. Trotz der Rede vom „anderen Beistand“ hat der Geist durchwegs die christologische Sendung, die Person und das Werk Jesu Christi voll aufzuschließen. Jesus „bittet“ deshalb um „den anderen Beistand“ (Joh 14,16), der Vater „sendet“ ihn in Jesu „Namen“ (14,26). Jesus geht fort, um den Geist „zu euch zu senden“ (16,7). Der Geist steht also in einer christologischen Funktion. Der Geist wahrt ferner den Zusammenhang zwischen dem irdischen Jesus und dem ewigen Logos, garantiert die Richtigkeit der nachösterlichen Jesusdeutung, da die Jünger vor Ostern immer Gefahr liefen, nur beim Menschen Jesus stehen zu bleiben und ihn nur menschlich zu verstehen. Der Geist wird „mich verherrlichen; denn von dem Meinen wird er nehmen und euch künden“ (16,14): Jesus verherrlichen heißt, ihn in die Herrlichkeit (δόξα) stellen, d. h. zeigen, dass der − von allen − gesehene Mensch der inkarnierte erniedrigte Sohn und somit der ewige Sohn ist. Der Heilige Geist wird „euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (14,26). Der Geist teilt das mit, was die Jünger jetzt noch „nicht tragen“ können

(16,12). Wer diese Stellen bedenkt, kann nicht mehr daran zweifeln, dass dem Heiligen Geist die Sendung zukommt, das Sein Jesu aufzuschließen und ins Licht zu stellen.
Nach Johannes offenbart der Heilige Geist die Gottessohnschaft dieses Menschen Jesus, wie es etwa in Joh 8,42-59 zum Ausdruck kommt: Die Juden stellen fest, dass Jesus noch nicht fünfzig Jahre alt sei, dieser aber sagt: „Ehe Abraham war, bin ich.“ Der Skandal, das Ärgernis ist nicht das Kreuz wie bei Paulus, sondern die Inkarnation. Nach dem lukanischen Schrifttum lässt der Geist die universale Bedeutung Jesu erkennen. Zunächst wird deutlich, dass die Jünger auch nach Ostern immer noch an ein irdisches Messiasreich denken. Nicht nur die Emmausjünger äußerten diese Hoffnung und sind wegen des Todes Jesu niedergeschlagen (vgl. Lk 24,19ff), auch die übrigen fragten den Auferstandenen, ob er in dieser Zeit „das Königtum für Israel“ wieder aufrichten werde (Apg 1,6). Bei so viel Unverständnis und Schwerfälligkeit (vgl. Lk 24,25) wäre die Sache Jesu auch nach seiner Auferstehung hoffnungslos geblieben. Er gibt ihnen deshalb den Auftrag, nicht von Jerusalem wegzugehen, sondern auf die Verheißung des Vaters zu warten (vgl. Apg 1,4). Erst nach dem Kommen des Heiligen Geistes „werdet ihr meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde“ (1,8). Auf die universale Ausrichtung der Sendung Jesu weist schon das Sprachenwunder am Pfingsttag hin. Jedoch wird diese Universalität erst allmählich bewusst, denn anfänglich dachten die Jünger noch an eine Sendung an Juden bzw., dass die Taufe die Beschneidung voraussetze. Der Geist führt die Apostel, damit sie die Sendung Jesu erkennen und allmählich die jüdischen Grenzen überschreiten. Der Geist ergreift die Initiativen, so dass Petrus am Pfingsttag (2,1ff) und vor dem Hohen Rat (4,8ff) Jesus recht verkündet. Sie sind nun „Zeugen ... und Zeuge ist der Heilige Geist, den Gott denen verlieh, die ihm gehor-

chen“ (5,32), wie Petrus noch einmal vor dem Hohen Rat bekannte. Der Geist erfüllte Stephanus (7,55), veranlasste die Taufe des äthiopischen Kämmerers (8,29-39) und vor allem die Aufnahme des unbeschnittenen Kornelius (10,44-48). Dieser Geist ergreift erneut die Initiativen zur Aussendung des Barnabas und Paulus, des größten Missionars in der Alten Kirche, und wiederum hilft der Geist auf dem sog. Apostelkonzil den Jüngern, die richtige Entscheidung in Hinblick auf die Beschneidung zu treffen (15,8.28). Schließlich leitet der Heilige Geist die Missionierung Europas ein (vgl. 16,6ff). Der Geist ermutigt zu freimütigem Bekenntnis (4,31; 6,5.10; 7,55; Lk 12,12) und bestellt die Episkopen (20,28).
Lukas bietet eine differenzierte Geistauffassung. Der Heilige Geist lässt Jesus und seinen Tod verstehen und zeigt seine Universalität, indem er sowohl über die räumlichen als auch über die religiösen Grenzen des Judentums hinausführt, sodass die Botschaft bis an die „Grenzen der Erde“ verkündet werde. Wäre die Kirche bei der judenchristlichen Position und bei der Beschneidung als Vorstufe zur Taufe geblieben – immerhin ist auch das Alte Testament Wort Gottes! – , wäre das Christentum über den Charakter einer jüdischen Sekte kaum hinausgekommen. Es gibt ein Weiterschreiten, aber nicht an Jesus Christus vorbei oder über ihn hinaus, sondern durch die Aufdeckung seiner Tiefe und Breite.
Thomas von Aquin greift in der Summa Theologica[9] die Frage Joachims auf, ob der Stand des Neuen Bundes schon der letzte sei, da doch noch nicht in die volle Wahrheit eingeführt worden sei oder noch der dritte Stand des Heiligen Geistes kommen wird, „in dem die Männer des Geistes“ (spirituales viri) den Vorrang haben werden. Seine Antwort ist klar: „Es ist kein anderes Gesetz des Heiligen Geistes mehr zu erwarten.“ – „Kein Stand des gegenwärtigen Lebens kann ... vollkommener sein als der Stand des Neuen Gesetzes; denn nichts kann dem Endziel näher sein als das, was unmittelbar in das

Endziel hineinführt.“ Mit Christus ist das tempus plenitudinis, die Zeit der Fülle angebrochen.[10]
Die Christozentrik ist also entscheidendes Kriterium für die Echtheit des Geistes. Diese Aussage wird bestätigt durch die Geistlehre des Apostels Paulus, durch die johanneischen Schriften und ebenso durch das lukanische Doppelwerk, aus dem sich ersehen lässt, dass und wie der Geist allmählich die Universalität Jesu Christi aufschließt.

3. Die Liebe zur Kirche als Echtheitskriterium

Der Heilige Geist führt zu Jesus Christus. Was aber ist die Mitte oder der Höhepunkt im Leben Jesu Christi? Die Evangelien sind auf die Passion hin angelegt, Paulus hebt ebenso die Kreuzestheologie hervor. Im Kreuz sieht er das Zeichen der Liebe Gottes: „Der seines eigenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für uns hingab, wie sollte er nicht auch mit ihm uns alles schenken?“ (Röm 8,32). Für Johannes wird ebenso die Erhöhung am Kreuz zum Beispiel unüberbietbarer Liebe: „So sehr liebte Gott die Welt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab“ (Joh 3,16). Nicht das Übermaß an Leiden gibt dem Kreuz seine Würde, sondern die Liebe, die trotz des Leidens ganz auf den Vater und auf die Menschen hin offen war.
Wem aber gilt diese Liebe? Sie gilt nicht nur Freunden oder Gerechten, sondern Sündern, die ihn ablehnen, aus dem Weg räumen wollen und sogar hassen. Dies bringt Paulus in Röm 5,5ff zu Bewusstsein: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heilgen Geist, der uns gegeben wurde. Ist doch Christus für uns Gottlose gestorben zu einer Zeit, da wir noch schwach waren. Denn schwerlich wird einer für einen Gerechten sterben; für den Guten zu sterben, dürfte vielleicht einer auf sich nehmen, Gott aber erweist seine Liebe zu uns daran, dass Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren.“

Jesus ist gestorben nicht für einen Gerechten oder Freund – das könnte man sich noch vorstellen, obwohl es unwahrscheinlich und selten wäre –, sondern für einen Gegner, in Liebe zu einem, der einen kreuzigt? Gott liebt nicht nur die Vollkommenen, sondern auch die Unvollkommenen, damit sie, von dieser Liebe angesprochen, vollkommen werden. Im Epheserbrief (5,25ff) wird dies so ausgedrückt: Christus „hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben" – nicht weil sie vollkommen war, sondern – „um sie heilig und rein zu machen ... und so für sich die Kirche herrlich erscheinen zu lassen, ohne Flecken oder Falten ... dass sie heilig sei". Diese Liebe Gottes zu Unvollkommenen, sogar zu seinen Feinden, ist menschlich unvorstellbar; um sie zu erfassen, bedarf es des Heiligen Geistes. In ihm ist Gottes Liebe ausgegossen in unsere Herzen.

Jesus hat die Kirche geliebt, nicht als Gemeinde der Vollkommenen, sondern jener, die es werden sollen; darum bereitet er sich die Unvollkommenen. Die Liebe Christi ist eine gekreuzigte, und deshalb hält Paulus im 13. Kapitel den geistseligen Korinthern vor Augen, dass alles Zungenreden, alle Prophetengaben und Wunderkräfte nichts wären ohne die Liebe. Von ihr gilt: „Die Liebe übt Nachsicht; in Güte handelt die Liebe ... Sie macht sich nicht groß ... Sie hat nicht Freude am Unrecht, freut sich jedoch an der Wahrheit. Sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles." So gilt für die Christen: „Ertragt und verzeiht einander …; wie der Herr euch verzieh, so sollt auch ihr es tun" (Kol 3,13). Wir alle bitten um Vergebung der Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.

Den Rigoristen, etwa den Montanisten oder Franziskanerspiritualen, fehlte dieses Gespür für die eigene Unvollkommenheit. Wer nach der Taufe in eine schwere Sünde gefallen ist, wurde von den Novatianern, einer Sekte ab der Mitte des dritten Jahrhunderts, nicht mehr zu den Sakramenten zugelas-

sen. Die Novatianer lehnten das Bußsakrament, d. h. eine zweite Vergebung nach der Taufe, ab; ebenso die Donatisten ab dem vierten Jahrhundert. Augustinus und andere[11] nannten diese Härte einen rigor haereticus, eine Strenge, die zum Häretiker macht und den Häretiker kennzeichnet. Häresie und Trennung von der Kirche ist Ungeduld, die nicht warten kann, bis am Ende Gott Weizen vom Unkraut scheidet. Heiligkeit ist Geduld. Und Augustin zitiert Lk 8,15: „Und sie bringen Frucht in Geduld“ (patientia: leiden können, Beharrlichkeit).[12] Im Traktat 32 über das Johannesevangelium kam Augustin auf das Pfingstwunder zu sprechen. Nach Augustin empfängt nicht den Heiligen Geist, wer nicht Glied der Kirche ist. Ein solcher ist von der Einheit der Kirche getrennt, die alle Sprachen spreche. Die Frage, ob außerhalb der sichtbaren Kirche der Heilige Geist nicht empfangen werden könne, oder der Geist nicht auch vorbereitend zur Kirche hinführt, sei hier nicht weiter verfolgt. Augustin fährt dann fort: „Auch wir haben den Heiligen Geist empfangen, wenn wir die Kirche lieben, wenn wir durch die Liebe vereint sind, wenn wir uns des katholischen Namens und Glaubens erfreuen. Lasst uns glauben, Brüder: In eben dem Maße, als einer die Kirche liebt, in eben dem Maße hat er den Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist nämlich gegeben worden ... zur Offenbarung ... Wir haben also den Heiligen Geist, wenn wir die Kirche lieben, und wir lieben sie, wenn wir in ihrer Gliederung und Liebe (= sichtbar und unsichtbar) verbleiben ... Dass die Liebe zum Heiligen Geist gehört ..., höre auf den Apostel: 'Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde'.“[13]

3. Der Heilige Geist: Liebe als Geduld

Der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohn aus. Er ist die Gabe Gottes, die der Sohn durch seine Hingabe am Kreuz

den Menschen erwirkt hat, und deshalb, wie aus dem lukanischen und johanneischen Schrifttum hervorgeht, ein Ostergeschenk des Erlösers.
Es gab und gibt im Verlauf der Geschichte vielerlei Tendenzen, die Verbindung von Jesus Christus und dem Heiligen Geist zu lockern und dem Geist gleichsam eine unabhängige Stellung einzuräumen. Der menschliche Geist fühlt sich dann „freier“, sowohl von der Bindung an die Gestalt des Sohnes, der in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, als auch von der Verpflichtung auf das Kreuz. Der Wind weht dann, wo er will. Diese Zuwendung zum Geist ist aber oft vom Zug zur „geistigen Kirche“ ohne Sakramente, ohne Hierarchie und ohne die Makel der sichtbaren konkreten Kirche begleitet. Trotz des ethischen Rigorismus kann die Zugehörigkeit zur – nicht feststellbaren – Geistkirche zu größerer Freiheit und zu größerer Unbestimmtheit – man denke nur an die vielen gnostischen Richtungen – und zu einem gewissen Vagismus führen. Auf alle Fälle ist demgegenüber festzuhalten: Die katholische Kirche hat das Neue Testament – und zwar zurecht – immer in dem Sinn verstanden, dass der Heilige Geist in innerer Zuordnung zum Werk Jesu Christi gesehen werden muss: Der Heilige Geist bewirkt schon schöpferisch die Menschheit Jesu (vgl. Lk 1,35) und öffnet die Augen für die „Tiefe“ und die Universalität dieses Menschen, der nicht nur Mensch ist. Der Geist lässt das Kreuz und die Liebe Gottes bzw. des Sohnes erkennen, das sonst nur Torheit oder Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,23) wäre, d. h. die geduldig ertragende, die Kälte und Selbstversponnenheit des Herzens allmählich aufeisende Liebe Christi zu den Sündern. Der Geist führt aber ebenso zu den christologischen Strukturen der Kirche (Sichtbarkeit, Hierarchie als bleibende Gegenwart des heiligen Anfangs) und lässt Christi Liebe zur gebrechlichen Kirche aufgehen, die er ganz als seine Braut bis zur Hingabe liebt, und die aus dieser Liebe trotz ihrer Schwächen immer wieder Zuversicht und Trost schöpft.

Aus dieser vom Heiligen Geist aufgeschlossenen Liebe Christi zur Kirche, um sie heilig und rein zu machen (vgl. Eph 5,26), ergeben sich ganz konkrete Folgerungen:
Ihr Haupt nämlich ist als der innerste Kern der Kirche heilig. Dieses Haupt sendet immer wieder den Heiligen Geist, dass er aufschließt und eine liebende Antwort weckt, und dieses Haupt ist der eigentliche Spender der Sakramente und erneuert die Kirche immer wieder vom Ursprung her.
Die Heiligkeit der Kirche wird jedoch immer wieder durch die Sünder in ihr verdeckt. Die Kirche darf jedoch nicht den Weg vieler Sekten gehen und „Kirche der Reinen" sein wollen, so richtig dieser Anspruch ist. Tatsächlich werfen Sekten der katholischen Kirche zu große Milde vor, weil sie die Sünder nicht ausschließt. Abgesehen von der Frage, ob nicht auch innerhalb der Sekten Sünder sind, sei dazu gesagt, dass die Kirche Christi immer die geduldige Liebe ihres Hauptes zu den Sündern üben muss, das Unkraut nicht vorschnell ausreißen darf und insofern immer Volkskirche ist. Eine Kirche, die die Sünder ausschließt und auch nach einer Reue nicht aufnimmt, wie es die Novatianer – „Coetus sanctorum – Gemeinde der Heiligen" heißt ein Buch von J. H. Vogt über die Novatianer – getan haben, würde ihren Ursprung in der hingebenden Kreuzesliebe Christi vergessen.
Kritik an der Kirche ist durchaus erlaubt, weil die Sünde nie gebilligt werden darf; sie war auch der Grund für Jesu Leiden. Die Kritik muss jedoch aus größerer Liebe kommen, sie trennt sich nicht, sondern leidet mit. Mit zwei Zitaten zur Art und Weise dieser Kritik soll geschlossen werden.
Das erste Zitat stammt von Augustin[14]: „Die du anklagst, überführst du nicht: aber indem du vorzeitig austrittst und dich abschneidest, überführst du dich selbst." Das zweite – man möge es nicht antiökumenisch, sondern sachlich verstehen – stammt von G. Bernanos[15], der Luther mit Franz von Assisi verglichen hat. Bernanos schreibt: „Man reformiert die

Kirche nur, indem man für sie leidet, man reformiert die sichtbare Kirche nur, indem man für die unsichtbare leidet. Man reformiert die Laster der Kirche nur, indem man das Beispiel ihrer heldenhaftesten Tugenden gibt. Möglicherweise empörten die Ausschweifungen und die Simonie der kirchlichen Würdenträger den hl. Franz von Assisi nicht weniger als Luther. Es ist sogar sicher, dass er härter darunter litt, denn er war ganz anders veranlagt als der Weimarer (sic!) Mönch. Aber er hat der Ungerechtigkeit nicht getrotzt, er hat nicht versucht, ihr die Stirn zu bieten, er hat sich in die Armut gestürzt, er hat sich und die Seinen so tief wie möglich in sie eingetaucht wie in die Quelle aller Vergebung, aller Reinheit. Anstatt zu versuchen, der Kirche unrecht erworbene Güter zu entreißen, hat er sie mit unsichtbaren Schätzen überschüttet, und unter den sanften Händen dieses Bettlers hat der Gold- und Unzuchthaufen zu blühen angefangen wie eine Hecke im April."

Sicher, auch der härteste Kirchenkritiker wird behaupten, dass er die Kirche nur aus Liebe kritisiere, und es ist nicht leicht, dies zu widerlegen. Und doch besteht ein Unterschied — so Bernanos – zwischen einer Liebe, die tatsächlich mitleidet und an der Kirche leidet, und einer letztlich an sich selbst und an der eigenen Unfähigkeit zur Liebe leidenden Haltung.

„In eben dem Maße, als einer die Kirche liebt, in eben dem Maße hat er den Heiligen Geist." Echte Liebe trennt sich nicht, tritt nicht aus, sondern geht noch mehr hinein und leidet in ihr, an ihr und mit ihr.

Anmerkungen

[1] zum Ganzen vgl. H. Schlier. Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther: Die Zeit der Kirche, Freiburg 1966, S. 147 ff.

[2] Zu der Formulierung λυειν τον Ιησουν vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg [6]1976, S. 222

[3] Vgl. A. Dempf, Sacrum Imperium, Darmstadt 1962, S. 100 ff.

[4] Vgl. A. Ziegenaus,Kanon: Handbuch der Dogmengeschichte 3a 2, Freiburg 1990, S. 23

[5] Vgl. A. Dempf, Sacrum Imperium, Darmstadt 1962, S. 269-334; J. I. Saranyana, Joaquin de Fiore y Tomas de Aquino, Pamplona 1979

[6] Dabei wird in diesem Zusammenhang eine nähere Unterscheidung zwischen Joachims Geschichtstheologie und der mehr kirchenkritischen Tendenz des Gerhard von Borgo San Donnino nicht vorgenommen.

[7] Der Konjunktiv: ‚ut non deficiat fides tua' wird von Joachim im Futur verstanden. – Zu diesen dem Protokoll von Anagni entnommenen Text vgl. J. *I. Saranyana,* S. 67ff.

[8] Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal (Frankreich), Frankfurt 1981 (hrsg. v. L. Vischer), S. 22, 102f.

[9] S. Th. 1-11 q. 106 a. 4; vgl. *J. 1. Saranyana,* S. 138ff.

[10] S. Th. 11-11 q. 1 a. 7.

[11] Vgl. A. Ziegenaus*,* Umkehr, Versöhnung, Friede, Freiburg 1975, S. 61-75.

[12] Vgl. PL 38, S. 304-306.

[13] Accipimus ergo et nos Spiritum sanctum, si amamus Ecclesiam, si caritate conpaginamur, si catholico nomine et fide gaudemus. Credamus, fratres; quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum. Datus est enim Spiritus ... ad manifestationem ... Habemus ergo Spiritum sanctum, si amamus Ecclesiam; amamus autem, si in eius compage et caritate consistimus ... Quia vero ad Spiritum sanctum pertinet Caritas ... audi apostolum dicentem: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.

[14] Vgl. Stelle von Anm. 12.

[15] Vgl. A. *Beguin,* Georges Bernanos, Hamburg 1958, S. 145f.

Maria, die Königin der Märtyrer

Andreas Hirsch FSSP

Obwohl die Gottesmutter Maria keines gewaltsamen Todes gestorben ist, verehren wir sie als die Königin der Märtyrer. Diese Tatsache soll von drei Seiten her beleuchtet werden. In einem ersten Schritt soll das ursprünglich aus der Rechtssprache kommende Wortfeld[1] mártys = Märtyrer = Zeuge, martyreîn = etwas bezeugen, martyría = das abgelegte Zeugnis, martýrion = das Beweismittel als abgelegtes objektives Zeugnis an Hand von Beispielen aus der Heiligen Schrift erläutert werden. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit dem Martyrium – dem Zeugnis – der Gottesmutter. Der dritte Teil hat das Königtum Mariens zum Inhalt und führt die ersten beiden Abschnitte zusammen.

1. Die Begriffe mártys, martyreîn, martyría, martýrion in der Heiligen Schrift und ihre theologische Deutung

Schon bei den alten Griechen erfuhr das besagte Wortfeld eine Erweiterung über die Rechtssprache hinaus.[2] Aristoteles[3] gebraucht den Begriff *Märtyrer* – also *Zeuge* – auch dann,

wenn dessen *Zeugnis* Ansichten oder Wahrheiten der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft betrifft. Hier geht es um Überzeugungen, die der Redner zu Gehör bringt.
In der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, finden die besagten Begriffe (*mártys = Märtyrer = Zeuge*, *martyreîn = bezeugen*, *martyría = Zeugnis*, *martýrion = das Beweismittel*)[4] sowohl in der Rechtssprache als auch im „religiösen Sinn“[5] ähnlich wie bei Aristoteles Verwendung.
Der wahrhaftige *Zeuge* vor Gericht wird gelobt (Spr 14,25), den schwer zu tadelnden lügnerischen *Zeugen* (Ex 23,1) erwarten empfindliche Strafen (Dtn 19,16-18). Selbst Jahwe wird als *Zeuge* angerufen, sei es bei Verträgen wie zwischen Jakob und Laban (Gen 31,44) oder bei Abmachungen wie zwischen David und Jonathan (1 Sam 20,23.42). Gott *bezeugt* die Unschuld von Samuel (1 Sam 12,5f) und von Hiob (16,19-21) sowie von den am Sabbat kampflos sterbenden Makkabäern (1 Makk 2,37).[6]
Jahwe ruft Israel im Buch Jesaja dreimal als *Zeuge* an (Jes 43,10.12; 44,8), dass er der einzige, wahre, ewige und unveränderliche Gott ist. An seinem auserwählten Volk beweist Gott diese im Glauben einsehbare Tatsache als in der Geschichte grundgelegte religiöse Wahrheit. Jahwe macht das Leben Davids zum *Zeugnis* für sein mächtiges und gnädiges Handeln (Jes 55,3f). Diese Einzigkeit und Souveränität Gottes kann von vielen wegen ihrer Blindheit und Taubheit nicht nachvollzogen werden.[7]
Im Spätjudentum[8] nahm die Idee des *Märtyrertums* im heutigen Verständnis immer mehr Gestalt an. Die Propheten[9] (Jer 26,20-23: Urjia; 1 Kön 19,10) und die Frommen (Ps 44,23; 69,8-10) erleiden als treue *Zeugen* für die Gesetze Gottes Schmach, Verfolgung und den Tod (Mt 23,37; Lk 13,33; Mt 5,11f). Besonders deutlich wird dies zu Beginn des ersten Makkabäerbuches[10]. Für die Einhaltung des göttlichen Sab-

batgebots gingen die Makkabäer, wie wir schon gesehen haben, ohne Gegenwehr in den Tod (1 Makk 2,37). Seit der Ermordung Abels lässt sich die Geschichte des auserwählten Volkes als ein Martyrium begreifen.[11]
Auch das Neue Testament[12] verwendet die Begriffe (mártys = Märtyrer = Zeuge, martyreîn = bezeugen, martyría = Zeugnis, martýrion = das Beweismittel)[13] sowohl im rechtlichen als auch religiösen Sinn.
Im Prozess gegen Jesus (Mt 26,65; Mk 14,63) und Stephanus (Apg 6,13, 7,58) treten falsche Zeugen auf, die zur grausamen Ermordung der Angeklagten beitragen.[14] Paulus[15] gebraucht den Begriff Zeuge in 1 Tim 5,19 beim Verfahren gegen die Gemeindeleiter im rechtlichen Sinn. Er beruft sich aber auch auf Gott als Zeugen für „die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit“ seiner Verkündigung (Röm 1,9; 2 Kor 1,23; Phil 1,8; 1 Thess 2,5) und gibt damit dem Begriff Märtyrer einen religiösen Inhalt. Dieser Zusammenhang lässt sich auch beim Gerichtsverfahren gegen Jesus und Stephanus (Apg 22,20)[16] beobachten. Beiden wird der Prozess gemacht, da sie als Zeugen der Offenbarung Gottes auftreten, was ihre Ankläger und Richter nicht glauben wollen. Diese werfen Jesus und Stephanus in ihrer Verblendung Gotteslästerung vor.
Jesus, „der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht“ (Joh 1,17), kam in die Welt, um Zeugnis von der Wahrheit zu geben (Joh 1,17; 3,26; 5,33; 14,6; 18,37), die er vom Vater empfangen hat (Offb 1,2.5; 3,5). Damit ist er der eigentliche Zeuge (Offb 1,5; 3,14) der göttlichen Offenbarung.[17] Jesus bezeugt als der Sohn Gottes (Mk 1,1; 1 Joh 5,9-11), als das göttliche Wort (Joh 1,1) und als das Licht der Welt (Joh 1,7; 8,12), was er beim Vater gesehen und gehört hat (Joh 3,11.32) [18]. Für dieses Zeugnis nimmt Jesus freiwillig den Tod auf sich (Lk 22,42), den er als Lösegeld und stellvertretendes Sühnopfer für die Vielen (Mk 10,45) im Voraus ankündigt (Mk 9,11f). Als Herr über Leben und Tod (Joh 10,17) vollendet er

sein Erlösungswerk durch seine Auferstehung und Himmelfahrt (Joh 2,19). Die Lieder vom leidenden, ermordeten und verherrlichten Gottesknecht (Jes 42,1-9; Mt 12,17-21; Jes 43; 53) finden so ihre Erfüllung in der liebenden Lebenshingabe Jesu Christi:[19]
„Es gibt keine größere Liebe, als wenn jemand sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch sage“ (Joh 15,13). Dabei ist allerdings zu beachten, dass diese Lebenshingabe nur in der Realität des Guten wie bei Jesus zu geschehen hat.[20] Der Herr legt dabei sogar für seine Mörder Fürsprache ein: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34). Dem reuigen Schächer, der ein Schwerverbrecher war, verheißt er sofort das ewige Leben (Lk 23,43). Bei Jesus, dem ewigen, göttlichen Sohn sind Zeugnis und Tat identisch.[21] Der Märtyrer nimmt seinen Tod im Tod Christi als höchsten Akt der Liebe an (Joh 15,13).[22]
Jesus, als den einzigen Retter und Herrn bezeugen die Schriften (Joh 5,39), Johannes der Täufer (Joh 1,7f.15.32.34; 3,26; 5,33), Johannes der Evangelist (Joh 19,35; 21,24), der Vater[23] (Joh 5,32.37; 8,18) und der Hl. Geist (Joh 15,26; 1 Joh 5,6). Jesus selbst legt Zeugnis für sich ab durch seine Worte (Joh 3,11.32.38; 8,31f) und die im Auftrag des Vaters vollbrachten Werke (Joh 5,32.36; 10,25)[24]. Die Jünger[25] als Zeugen des Lebens, der Passion, des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu bezeugen ihn später durch ihr Bekenntnis als Messias und Herrn (Lk 24,48; Joh 15,27; Apg 1,8.22; 10,41; 22,14; 26,16; 1 Joh 4,14f)[26]. Jesus prophezeit seinen Jüngern für ihr Glaubenszeugnis in den Seligpreisungen (Mt 5,11f) Verfolgungen und Leiden. Er verheißt ihnen vor Gericht als Beistand den Heiligen Geist (Mt 10,17-19). Denen, die ihr Leben für ihn geben, verspricht Jesus das ewige Glück (Mt 5, 10-13; 16,24-26)[27]. Die *Märtyrer* „gelangen sofort nach dem Tod in die unmittelbare Nähe Gottes“[28] (Offb 7,15). Dafür erhalten sie Kraft und Hilfe durch sein Wort (Mt 10,28-

31; Joh 5,44; 12,34) und sein Blut (Offb 12,11)[29].
Johannes[30] legt in der Apokalypse Zeugnis von Jesus Christus und der durch ihn verkündeten göttlichen Offenbarung ab (Offb 1,2.9; 11,7; 12,17; 20,4). Diese in der Hl. Schrift überlieferten Glaubenszeugnisse sind weder Mythen noch Spekulationen, sondern von den Jüngern erlebte geschichtliche Manifestationen göttlicher Offenbarung.[31] Das von Jesus verkündete Evangelium (Mk 1,1), das die Jünger in seinem Auftrag weitergeben, ist die Frohe Botschaft vom Reich Gottes. Dieses Glaubenszeugnis von Jesus, dem Sohn Gottes, bestätigen sie, wie etwa Stephanus (Apg 22,20), durch Leiden und Tod (1 Tim 6,13; Offb 2,13; 11,3.7; 17,6; 12,11)[32].
In der alten Kirche[33] wurde der eben beschriebene Sprachgebrauch des Neuen Testaments übernommen, auch wenn er nicht in allen Schriften zu finden ist. Der technische Begriff des Märtyrers fehlt etwa bei dem Hirten des Hermas, Ignatius und Justin. Dem Inhalt nach berichten die Autoren aber von der auf das Zeugnis für Christus folgenden Ermordung[34]. Ob Clemens von Rom das Wort martyreîn – das heißt bezeugen – schon in diesem Sinn verwendet, ist umstritten.[35] Der „martyrologische Sprachgebrauch [...] aller vier Wörter“[36] findet sich in dem „Schreiben der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelion“[37] über das Martyrium des Polykarp um das Jahr 160[38]. Eusebius beschreibt Christus als den eigentlichen Märtyrer, der durch Leiden und Tod für sein Zeugnis zur Vollendung gelangt.[39] Im weiteren Sinn wird der Begriff des Märtyrers bei ihm auch auf diejenigen angewandt, die für Christus leiden.[40] Im strengen Sinn verwendet Eusebius den Ausdruck Märtyrer für diejenigen, die wegen ihres *Zeugnisses* für Christus ermordet werden und so ihre unmittelbare Vollendung im Himmel finden.[41]
Dieser Tradition schließen sich in den folgenden Jahrhunderten viele weitere bekannte Kirchenväter (Basilius, Ambrosius, Augustinus), Kirchenschriftsteller (Tertullian, Hippolyth, Ori-

genes) und das Lehramt an.[42] Ein Märtyrer gibt gestärkt durch die göttliche Gnade sein Leben für die Gottheit Christi und seine Botschaft. Damit wird er zum vollkommenen Christen, Überwinder des Teufels und „Nachahmer Christi“[43]. Das Martyrium reinigt von den Sünden, verleiht eine reine Seele und das ewige Leben. Die Märtyrer sind diejenigen, die nach der Offenbarung des Johannes ihre Kleider im Blut des Lammes weiß gemacht haben (Offb 7,14). Dies alles wird ermöglicht in der Nachfolge Christi des einzigen Mittlers beim Vater (1 Tim 2,5; Hebr 7,25; 8,6; 9,15), der den Märtyrern sogar Anteil an seiner fürbittenden Kraft vor Gottes Thron gibt.[44] Das Martyrium „ist die Verwirklichung der sakramentalen Gemeinschaft mit dem getöteten und auferstandenen Herrn (Phil 3,10; 4,13; 2 Kor 12,10; Gal 2,19; [...] Jo[h] 21,19)“[45]. Diese Erklärung gilt für jedes Leiden um Christi Willen, besonders beim Zeugnisgeben für ihn und seine Botschaft.[46] Augustinus[47] betont, dass nicht die Strafe die Märtyrer hervorbringe. Die Ursache ihres Martyriums ist weder eine verwerfliche Ansicht noch eine schlechte Tat, sondern das treue Zeugnis für Christus und seine Botschaft.

2. Das *Martyrium* der Gottesmutter Maria in der Hl. Schrift

Den im ersten Teil aus der Hl. Schrift und der Urkirche erhobenen erweiterten Begriff des Märtyrers wollen wir im folgenden Abschnitt auf die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter Maria anwenden. Dazu wird die Hl. Schrift als Quelle herangezogen. Mittelpunkt der Analyse werden das Zeugnis Mariens für Christus, ihre Leiden um ihren Sohn sowie ihre Zustimmung zu dem Willen des Vaters sein. Dabei werden auch die persönlichen Leiderfahrungen der Gottesmutter berücksichtigt, „die von der Heiligen Schrift nicht eigens unter diesen Aspekt gestellt werden“[48].

Maria[49] gibt dem Engel Gabriel ihr Einverständnis, dass sie den Sohn des Höchsten durch die Überschattung des Heiligen Geistes als Jungfrau empfangen wird (Lk 1,26-38).[50] Zunächst erschrickt Maria vor dieser Botschaft (Lk 1,29), was auf eine persönliche Erfahrung von Leid schließen lässt. Die mit einer Form der Freude einhergehende Begnadigung durch Gott schließt das Leiden mit ein. Der begnadete Mensch wird dadurch auf die Kreuzesnachfolge vorbereitet.[51] Maria unterwirft sich vorbehaltlos dem Willen Gottes, nachdem ihr der Engel das Wunder der jungfräulichen Empfängnis dargestellt hat. Diese hohe Ehre war aber auch mit stillem Leiden und Konflikten für Maria verbunden. Das Matthäusevangelium[52] berichtet uns indirekt davon: Josef nahm Maria erst zu sich, als der Engel des Herrn ihm im Traum die geistgewirkte jungfräuliche Empfängnis mit der Prophetie des Jesaja erläutert: „Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, einen Sohn wird sie gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben, das heißt übersetzt: Gott ist mit uns“ (Mt 1,23).
Durch den Besuch bei Elisabeth[53] wird die Gottesmutterschaft Mariens ihrer Base geoffenbart. Erfüllt vom Heiligen Geist bekennt Elisabeth: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Wer bin ich, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (Lk 1,42f). Maria bestätigt Elisabeths *Zeugnis* durch das Magnificat, besonders durch die Verse „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter. Denn der Mächtige hat Großes an mir getan und sein Name ist heilig“ (Lk 1,48f).
Die Leiden Mariens setzen sich fort bei dem an sich freudigen Ereignis der Geburt[54] ihres Sohnes Jesus. Sie muss ihn in eine Futterkrippe legen, „weil in der Herberge kein Platz für sie war“ (Lk 2,7). Der Sohn Gottes kommt unter widrigen Umständen in größter Armut zur Welt. Ihre Schmerzen werden Maria bei der Darstellung Jesu im Tempel zu Jerusalem von dem greisen Simeon prophezeit, der sich über die Ankunft des

Erlösers freut: „Dieser ist dazu bestimmt, dass in Israel viele durch ihn zu Fall kommen und viele aufgerichtet werden, und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird. Dadurch sollen die Gedanken vieler Menschen offenbar werden. Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen“ (Lk 2,34f). „Gott wollte, dass Maria, die Mutter, am Leiden ihres Sohnes teilnehme. Die Vorausbestimmung Gottes umschließt [...] nicht nur die Gottesgebärerin, sondern auch die Schmerzensmutter“[55]. Durch ihr treues und gehorsames Mitleiden erhält Maria Anteil am messianischen Erlöserleiden ihres Sohnes. Gemäß der Prophezeiung des Simeon haben alle Völker daran Anteil (Lk 2,31). Maria ist in ihrem Leben auf das Engste mit dem Erlöserhandeln ihres Sohnes verbunden.[56] Dies wird sowohl bei der Beschneidung (Lk 2,21) als auch bei der Darstellung (Lk 2,22-38) Jesu im Tempel deutlich. Als sündenloser, ewiger und göttlicher Sohn des Vaters unterwirft sich Jesus freiwillig dem Gesetz der Beschneidung, obwohl er dieser sündentilgenden heiligen Handlung nicht bedarf. Auch seine makellose Mutter gehorcht dem mosaischen Gesetz der Reinigung (Lev 12,2-4) und erscheint dafür mit ihrem Sohn im Tempel (Lk 2,22). In „Erinnerung an die Nacht der Befreiung aus Ägypten und an die Schonung der Erstgeburt“[57] leisten Jesus und Maria „hier schon einen Weihe- und Opferakt mit Bezug auf den Sohn“[58], den dieser dann mit mütterlichem Beistand am Kreuz ein für allemal freiwillig aus Liebe vollzieht. Der Literalsinn von der Darstellung des Herrn im Tempel berichtet von der Erfüllung des Gesetzes, auf die Jesus später großen Wert legen wird (Mt 5,17-19). Der tiefere Sinn weist zusammen mit der Prophetie Simeons auf das Erlöser-leiden Jesu hin, an dem seine Mutter einen herausragenden Anteil hat.[59]
Maria leidet nach der armseligen Geburt ihres göttlichen Sohnes in Betlehem bei der Flucht vor Herodes nach Ägypten (Mt 2,12-15)[60]. Ihre Schmerzen setzen sich fort beim Verlust des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem (Lk 2,41-

50): „Kind, wie konntest du uns das antun? Dein Vater und ich haben dich voller Angst gesucht“ (Lk 2,48)[61]. Maria spricht mit dem Wort Vater die gesetzlichen Rechte des Pflegevaters Josef an. Jesus betont in seiner Antwort seine eigentliche Sohnschaft und Göttlichkeit: „Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?“ (Lk 2,49). Damit weist Jesus Maria und Josef auf seine Aufgabe als Messias hin, die er im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters bis zu seinem bitteren Leiden und Tod erfüllen wird:[62] „Nicht mein Wille, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22,42) sind Jesu Worte im Garten Getsemani. Der Auftrag Jesu übersteigt die menschlichen Familienbande, auch wenn er Maria und Josef untertan ist (Lk 2,51)[63].

Auch bei der Hochzeit zu Kana[64] (Joh 2,1-12) lenkt Jesus die Aufmerksamkeit seiner Mutter hin zu seinem Erlösungsauftrag. Seine Stunde ist noch nicht gekommen, die allein der Vater bestimmt.[65] Maria gehorcht und legt vor den Dienern Zeugnis für Jesus ab, indem sie ihnen befiehlt, das zu tun, was er von ihnen verlangt. Der Herr wirkt in Kana das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein und erfüllt damit die Bitte Mariens. Jesus redet seine Mutter mit *Frau* an, als sie ihn um Hilfe für das Brautpaar bat. Diese ungewöhnliche Ansprache ist nicht abwertend zu verstehen und wiederholt sich vor dem Kreuzestod Jesu. Der Herr übergibt Johannes und alle Menschen der mütterlichen Fürsorge Mariens (Joh 19,26)66. Das Wort Frau weist Maria als die neue und vollkommene Eva aus (Gen 3,15.20)[67]. Sie ist die gehorsame Mutter aller Lebendigen, die in der Gnade Gottes sind.

Obwohl Maria während des öffentlichen Wirkens ihres Sohnes kaum in Erscheinung tritt, nimmt sie teil an seinen Demütigungen und Leiden.[68] Sie hatte auch Anteil an dem Schmerz Jesu und der Jünger, wenn er als Messias und Sohn Gottes abgelehnt wird.[69]

Als Maria und die Verwandten Jesus sprechen wollen, der

gerade Zeugnis vom Reich Gottes gibt, stellt Jesus den göttlichen Willen über die Familienbande. Diejenigen, die den Willen des Vaters erfüllen, sind ihm Mutter, Bruder und Schwester (Mt 12,46-50; Mk 3,31-35; Lk 8,19-21). Maria hat wie keine andere den göttlichen Willen erfüllt, was beim Leiden und Tod ihres Sohnes besonders deutlich wird.[70]
Der schwierigste Teil des Martyriums der Gottesmutter war ihr Mitleiden[71] während des Todes ihres Sohnes für die sündige Menschheit. In Treue ging sie seinen Kreuzweg mit und harrte unter dem Kreuz Jesu aus (Joh 19,25-27). Maria unterstellt sich ganz dem Willen des Vaters, der seinen einzigen Sohn aus Liebe in die Welt sandte und am Kreuz dahingab (Joh 3,16), um uns zu erlösen. Dort erfuhr sie einen nicht zu steigernden Schmerz. Maria bewährte sich unter dem Kreuz im glaubenden Gehorsam, in hoffender und treuer Liebe. Sie nahm das Leiden ihres Sohnes sowie ihrer eigenen Schmerzen an. Maria löste immer ihr Versprechen ein, das sie dem Engel Gabriel und damit Gott während der Verkündigung in Nazareth gegeben hatte: „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1,38)[72]. Die Gottesmutter folgte als reine und sündenlose Jungfrau dem Lamm, wo immer es hingeht (Offb 14,4f)[73]. Das „Lamm Gottes“ (Joh 1,29) gibt sein Leben am Kreuz „als Lösegeld für viele“ (Mt 20,28)[74]. Das Mitleiden Mariens unter dem Kreuz ist weit mehr als ein Mitfühlen. Jesus nahm Fleisch an aus der Jungfrau Maria,[75] ohne dass ein Mann daran beteiligt war. So steht Maria, die Mutter des Erlösers, als die Blutsverwandte unter dem Kreuz. Dort gibt Jesus sein Blut für die Menschheit. Dadurch hat er auch seine Mutter, die ohne Erbschuld Empfangene, vorerlöst. Somit nahm Maria schon als vorerlöstes Glied des geheimnisvollen Leibes Christi, der Kirche, am Erlösungswerk ihres Sohnes teil.[76] Sie war auch bei der Kreuzesabnahme und Grablegung Jesu zugegen, was ihr große Schmerzen bereitete (Mt 27,57-61; Mk 15,42-47; Lk 23,50-55; Joh 19,38-42). Dar-

aus entstanden die großen und eindrücklichen Darstellungen der Gottesmutter mit ihrem toten Sohn auf dem Schoß. Denken wir nur an die Pietà Michelangelos oder die zahlreichen Vesperbilder.
Das Martyrium der Gottesmutter Maria besteht also erstens in ihrem Zeugnis für Jesus und zweitens in ihren Leiden um ihren Sohn. Besonders ist ihr aktives Mitleiden auf dem Kreuzweg Jesu und unter dem Kreuz hervorzuheben. Maria erfüllte immer in treuem und glaubendem Gehorsam den Willen des Vaters.

3. Maria, die Königin der Märtyrer

Dieser Abschnitt ist dem Königtum Mariens gewidmet. Dazu soll zunächst das Königtum Gottes und das seines Sohnes Jesus Christus in den Blick genommen werden. Das Königtum seiner Mutter Maria leitet sich daraus ab, da sie ganz auf ihren Sohn bezogen ist.
Im Alten Testament wird Jahwe 13mal König[77] genannt. Im Vergleich mit einem menschlichen Herrscher ist die Unähnlichkeit aber größer als die Ähnlichkeit wegen der unendlichen Vollkommenheiten Gottes.[78] Jahwe ist der einzig „Heilige, dessen Macht sich über die ganze Erde erstreckt“[79] und dessen Königtum ewig ist (Ps 47; 95-99).
Im Neuen Testament[80] verkündet Jesus das Kommen des Königtums Gottes und verknüpft diese Tatsache mit seiner Person. Kennzeichnend für das Königtum Gottes ist seine Liebe zu den Sündern und Ausgegrenzten. Jesus selbst wird „38mal als König bezeichnet, davon 26mal in der Passionsgeschichte“[81]. „Freund und Feind nennen [...] Christus ‚König‘, die einen gläubig verehrend, die anderen ungläubig fragend“[82]. Wahrer Grund dieses Titels ist die Gottheit Christi (Joh 1,1-14) sowie seine Messianität; „denn ‚König‘ ist der Titel für den ‚Messias‘ ([...] Ps 118,25 = Lk 23,2)“[83]. Jesus bekennt vor

Pilatus, dass sein Königtum[84] nicht von dieser Welt ist, da seine Untertanen sonst für ihn kämpfen würden (Joh 18,36f). Seine Königsherrschaft hat endzeitlichen Charakter, da er wiederkommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten (1 Tim 6,13-15). Jesu heilsgeschichtliches Königtum auf Erden besteht in der Erfüllung des Willens des Vaters (Joh 4,34; 5,30; 6,38; Hebr 10,9). Dies drückt sich aus in seiner Barmherzigkeit gegenüber den Sündern und Schwachen (Mt 25,31-46). Denken wir hier besonders an den barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37), die vielen Heilungen und den Schächer am Kreuz (Lk 23,43). Jesus ist der gute Hirte (Lk 15,4; Joh 10,11), der sein Leben am Kreuz als Sühnopfer für viele hingibt (Mt 20,26-28; Joh 17,19). Er lebt sein messianisches Königtum als Gottesknecht (Jes 42,1-9; Mt 12,17-21). Jesus empfängt als Lamm das Buch von Gott, da er mit seinem Blut Menschen für Gott erworben und diese zu Königen gemacht hat (Offb 5,7-11)[85].

Wie Jesus sein Königtum als leidender und verherrlichter Gottesknecht ausübt, so verwirklicht Maria, seine Mutter, ihr Königtum als Magd des Herrn (Lk 1,38)[86] und als „Mutter der Barmherzigkeit [...]. [Sie] hat den geboren, in dem das Erbarmen Gottes unter uns erschienen ist“[87]. Maria wird weiterhin in der Kraft des Heiligen Geistes die göttliche Barmherzigkeit für die Menschen erbitten.[88] Ihre Mutterschaft ist kein punktuelles Ereignis, sondern überdauert in der Ewigkeit die Zeitlichkeit.[89] Mit Johannes wurden ihr alle Menschen unter dem Kreuz als Mutter anvertraut. Mariens Gottesmutterschaft (Lk 1,43)[90] ist danach der Grund ihrer Teilhabe am Königtum ihres Sohnes. Pius XII. führt den Traditionsbeweis an Hand von Aussagen der Kirchenväter (u. a. Johannes von Damaskus, Irenäus von Lyon), vieler Päpste (u. a. Martin I., Benedikt XIV.) und der Liturgie (u. a. Salve Regina, Ave Regina caelorun, Regina caeli laetare).[91] Schon im Alten Testament[92] hatte die Mutter des Königs eine herausragende Stellung am könig-

lichen Hofe inne. Die Königinmutter wird von ihrem Sohn, dem König, geehrt, ohne dessen Macht in Frage zu stellen. Der König respektiert aus Liebe zu seiner Mutter deren Bitten. Ein Beispiel dafür ist die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12). Als einen weiteren Grund für das Königtum Mariens nennt Pius XII. ihren treuen Gehorsam als neue und vollkommene Eva analog zu Christus als dem neuen und vollkommenen Adam.[93]

Ausgehend von ihrer Gottesmutterschaft wollen wir das Königtum Mariens[94] etwas entfalten. Maria ist nicht nur Mutter des Messias, sie ist wahrhaft Mutter Gottes, da die zweite göttliche Person aus ihr Mensch geworden ist: Jesus Christus, der Emmanuel, ist wahrer Mensch und wahrer Gott in der einen göttlichen Person.[95] Marias unvergleichliche „Erwählung und Berufung durch Gott[96] entspringt seinem freien Willen. Gott achtet die Würde seiner Geschöpfe und knüpft die Menschwerdung seines Sohnes an „das ‚freie Ja der Jungfrau Maria'"[97].

Für diese hohe Würde verleiht der dreifaltige Gott auch unvergleichliche Gnaden. Im Voraus wurde Maria aufgrund des Erlöserleidens ihres Sohnes von der Erbschuld verschont. Sie ist als die Unbefleckte Empfängnis auch frei von jeder persönlichen Sünde. Maria hatte vom Anfang ihres Lebens an Anteil an der Heiligkeit und Liebe Gottes.[98] In der Lauretanischen Litanei wird Maria deshalb als die Königin ohne Erbschuld empfangen verehrt.

In diesem Bittgebet rufen wir Maria auch als die Königin der Jungfrauen an.[99] Wir haben schon gesehen, dass Maria „zu jenen ‚Jungfräulichen ohne Makel, die dem Lamm folgen, wohin es geht' (Offb 14,4-5)"[100] gehört. „Das Leibliche ist in seiner Realität Zeichen für dasjenige, was den eigentlichen Sinn der Jungfräulichkeit ausmacht: Ungeteilte Hingabe des Lebens im Dienst des Herrn aus reiner [...] Liebe"[101]. Das wurde in letzter Konsequenz von der Gottesmutter Maria er-

füllt. Sie war und ist Jungfrau vor, in und nach der Geburt und zwar sowohl in leiblicher Hinsicht als auch ihrer Gesinnung nach, die sich in ihrer gehorsamen und liebenden Ganzhingabe ausdrückt. Augustinus[102] plädiert in diesem Zusammenhang für ein Jungfrauengelübde, das Maria vor der Verkündigung ihrer Gottesmutterschaft durch den Erzengel abgelegt hat. Er begründet dieses Gelöbnis durch ihre liebende und freie Wahl der Ganzhingabe an Gott, die über einem fordernden Gesetz stehe. Dazu passt auch die Frage Mariens: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (Lk 1,34). Diese Frage ergäbe wenig Sinn, wenn sie in Zukunft das Eheleben mit Josef hätte aufnehmen wollen. Tempeljungfrauen waren bis zum Alter von 12 Jahren beim auserwählten Volk keine absolut fremde Institution. Die Tochter des Richters Jiftach aus Gilead wurde von diesem gemäß seinem Gelöbnis nach einer gewonnenen Schlacht dem Herrn als Tempeljungfrau dargebracht (Ri 11,39f). Ein Menschenopfer ist hier auszuschließen, da dies von Mose untersagt wurde (Dtn 12,31) und seit Abraham nicht mehr üblich war. Das Einverständnis Josefs zu Marias Jungfräulichkeitsgelübde ist zur damaligen Zeit denkbar, wenn auch selten.[103] Wir dürfen in diesem Zusammenhang die besondere Gnadenausstattung beider sowie ihre Engelserscheinungen nicht außer Acht lassen. Dadurch wurden Maria und Josef tiefer in ihre Aufgabe eingeführt.[104]

Auch das Dogma[105] der sofortigen Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in den Himmel wird in der Lauretanischen Litanei besungen. Dieser Glaubenssatz findet sich so nicht direkt in der Heiligen Schrift. Da es sich aber wegen seines Bezuges auf die Auferstehung des Leibes um ein endzeitliches Dogma handelt, könnte Röm. 8,30 ein Anhaltspunkt sein: „Die aber, die er [Gott] vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherr-

licht“ (Röm 8,30). Diese Feststellungen treffen auf Maria in außerordentlicher Weise zu. Vor Mitte des 5. Jahrhunderts existieren liturgische Zeugnisse für die Aufnahme Mariens in den Himmel. Dieses Fest wird spätestens seit dem 6. Jahrhundert begangen.

Da die Gottesmutter[106] inniger mit Gott verbunden ist als selbst die Engel und ihn durch das Magnificat mehr als diese gepriesen hat, wird Maria zu Recht als Königin der Engel verehrt. Dieser herrliche Lobgesang der Gottesmutter kürt sie auch zur Königin der Propheten und Apostel, deren Sendung die Verkündigung des göttlichen Wortes ist. Maria wird von Elisabeth selig gepriesen, „weil sie ‚geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ‘ (vgl. Lk 1,45)“[107]. Aus diesem Grund rufen wir sie in der Lauretanischen Litanei als Königin der Patriarchen an. In dieser schönen Litanei gibt es noch weitere Anrufungen Mariens als Königin. Im Laufe der Kirchengeschichte wird das Königtum der Gottesmutter auch noch in vielen anderen Hymnen und Gebeten wie etwa im Salve Regina verherrlicht.

Wir wollen jetzt zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren: zu Maria, der Königin der Märtyrer.[108] Wir haben gesehen, dass Christus, der eigentliche, wahre und treue Zeuge – also der Märtyrer schlechthin – ist (Offb 1,5). Er gibt für sein Zeugnis sein Leben. Obwohl Maria nicht den Martertod erlitt, ist sie als die vorerlöste Gottesmutter durch ihr aktives und bewusstes Mitleiden beim freiwilligen Tod ihres göttlichen Sohnes am Kreuz Königin der Märtyrer. Sie hat alle Schwierigkeiten mit Jesus im Glauben durchgestanden, ohne zu weichen. Der selige Kardinal Newman sagte in einer Predigt: Maria „starb nicht den Tod eines Martyrers, denn ihr Martyrium hatte sie zu Lebzeiten“[109].

Wir dürfen Maria, die Königin der Märtyrer, immer um ihre Fürsprache am Thron ihres Sohnes anrufen: „Maria mit dem Kinde lieb, uns allen deinen Segen gib. Amen“.

Anmerkungen

[1] Vgl. H. Strathmann, μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον, in: ThWNT IV (1942) 477-520, hier 479.
[2] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 480-482.
[3] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 481 mit Hinweis auf Aristoteles, Rhetorik I 2 p 1355b 35f; 15 p 1375a 24f; I 15 p1376a 12ff.
[4] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 486.488 mit ausführlichen Belegen.
[5] Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 486. Vgl. zum Folgenden ebd. 486-489.
[6] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 486.
[7] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 486-488.
[8] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 489-492. [9] Vgl. dazu auch Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 486 Anm. 27 mit Literaturangaben.
[10] Vgl. auch Th. Baumeister, Martyrer, in; LThK^3 6 (1997) 1436-1441, hier 1439.
[11] Vgl. E. Neuhäusler, Martyrium. I. In der Schrift, in; LThK^2 6 (1962) 134-136, hier 134 mit Hinweis auf Neh 9,26; 2 Makk 6f; Mt 23,31ff; Apg 7,52; Hebr 11,36ff; 2 Thess 2,15.
[12] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 492-510.
[13] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 492 mit ausführlichen Belegen.
[14] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 492f.
[15] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 493f.
[16] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 497.
[17] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 500; E. Fastenrath, Königtum Mariens, in: Marienlexikon III (1991) 589-593, hier 592.
[18] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 500.503.
[19] Vgl. E. Neuhäusler, Martyrium [Anm. 11] 135.
[20] Augustinus, Sermo 328; Ep. 89,2 (PL 33,310); Enarr. in Ps. 34 (PL 36,340).
[21] Vgl. K. Rahner, Martyrium. II. Theologisch, in; LThK^2 6 (1962) 136-138, hier 137.
[22] Vgl. K. Rahner, Martyrium [Anm. 21] 137 mit Hinweis auf Thomas von Aquin, S. th. II-II q. 124 a. 3.
[23] Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16).
[24] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 503.505.
[25] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 496.503.

[26] Vgl. auch A. P. Frutaz, Martyrer, in; LThK^2 6 (1962) 127-132, hier 128.
[27] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 514; Frutaz, Martyrer [Anm. 26] 128.
[28] Neuhäusler, Martyrium [Anm. 11] 136.
[29] Vgl. Neuhäusler, Martyrium [Anm. 11] 135f.
[30] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 505f.
[31] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 496.
[32] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 497.504.507-509.
[33] Vgl. zum Folgenden Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 511-514 mit Belegen.
[34] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 511.
[35] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 513 mit Hinweis auf 1 Clem 5, 4 und 7.
[36] Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 512.
[37] Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 512 mit Hinweis auf Mart. Pol. 19,1; 13,2; 2,2; 14,2; 15,2; 1,1; 21,1; 22,1.
[38] Vgl. auch Baumeister, Martyrer [Anm. 10] 1436-1438.
[39] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 513 mit Hinweis auf Eusebius, Kirchengeschichte V,2,3.
[40] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 513 mit Hinweis auf Eusebius, Kirchengeschichte V,1,30. Vgl. auch Frutaz, Martyrer [Anm. 26] 128 mit weiteren Belegen.
[41] Vgl. Strathmann, μάρτυς [Anm. 1] 513f mit Hinweis auf Eusebius, Kirchengeschichte V,2,2. Vgl. auch Origenes, Comm. in Jo. 2,210.
[42] Vgl. Frutaz, Martyrer [Anm. 26] 129 mit Belegen.
[43] Frutaz, Martyrer [Anm. 26] 129. Frutaz bezieht sich auf Tertullian, De resurr. mort. 43 (CChr 2,978f); Basilius, De Spir. Sancto I 2 (PG 32,69); Augustinus, Sermo 285,5 (PL 38,1245) und andere Väter.
[44] Vgl. Frutaz, Martyrer [Anm. 26] 129 mit Hinweis auf Tertullian, De anima 55 (CChr 2,863) und weitere Quellen; Neuhäusler, Martyrium [Anm. 11] 134.
[45] Neuhäusler, Martyrium [Anm. 11] 135.
[46] Vgl. Neuhäusler, Martyrium [Anm. 11] 135f.
[47] Martyres non facit poena, sed causa". Zitiert nach Frutaz, Martyrer [Anm. 26] 127 mit Hinweis auf Augustinus, Ep. 89,2 (PL 33,310); Enarr. in Ps. 34 (PL 36,340).
[48] Vgl. auch Augustinus, Sermo 328 (PL 38,1151-1154).
[49] Vgl. J. Auer, Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes, in: J. Auer, Kleine Katholische Dogmatik IV/2, Regensburg 1988, 390-486, hier 404.

[50] Vgl. J. Auer, Salve Maria, Regina Mundi, in: GuL 27 (1954) 328-345, hier 342.
[51] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 57.
[52] Vgl. Auer, Maria [Anm. 49] 403; Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 57f.
[53] Vgl. zum Folgenden Auer, Maria [Anm. 49] 404-406.
[54] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 58.
[55] Auer, Salve Maria [Anm. 50] 342f.
[56] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 59-61.
[57] Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 62.
[58] Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 62.
[59] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 62.
[60] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 58.
[61] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 58.
[62] Vgl. A. Müller, Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis, in: J. Feiner/M. Löhrer, Das Christusereignis. Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik III/2, Einsiedeln 1969, 393-510, hier 476.
[63] Vgl. A. Deißler/A. Vögtle (Hg.), Neue Jerusalemer Bibel, Freiburg u. a. [9]1997, 1464 (Kommentar).
[64] Vgl. zum Folgenden Auer, Maria [Anm. 49] 406f.
[65] Vgl. Jerusalemer Bibel [Anm. 63] 1514.
[66] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 63.
[67] Vgl. Jerusalemer Bibel [Anm. 63] 1514.
[68] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 62.
[69] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 58.
[70] Vgl. Auer, Maria [Anm. 49] 405.
[71] Vgl. zum Folgenden K. M. Woschitz, Schmerzensmutter. II. Exegese, in: Marienlexikon VI (1994) 29f. Siehe auch A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie, in: L. Scheffczyk/A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik V, Aachen 1998, 284.
[72] Vgl. Scheffczyk, Maria [Anm. 48] 63.
[73] Vgl. Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 592.
[74] Vgl. Auer, Salve Maria [Anm. 50] 339.
[75] Vgl. DH 125 (Konzil von Nizäa 325).
[76] Vgl. Auer, Salve Maria [Anm. 50] 343.
[77] Vgl. zum Folgenden Fastenrath, a.a.O., [Anm. 17] 589.
[78] Vgl. DH 806 (IV. Laterankonzil 1215).
[79] Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 589.
[80] Vgl. zum Folgenden Fastenrath, a.a.O. [Anm. 17] 589f.
[81] Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 589.
[82] Auer, Salve Maria [Anm. 50] 338.

[83] Auer, Salve Maria [Anm. 50] 338.
[84] Vgl. zum Folgenden Auer, Salve Maria [Anm. 50] 338f.
[85] Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 590.
[86] Vgl. Auer, Salve Maria [Anm. 50] 341.
[87] Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 590.
[88] Vgl. Pius XII., Enzyklika *Ad Caeli Reginam* vom 11.10.1954 (DH 3913, 3916); F. Diekamp/K. Jüssen, Katholische Dogmatik II, Münster [11/12]1959, 418.
[89] Vgl. Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 590.
[90] Vgl. DH 251 (Konzil von Ephesus 431); Pius XII., *Ad Caeli Reginam* [Anm. 88] (DH 3913 mit Hinweis auf Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* IV 14 = PG 94,1158B-1159A); Diekamp, Katholische Dogmatik II [Anm. 88] 418.
[91] Vgl. Pius XII., *Ad Caeli Reginam* [Anm. 88] (AAS 46 [1954] 625-640, 628-633); Diekamp, Katholische Dogmatik II, [Anm. 88] 418.
[92] Vgl. S. Hahn, Die Königin des Himmels. Maria suchen und finden, Augsburg 2004, 68-72, besonders 71.73; Ziegenaus, Maria [Anm. 71] 325.
[93] Vgl. Pius XII., *Ad Caeli Reginam* [Anm. 88] (DH 3915 mit Hinweis auf Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* V 19,1 = SChr 153,248; Pius XI., *Auspicatus profecto* = AAS 25 [1933] 80); Diekamp, Katholische Dogmatik II [Anm. 88] 418.
[94] Vgl. zum Folgenden Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 590-593.
[95] Vgl. DH 252 (Konzil von Ephesus 431); Auer, Maria [Anm. 49] 435.437.
[96] Auer, Maria [Anm. 49] 431.
[97] Auer, Maria [Anm. 49] 435. Vgl. ebd. 461.
[98] Vgl. Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 591;Auer, Maria [Anm. 49] 446f.450-452; Ziegenaus, Maria [Anm. 71] 326f.
[99] Vgl. Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 593.
[100] Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 593.
[101] Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 593.
[102] Vgl. Augustinus, De S. Virgine 4 (PL 40,898); Auer, Maria [Anm. 49] 442f.
[103] Vgl. M. Hesemann, Maria von Nazareth. Geschichte Archäologie Legenden, Augsburg 2011, 78-84.
[104] Vgl. Auer, Maria [Anm. 49] 442f.
[105] Vgl. Pius XII., *Munificentissimus Deus* vom 1.11. 1950 (DH 3903f).

Vgl. zum Folgenden Auer, Maria [Anm. 49] 454-458.

[106] Vgl. zum Folgenden Fastenrath, a.a.O [Anm. 17] 592f.

[107] Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 592.

[108] Vgl. Fastenrath, Königtum Mariens [Anm. 17] 592f.

[109] J. H. Newman, Predigten. Gesamtausgabe. IV. Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen. Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. Band 11, Stuttgart 1964, 424.

Der Not begegnen – Vinzenz von Paul

Sr. Katharina Maria Scherer OSVvP

Der Not begegnen – für das Leben des hl. Vinzenz von Paul war diese „Begegnung“ mit verschiedenen „Nöten“ – seiner eigenen und der vielgestaltiger Not anderer Menschen – entscheidend, verändernd, richtungsweisend.
In seiner Lebensgeschichte steht er als gewöhnlicher Mensch vor uns, geprägt durch seine Zeit, mit seinen Schwächen und Begabungen, aber er war imstande zu Außergewöhnlichem. Seine Lebensgeschichte zeigt auf außergewöhnliche Weise, „wie die Macht der Gnade zerbrechliche Gefäße in wirksame Instrumente der Pläne Gottes umwandeln kann.“[1]
Vinzenz begegnet uns zuerst als ein junger, lebensfroher Mann vom Land, der für sein Leben immer nach neuen Horizonten ausschaute. Sehr früh schon strebte er nach sozialem Aufstieg über das Priesteramt, um seiner Familie helfen zu können. Eine seine herausragenden Begabungen war, mit ganz unterschiedlichen Menschen Beziehungen aufzubauen – mit Armen und Reichen, mit Leuten aus Kirche und Politik, mit Vornehmen und Ungebildeten, Männern und Frauen, Ordensleuten und Laien. Anfangs ist ihm diese Begabung sehr wichtig für sein Karrierestreben, später wird er diese Begabung ganz in den Dienst der guten Sache stellen, sie für den Dienst an den Armen einsetzen.

So gilt Vinzenz von Paul heute in Frankreich wie Jeanne d'Arc als Nationalheiliger und wurde schon zu Lebzeiten als ‚Genie der Nächstenliebe' bezeichnet. Er wurde am 24. April 1581 in Pouy geboren, heute nennt sich das Dorf St-Vincent-de-Paul, es liegt in der Nähe von Dax im kargen Vorland der Pyrenäen. Gestorben ist Vinzenz am 27. September 1660 in Paris. 1729 wurde Vinzenz seliggesprochen, 1737 wurde er in die Schar der Heiligen gereiht, seit 1885 gilt er als Patron caritativer Vereinigungen.
Wie er der Not seiner Zeit begegnet ist, wurde richtungsweisend für viele Menschen und bleibt es bis heute. Um sein Leben, seine Entwicklung verstehen zu können, ist es wichtig, einen Blick auf die Zeit zu werfen, in der er gelebt hat.
Das möchte ich im ersten Teil tun, dann den Blick auf sein Leben richten und zum Abschluss einige Aspekte seiner Spiritualität aufzeigen.

Die politischen Verhältnisse im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts und deren wirtschaftliche und soziale Folgen

Im ausgehenden 16. Jahrhundert musste Frankreich eine schwere Krise durchstehen, der Kampf um die Vormachtstellung in Europa wogt. Nach dem Tod Heinrichs II. 1559 spitzte sich auch die konfessionelle und innenpolitische Lage so stark zu, dass es 1562 zum Ausbruch von Religionskriegen kam. Die Kriegswirren der acht Religionskriege hatten erst mit dem Edikt von Nantes[2] am 13.4.1598 ein Ende, das von Heinrich IV. (1589-1610) erwirkt wurde. Er konnte nach anfänglicher Ablehnung mit seiner maßvollen Haltung und seinem militärischen Talent das Königreich wieder zurückgewinnen und damit das Haus Bourbon an die Macht bringen. Die Voraussetzung dafür war, dem Protestantismus abzuschwören. „Paris war ihm ‚eine Messe wert'."[3] Seine Rück-

kehr zur katholischen Kirche hatte wohl jedoch eher politische als religiöse Gründe. Die Ermordung Heinrichs IV. im Jahr 1610 stürzte Frankreich in ein innenpolitisches Chaos.
Bis 1617 übernahm Heinrichs Witwe Maria von Medici für den noch minderjährigen Ludwig VIII. die Regentschaft. Politische Machtkämpfe, Intrigen am Hofe und Aufstände des Adels lösten einander ab, was zu einem Verfall der Staatskraft führte. In der Folgezeit aber kam es zur Ausbildung und Entfaltung des Absolutismus, nicht zuletzt durch Kardinal Armand Jean du Plessis, Herzog von Richelieu, ab 1624 erster Minister Ludwigs XIII. Er bestimmt den Verlauf der Geschichte Frankreichs maßgeblich mit. Seine innenpolitischen Ziele unterschieden sich kaum von denen früherer Herrscher. Er wollte den mächtigen Hochadel und die Protestanten ausschalten. Es ging ihm hier in erster Linie um ihre politische Entmachtung. Obwohl er sich offiziell an das Edikt von Nantes hielt, brach er die politische Macht der Protestanten durch blutige Kämpfe. Gegen den Adel ging er ebenso rigoros vor, indem er zahlreiche Burgen, Schlösser und Landgüter für die Krone enteignete.
Außenpolitisch suchte Richelieu die Vorrangstellung der Habsburger zu brechen. Dabei stellte er die Interessen Frankreichs über konfessionelle Interessen. Dies zeigt seine problematische Stellung als Staatsmann und Kirchenfürst, die Spannung von geistlicher und weltlicher Gewalt.
Nach dem Tod Ludwigs XIII. im Jahr 1643 wurde der fünfjährige Ludwig XIV. König. Es war die Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Seine Mutter Anna von Österreich führte die Regentschaft, unterstützt durch Kardinal Jules Mazarin. Außenpolitisch hatte Mazarin großen Erfolg. Innenpolitisch war er wegen der Wirren des Dreißigjährigen Krieges abgelenkt. Aufgrund dessen versuchte die Opposition mehrmals, sich gegen die Festigung der absoluten Monarchie zu wehren und an die Macht zu kommen. Dies steigerte sich 1648 in der

„Fronde“, deren Ziel es war, die absolute Monarchie abzuschaffen, und es kam zu blutigen Aufständen.
Erst 1653 gelang es Mazarin, den Aufstand von Adel und Parlament niederzuwerfen, und er ermöglichte dadurch die absolute Monarchie König Ludwigs XIV. Dieser dankte es ihm mit der Möglichkeit, Frankreich bis zu seinem Tod fast unbehelligt zu regieren. Nach dem Tod Mazarins 1661 übernahm Ludwig XIV. die Regierung selbst. Unter ihm wird Frankreich zur Vormacht in Europa.
Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen dieser Zeit sind nicht zu übersehen: Die Religionskriege überall im Land hatten mittelbare und unmittelbare Folgen: Viele Felder wurden nicht bestellt oder wurden verwüstet, Hungersnöte waren die Folge. Viele Familien kamen um ihr Hab und Gut, vielerorts brachen Seuchen aus. Darüber hinaus gab es eine Teuerungswelle.
Unter Heinrich IV. hatte schließlich eine systematische Wirtschafts- und Sozialpolitik begonnen. Die eingeleiteten Maßnahmen konnten die Kriegsfolgen zwar relativ schnell überwinden, erforderten aber Gelder. Während der Zeit Richelieus wurde das Defizit immer größer. So kam es zur Beschaffung der finanziellen Mittel durch die Ausbeutung der bäuerlichen Bevölkerung und des Kleinbürgertums, sowie durch die Schaffung neuer Ämter und deren Verkauf. Letzteres führte, aufgrund der Befreiung der Beamten von direkten Steuern und der zu zahlenden Gehälter, noch einmal zu einer Mehrbelastung des Bauernstandes. Andererseits war der Ämterkauf eine Möglichkeit zum sozialen Aufstieg. Die schlechten Zustände, verursacht durch Kriege und deren Folgeerscheinungen, riefen Widerstände gegen die ehrgeizige Kriegspolitik Richelieus und Mazarins hervor. Auch Vinzenz von Paul meldete sich hier zu Wort: „Die Armen – Millionen von Unschuldigen, die von Haferbrot und Kleie leben müssen – besitzen nichts mehr, ausgenommen ihre Seele, und diese nur, weil man sie nicht versteigern kann.“[4]

Der Bauernstand war von den wirtschaftlichen und sozialen Folgen der Bürgerkriege am meisten betroffen und litt infolgedessen unter Armut, schlechten Lebensbedingungen und einer dementsprechend niedrigen Lebenserwartung. Die Hälfte starb vor Erreichen des 20. Lebensjahres[5]. Die Zahl der Gesamtbevölkerung lag zu dieser Zeit bei ca. 20 Millionen, was das verfügbare Land für Bauern, das ohnehin nicht ertragreich war, noch verkleinerte.

Die religiösen Verhältnisse
Der Gallikanismus

Der Gallikanismus[6] förderte die Entwicklung der Kirche in Frankreich zu einem Machtinstrument der Monarchie und trug so zu einer inneren Festigung des Staates bei. Gleichzeitig begünstigte er aber negative Entwicklungen wie die Anhäufung von Pfründen, Skandale und das Vernachlässigen der priesterlichen Aufgaben. Neben dem Ämterkauf war das Priestertum die einzige Chance zum sozialen Aufstieg. Das wiederum hatte zur Folge, dass viele aus niederen Schichten gerade aus diesem Grund das Amt des Priesters anstrebten, auch Vinzenz von Paul. Denn viele kirchlichen Ämter waren mit großen Pfründen verbunden, die ein gutes Einkommen versprachen. Dieses ermöglichte ein Leben, das oft zu den priesterlichen Aufgaben im krassen Widerspruch stand. Darüber hinaus fehlte dem Klerus zu dieser Zeit fast jegliche Ausbildung.

Die religiöse Erneuerung

Die Annahme der Beschlüsse des Trienter Konzils[7] stieß in Frankreich auf eine heftige Opposition der Juristen der höchsten Gerichtshöfe, die zum Teil hugenottisch, zum Teil gallikanisch geprägt waren. Erst nach längerem hin und her setzte

sich der Reformwille der französischen Bischöfe durch. 1615 beschlossen diese auf der Klerusversammlung in Paris die Beschlüsse des Konzils anzunehmen und durchzuführen. Dieses Ereignis löste eine starke Reformwelle aus und ermöglichte den steilen Aufstieg der französischen Kirche. Der Anfang für die Verbesserung der Priesterausbildung lag hier zugrunde. Verschiedene Personen und Ordensgemeinschaften trugen dazu bei, auch Pierre de Bérulle und Vinzenz von Paul.
In dieser Zeit erwachte das Interesse für die Fragen des geistlichen Lebens, Spiritualität kam in Mode, nachdem während der Religionskriege lange genug die Kraft auf Kampf und Kontroverse konzentriert war. In Paris entstand um 1600 das sogenannte ‚milieu dévot', eine äußerst eifrige und aktive Gruppe um Madame Acarie[8].
„Diese ‚Salon'-Bewegung Madame Acaries entspricht den ‚Salonières' des 18. Jahrhunderts, des Jahrhunderts der Aufklärung."[9] Der „Salon" bot die Möglichkeit, dass verschiedene Richtungen sich treffen und zusammenwirken konnten: Die deutsche Mystik und die karmelitische Reform trafen hier zusammen.
Durch Bérulle erlangte das „milieu dévot" Ansehen und so auch als „parti dévot" Einfluss auf die Politik. Sie förderten anfangs Richelieu, der durch sie an die Macht kam. Die politischen Ansichten von Bérulle und Richelieu entwickelten sich allerdings auseinander. Bérulle und der „parti dévot" ging es vor allem um die Festigung des Katholizismus, sie ordneten die Politik der Religion unter. Richelieus vorrangiges Ziel war dagegen, wie oben beschrieben, die Festigung der absoluten Monarchie und die Vormachtstellung Frankreichs in Europa, auch auf Kosten katholischer Interessen. Die Politik war ihm hier wichtiger als die Religion. Diese unterschiedlichen Positionen führten unweigerlich zu Konflikten.
Franz von Sales wurde zu einem weiteren bedeutenden Träger der Erneuerungsbewegung. Er übte durch seine geistlichen

Schriften, vor allem durch „Philothea“[10] einen beachtlichen Einfluss bei seinen Zeitgenossen aus.

Vinzenz von Paul als historische Figur

Im Vorausgehenden zeigt sich die Zwiespältigkeit der Zeit, in die Vinzenz von Paul hinein geboren wurde und in der er lebte und wirkte. Das 17. Jahrhundert ging als das „grand siècle“ in die Geschichtsschreibung ein, Frankreich konnte seine Vormachtstellung in Europa sichern, es war die Zeit des Barock, der Hochadel führte einen aufwendigen Lebensstil, es gab religiöse Erneuerungsbewegungen wie durch Bérulle und Franz von Sales und gleichzeitig Kirchenmänner, die mehr ihr politisches Amt und ihre Macht im Blick hatten, wie Richelieu und Mazarin Es gab Aufbrüche in der Literatur, der Philosophie und den Naturwissenschaften, doch litten viele unter Elend, Hunger und Krieg.
Vinzenz ist Kind seiner Zeit, und er bleibt es, trotz vieler Umbrüche und Aufbrüche, vieler Begegnungen, die ihn prägen. So hat Vinzenz, wie wir heute wissen, die bestehenden Verhältnisse meist als gegeben (manchmal auch als von Gott gegeben) betrachtet und sie im Großen und Ganzen für selbstverständlich angesehen. Er lebte in einer hierarchischen Gesellschaft und kannte die Monarchie, den Adel, die Geistlichkeit und den dritten Stand. Es war nicht sein Traum diese Strukturen grundlegend zu verändern. Und doch bewirkte er Großes, das bis in unsere Zeit wirkt.

Jugend und Studium

Vinzenz von Paul wurde am 24. April 1581 in Pouy in der Gascogne als drittes von sechs Kindern der Bauersleute Jean de Paul und Bertrande de Moras geboren. Durch diese bäuerliche Herkunft wurde er in vielfacher Weise geprägt, „... nicht

nur in seiner körperlichen Ausdauer, in seinem bedächtig-beharrlichen Zupacken und in seinem natürlichen Umgang mit dem Hof und der höchsten Gesellschaft ... (auch) seine Frömmigkeit, die immer konkret bleibt und zum Handeln drängt, trägt untrügliche Spuren dieser Herkunft".[11] Lange Zeit versuchte er aus diesem ärmlichen Milieu auszubrechen und eine gute Position in der Gesellschaft zu erlangen. Er besaß die nötige Intelligenz und so besuchte er die Lateinschule in Dax und nahm anschließend das Theologiestudium in Paris auf.
1600 wird Vinzenz zum Priester geweiht. Er sah sich seinem Ziel, dem sozialen Aufstieg, damit nahe. Fünfzig Jahre später sagte er darüber: „Wenn ich gewusst hätte, was es bedeutet, als ich so kühn war, diesen Stand zu erwählen, wie ich es heute weiß, dann hätte ich lieber den Acker gepflügt als mich so einem furchtbaren Stand zu verpflichten."[12] Demzufolge bedeutete seine Weihe mit 19 Jahren für Vinzenz zunächst nur eine Etappe zum sozialen Aufstieg. Das Wissen um die Berufung eines Priesters, das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung und das Bestreben, den Willen Gottes zu erfüllen, waren wohl keine selbstverständlichen Grundsätze des jungen Priesters. Sie waren das Ergebnis eines längeren Reifungsprozesses.

Das Streben nach Karriere

Zunächst nahm Vinzenz sein Studium wieder auf und erhielt 1604 das Diplom eines Baccalaureus der Theologie. Damit hatte er die Befugnis erlangt, an der Universität zu lehren, und hätte die Möglichkeit gehabt, eine weitere Stufe der Aufstiegsleiter zu erreichen. Zunächst sieht es so aus, als ob alles nach Plan ginge. Vinzenz hat als junger Priester Zutritt zu adeligen Kreisen. Er ist 26 Jahre alt, als er in einem Brief an seine Mutter schreibt:

„Ich hoffe, dass Gott meine Mühe segnet und es mir bald ermöglicht, mich ehrbar zur Ruhe zu setzen, um den Rest meiner Tage bei euch sein zu können.“
Doch diese Rechnung ging nicht auf. Als er von einem Schuldner Geld eintreiben wollte, das ihm als Erbe vermacht worden war, wurde er gefangen genommen und soll als Sklave nach Tunis verkauft worden sein. Nach abenteuerlichen zwei Jahren, über die sich Vinzenz später ausschweigt – es existiert lediglich ein Brief aus dieser Zeit – gelingt Vinzenz die Flucht, und er kommt wieder nach Frankreich.
1608 setzte Vinzenz seine Studien in Rom fort, dank der Gunst und der Unterstützung des päpstlichen Vizelegaten von Avignon. Das Streben nach Vorwärtskommen und einem guten Auskommen standen immer noch im Vordergrund.
Ab 1609 war Vinzenz in Paris. Er wurde 1610 Almosenpfleger am Hof der Königin Margarete von Valois, der geschiedenen Frau von Heinrich IV. Diese residierte in ihrem Palais, im mondänen Luxus der Spätrenaissance. Ihre Liebhaber, ihre zur Schau gestellte Frömmigkeit, ihre Kapläne als Almosenverteiler im nahegelegenen ‚Hôpital de la Charité‘, verschafften ihr den Ruf einer Skandalprinzessin, die es liebte, mit ihrem Reichtum zu prahlen. Hier sah Vinzenz endlich sein Karriere-Sprungbrett.

Begegnung mit vielgestalteter Not und inneres Reifen

Vinzenz erlebt am Hof die Welt der Reichen und Schönen mit ihrer Oberflächlichkeit und ihren Intrigen. Gleichzeitig wird er durch seine Aufgabe mit viel Elend konfrontiert. Es ist die Zeit, in der Vinzenz in zwei verschiedenen Welten lebt und auf der Suche nach seinem persönlichen Weg ist.
Während der Zeit als Almosenpfleger begann in Vinzenz eine Wandlung, die unter anderem durch Pierre de Bérulle ausge-

löst wurde, den er im „Hôpital de la Charité“ kennenlernte. Des weiteren kommt Vinzenz, obwohl er sich seinem Ziel, Karriere zu machen, nahe sieht, in eine schwere Glaubens- und Sinnkrise. Es wird ihm immer mehr bewusst, dass all das, was er bis dahin für eine tragende Realität und Lebensqualität hielt, also Geld, Ansehen und Macht, nicht die Basis für sein Leben sein konnte, zumal er feststellen muss, dass er nicht selbst über sich bestimmt, sondern er wie von fremden Mächten getrieben wird. Erleichterung erfährt er immer dann, wenn er andern hilft, besonders wenn er sich der wirklich Armen annimmt. Diese Erfahrung wird sehr wichtig für sein weiteres Leben und konkretisiert sich in verschiedenen Ereignissen und Begegnungen.

Ein Ereignis, das Vinzenz später seine „Feuerprobe“ nennt, wird ein weiterer wichtiger Baustein: Zu dieser Zeit teilte sich Vinzenz aus Geldgründen mit einem Richter seine Unterkunft. Von diesem wurde er beschuldigt, 400 Taler gestohlen zu haben. Hier ist ein erstes Zeichen seiner Wandlung zu sehen und zwar in Vinzenz’ Reaktion auf die Anschuldigungen, denen er nur ein ‚Gott kennt die Wahrheit‘ entgegensetzte. Tatsächlich gestand sechs Monate später ein Apothekergehilfe in einem Brief, das Geld gestohlen zu haben.

In der Zeit von 1609-1611 wurde Vinzenz von einem Theologen beeinflusst, der von schweren Glaubenszweifeln geplagt war. Diese Begegnung führte auch bei Vinzenz zu Glaubenszweifeln. Von da an trug er ein Blatt Papier, beschrieben mit dem Credo, immer bei sich, in der Hoffnung, Gott möge dies als Zeichen seines Glaubens annehmen, weil er mehr nicht mehr vermochte. Eine Befreiung von seinen Glaubenszweifeln erfuhr er erst, als er gelobte, den Rest seines Lebens den Armen zu widmen.

1611 wurde Vinzenz Pfarrer in Clichy. Hier blieb er ca. ein Jahr. Dann kehrte er nach einer Aufforderung Bérulles nach Paris zurück, um eine Stelle als Hauslehrer und Hausgeistli-

cher bei der Familie Gondi anzunehmen. Philippe-Emmanuel von Gondi war General der Galeeren und Oberkommandant der königlichen Flotte. Vinzenz hatte inzwischen mehrere Pfründe und somit keine finanziellen Probleme mehr.
Das folgende Jahr 1612 brachte neue Erfahrungen für ihn und eine Begegnung, die entscheidend wurde. Vinzenz hatte Madame de Gondi bei ihren Wohltätigkeitsbesuchen auf ihren weiten Landbesitzungen zu begleiten. Dort wurde ihm das Elend der Landbevölkerung bewusst: Die materielle Armut und auch die religiöse Verlassenheit, da viele Priester sich auf ihre Pfründe zurückzogen und die Landbevölkerung von mehr schlecht als recht ausgebildeten Hilfsgeistlichen betreut wurde. Angesicht dieser geistlichen Not wurde ihm einmal mehr bewusst, wie sinnlos doch das Streben nach Karriere und Ansehen war. Eine Begegnung wird für ihn zur einschneidenden Erfahrung.
Als er mit der Familie Gondi auf ihrem Schloss in Folleville war, wurde er zu einem sterbenden Bauern gerufen, um ihm die Beichte abzunehmen. Vinzenz berichtet davon: „Es stellte sich jedoch heraus, dass er mit Sünden beladen war, die er bei der Beichte nicht zu bekennen gewagt hatte, wie er selbst klipp und klar in Gegenwart der seligen Frau Generalin der Galeeren erklärte, der er sagte: ‚Madame, ich wäre verdammt gewesen, hätte ich nicht eine Generalbeichte abgelegt.‘ Dieser Mann starb dann. Die besagte Dame aber, die so die Notwendigkeit der Generalbeichte erkannt hatte, wünschte, ich möchte am nächsten Tag hierüber predigen. Gott segnete diese Predigt so sehr, dass schließlich alle Einwohner dieses Ortes ihre Generalbeichte ablegten. Es herrschte solcher Andrang, dass man zwei Jesuitenpatres kommen lassen musste, um mir beim Beichthören, beim Predigen und der Glaubensunterweisung zu helfen ...“[13] Daraufhin hielt er mit ähnlichem Erfolg auch in anderen Orten solche Predigten.
Nach diesem Erlebnis fühlte sich Vinzenz innerlich von Gott

dazu angetrieben, in die Provinz zu gehen, um sich der Unterweisung der Landbevölkerung zu widmen. Er ging als Pfarrer nach Châtillion-les-Dombes in der Nähe von Lyon, wieder auf das Anraten Bérulles hin.
Dort erfuhr er auf dem Weg zur Sonntagsmesse von einer in Armut geratenen Familie, die dringend der Hilfe bedurfte. Vinzenz lies sich zutiefst von der Not dieser Familie anrühren und erzählt von dieser unglücklichen Familie in seiner Predigt.
Als er am Abend des gleichen Tages zu den Kranken hinaus ging, stellte er zu seiner großen Freude und Verwunderung fest, welche Wirkung seine Predigt hatte. Das ganze Dorf hatte sich auf den Weg gemacht, den verlassenen Kranken zu helfen. Vinzenz war nun fest davon überzeugt, dass es nicht an der Nächstenliebe und der Bereitschaft zu helfen fehlt, dass jedoch zur wirksamen Hilfe die Organisation dazu kommen muss. Diese Erkenntnis setzt er in die Tat um. Er ergreift die Gelegenheit und mobilisiert tatkräftig und effizient die Dorfbevölkerung und regelte eine dauerhafte strukturierte und organisierte Hilfe für die Familie. Auch wenn Vinzenz nicht einmal sechs Monate Pfarrer von Châtilion war, gelang es ihm doch, eine Caritasbruderschaft (Confrérie de la Charité) zu gründen, die das Vorbild für alle neuzugründenden Caritasvereine werden sollte. Ihm waren in der Zwischenzeit bei allen seinen priesterlichen Aufgaben die Armen ans Herz gewachsen.
Der Organisationsplan der Caritasbruderschaft war bis in die Details hinein durchdacht. Vinzenz gibt genaue Anweisung, wie die Damen helfen, welche Speisen sie den Kranken geben, wo sie beginnen und in welcher Reihenfolge sie die Kranken betreuen sollen. Daraufhin kehrte er zu den Gondis zurück, im Wissen, dass er durch die Gründung der Caritasbruderschaft gut für die Armen vorgesorgt hatte. Er hielt eine Mission in den Ländereien der Gondis ab und wurde schließ-

lich von Ludwig XIII. zum königlichen Galeerenpfarrer ernannt.
1618 traf Vinzenz eine weitere Persönlichkeit, die in seinem Leben wichtig werden sollte: Franz von Sales. Er kannte ihn bereits durch seine Bücher, und Franz von Sales hinterließ einen starken, formenden Eindruck auf Vinzenz. 1622 machte er ihn zum Superior des Ordens der Heimsuchung, den Franz von Sales zusammen mit Johanna Franziska von Chantal gegründet hatte.
Im Jahr 1623 besuchte Vinzenz seine Familie, die von ihm die schon lange erhofften finanziellen Mittel erwartete. Er war „... hin und her gerissen zwischen der Freude des Wiedersehens und der Pflicht, alle die Seinen loszulösen von dem Wunsch nach Gütern und ihnen kundzutun, dass sie nichts von mir erwarten dürfen. Selbst wenn ich Mengen von Gold und Silber besäße, könnte ich ihnen nichts geben, weil ein Priester alles was er besitzt Gott und den Armen schuldet“.[14] Diese veränderte Einstellung zeigt eine weitere Stufe seines inneren Werdegangs.

Seine Gründungen und sein Wirken

Vinzenz setzte seine Volksmission fort und gründete an verschiedenen Orten Caritasvereine. Im April 1625 gründete er mit Unterstützung der Familie Gondi die Kongregation der Mission. Ziel der Gründung war, der armen Landbevölkerung geistliche Hilfe zu bringen, da deren religiöse Unwissenheit ihr persönliches Heil gefährdete. Die Priester der Kongregation mussten sich verpflichten, auf Pfründe sowie kirchliche Ämter und Würden zu verzichten, in Armut zu leben und das Eigentum mit den Mitbrüdern zu teilen. Damit hatte diese Gründung ähnliche Wesenszüge wie Bérulles Oratorium. Diese Kongregation war auf der Suche nach einem neuen Lebensstil, der mit dem bisherigen Lebensstil von Klerikern

brach und das priesterliche Ideal und die damit verbundene Würde wieder mehr in den Vordergrund stellte.
In dieser Zeit begegnete er Luise von Marillac und wurde ihr Seelenführer. Er nahm sich ihrer geistlichen Unterweisung und Begleitung an. Sie unterstützte Vinzenz in der Folgezeit in seinem Armendienst und besuchte für ihn Caritasvereine in der Provinz. Sie wird zur wichtigen Mitstreiterin und treibt einige Werke entscheidend voran.
Ab 1628 setzte sich Vinzenz für eine Reform des Klerus ein. Er befürwortete Exerzitien vor der Priesterweihe und organisierte geistliche Konferenzen für Priester, die sogenannten Dienstagskonferenzen. Er sah darin „nicht nur ... ein Gegenmittel, das die Priester wohl gebrauchen können, die im Dienst an den Seelen der verpesteten Luft der Welt ausgesetzt bleiben, sondern auch (ein Mittel) um ihnen zu helfen, sich in ihrem Beruf zu vervollkommnen. Man spricht bei den Konferenzen über die Gründe, die Tugenden zu erwerben, die den Priesterstand auszeichnen sollen, über ihre Natur, über ihre besonderen Akte, über die Möglichkeit sie im praktischen Leben zu üben, und schließlich über die Pflichten ... Gott und dem Nächsten gegenüber.“[15]
Inzwischen gab es auch Caritasvereine in Paris, einer davon war der Verein der christlichen Liebe vom Hôtel-Dieu („Dames de la Charité de l’Hôtel-Dieu“), Mitglieder waren Damen der oberen Stände von Paris, die Arme und Kranke besuchten, sie mit Essen und Medizin versorgten und auf die Generalbeichte vorbereiteten.
Im Jahr 1633 kam eine weitere Gründung dazu, die „Compagnie des Filles de la Charité“ (Gesellschaft der Töchter der christlichen Liebe). Diese entwickelte sich aus dem Verein der Damen der Christlichen Liebe, denn dort gab es beim Armendienst gewisse Schwierigkeiten:
Aufgrund ihres Standes war es für die Damen schwierig in die einfachen und schlichtweg schmutzigen Unterkünfte der Ar-

men zu gehen, um dort Dienste zu tun, die als niedrig angesehen wurden. Deshalb schickten diese ihre Hausangestellten, denen es aber oft an der richtigen Einstellung zu diesem Dienst an den Armen fehlte. Hier wird Luises Drängen und Handeln entscheidend. Die Schwierigkeiten, die sie in den Caritasgruppen antraf, ließen in ihr immer deutlicher die Überzeugung reifen, dass es einer Gemeinschaft bedarf, die sich in den Dienst der Armen stellt. Es fanden sich einfache Mädchen vom Land, die diesen Dienst übernehmen und ihr ganzes Leben den Armen widmen wollten. Im November 1633 übernahm Luise die Ausbildung von einigen Mädchen, die sie in ihr Haus aufnahm. Sie bekamen Unterricht in Krankenpflege und Unterweisung zum religiösen Leben, um so auf den Dienst an den Armen vorbereitet zu sein.
Hiermit begann ein neuer Abschnitt in der Ordensgeschichte: Die Mädchen widmeten sich der Krankenpflege. Bisher war dies nicht möglich, da die Ordensgelübde für Frauengemeinschaften auch die Klausur erforderten. Vinzenz und Luise wollten aber für die Töchter der christlichen Liebe die Freiheit erhalten, ohne Klausur für die Armen da zu sein. Sie bemühten sich um die Anerkennung durch die Kirche, vermieden aber Begriffe wie „Kloster“ oder „Orden“, weil dies zwangsläufig Klausur bedeutet hätte, was wiederum der caritativen Tätigkeit ein Ende gesetzt hätte. 1634 bekamen die „Filles de la Charité“ ihre erste Regel, 1640 führte man die einfachen Gelübde ein, die aber privat waren und jährlich abgelegt wurden. Sie bildeten so keinen Orden im kanonischen Sinn und mussten auch keine Ordenstracht tragen. Damit billigte die kirchliche Autorität, was sie bis dahin abgelehnt hatten. Zumindest zwei Gründe können diesen Sinneswandel erklären. Zum einen Vinzenz von Paul, der als angesehene Persönlichkeit galt, und seine Beziehungen. Zum anderen, dass die Kongregation vor allem Mädchen einfacher Herkunft anzog, die in der Krankenpflege arbeiten wollten. Bei diesen

einfachen Mädchen akzeptierte die damalige Gesellschaft ohne weiteres, dass es keine kanonische Regel und keine Klausur gab.
1655 erhielt die „Compagnie des Filles de la Charité“ die kirchliche Approbation vom Erzbischof von Paris und 1657 die königliche Approbation. 1689 erhielt die Gründung schließlich die Genehmigung aus Rom.
In der Folgezeit gründete Vinzenz noch verschiedene Hilfswerke z. B. das für Findelkinder 1638. Seine Hilfswerke breiteten sich immer mehr aus, auch über Frankreich hinaus, und es kamen noch neue hinzu immer auf dem Hintergrund, was die Zeit gerade erforderte. „Die Methode, die Vinzenz anwendete, war jedes Mal die gleiche, wo immer er auch half: Er versuchte zuerst die ärgste Not zu beseitigen, beobachtete dann eine gewisse Zeit, ob sich das Werk einspielte und welche Anpassungen noch vorzunehmen waren, und legte dann erst Satzungen fest, die auf diese Art und Weise bereits in der Praxis erprobt waren und jede Schwerfälligkeit vermieden.“[16]
Vinzenz und Luise organisierten mit den Caritasvereinen, den Töchtern der christlichen Liebe, den Missionspriestern und vielen Helfern aus allen Bevölkerungsschichten, die sie um sich gesammelt haben, ein Heer der Barmherzigkeit zur Bekämpfung der Not. Vinzenz richtet Werkstätten für arbeitslose und alte Handwerker ein. Den Bauern verschafft er Saatgut, er richtet Volksküchen ein. Schließlich schickte er seine Priester der Kongregation auch in die Mission nach Tunis, Algier und Madagaskar.
In einem der Häuser, die Vinzenz übernahm, waren Geisteskranke untergebracht, und er musste feststellen, wie menschenunwürdig diese Kranken behandelt wurden. Er reformiert und verbessert die vernachlässigte Pflege dieser Kranken, indem er Verständnis für sie weckt und alles tut, dass ihnen geholfen wird, nicht zuletzt durch liebevolle Pflege.
Vinzenz organisierte umfassende Hilfen für Flüchtlinge und

Verwundete des Bürgerkrieges. Um das theologische Niveau der Priester zu heben, hielt er regelmäßig Weiheexerzitien und Konferenzen ab. Von 1643 bis 1653 war er Mitglied im Ministerrat für kirchliche Angelegenheiten.
Am 15. März 1660 starb Luise von Marillac. Im gleichen Jahr am 27. September starb auch Vinzenz von Paul. „Über seine letzten Stunden berichtet ein Mitbruder: ‚... Sterbend gab er seine edle Seele in die Hände unseres Herrn zurück und blieb sitzen, wie er war, schön, majestätischer und verehrungswürdiger aussehend als je zuvor. Er starb in seinem Stuhl, völlig angezogen, nahe am Feuer.'"[17]

Ein Streiflicht auf die Spiritualität des Vinzenz von Paul

Wir haben Vinzenz als ein Kind seiner Zeit kennen gelernt. Er war verschiedenen Einflüssen ausgesetzt, die in ihm ihre Spuren hinterließen, die ihn und seine Spiritualität prägten und beeinflussten. Luigi Mezzardi CM nennt den Weg des hl. Vinzenz eine „Spiritualisierung": Die erste Phase seines Lebens war geprägt von der Suche nach sich selbst (bis 1608/1610). Dann machte er eine schwere „Krise" durch, die ihn erkennen ließ, dass es Gott ist, den der Mensch braucht und suchen muss. Die Grunderfahrung, die den ganzen Lebensweg des heiligen Vinzenz bestimmte, war das Erleben und immer tiefere Erkennen der Liebe und der Barmherzigkeit Gottes.
In den zwei Erfahrungen in Folleville und Châtillon im Jahr 1617 findet Vinzenz seine Berufung: sich Gott hingeben, um dem Nächsten zu dienen, indem er auf den Hunger nach dem Wort und auf den Hunger nach Brot Antwort gibt. Er erkannte, dass die Armen nicht nur der Evangelisierung bedurften, sondern auch der tätigen Nächstenliebe, dass beides zusammengehört.

Mezzardi beschreibt die vinzentinische Spiritualität dann auch folgendermaßen: „Die vinzentinische Spiritualität ist keine Lehre, sondern eine Begegnung. Eine solche Begegnung mit Christus wurde von Vinzenz nicht in einer Vision erfahren, wie es z. B. beim hl. Franziskus in der Kirche von San Damiano der Fall war, als er meinte folgende Wort zu hören: „Geh und bau meine Kirche wieder auf.“ Die Begegnung, die der hl. Vinzenz mit Christus hatte, ereignete sich in den Armen.“[18]
Die Begegnung mit den Armen und ihrer Not war es also, die Vinzenz letztlich zu Gott führten. Durch diese Konfrontation mit den Armen werden ihm die Augen geöffnet für religiöse und seelische Not seiner Zeit, so drängte es ihn im Laufe der Zeit immer mehr von der Theorie zur Tat. Daraus erwuchsen ihm neue Haltungen, eine veränderte Sicht der Welt, der Menschen, seiner selbst und dessen, was sein Leben ausmachte.
Vinzenz beschäftigte sich zeitlebens mit den Evangelien und den Apostelbriefen. Sie erschlossen ihm einen immer tieferen Zugang zur Person und Sendung Jesu, der für ihn zunehmend zum Vorbild schlechthin wird. Er erkennt seinen Sendungsauftrag, den Armen die frohe Botschaft zu verkünden. Dies war für Vinzenz in Lk 4,18f zusammengefasst: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ Die vinzentinische Spiritualität ist demzufolge christozentrisch, sie geht geradeaus auf die Mitte, auf Christus, zu. Die Armen wurden für ihn zum Zeichen, in dem das Geheimnis der Erniedrigung und Menschwerdung Gottes in Jesus aufleuchtete. Die Begegnung mit der Not und den Armen ist für ihn so tiefgreifend, dass er sie als seine Herren und Meister bezeichnet. Hier spiegelt sich auch seine Sicht auf den Menschen wieder – wenn er zu seinen Brüdern sagt: „Ich darf einen armen Bau-

ern oder eine arme Frau nicht nach ihrem Äußeren beurteilen oder nach der scheinbaren Fassungskraft ihres Geistes. Oftmals haben sie kaum das Aussehen oder den Geist von vernünftigen Menschen, so grob und erdhaft sind sie. Aber drehen wir die Medaille um, dann sehen wir im Licht des Glaubens, dass sich der Sohn Gottes, der arm sein wollte, in diesen Armen uns darstellt. In seinem Leiden sah er fast nicht mehr wie ein Mensch aus … Aber gerade dadurch erwies er sich als der Freudenbote der Armen: Evangelizare pauperibus misit me. Oh Gott, wie anders sehen wir die Armen, wenn wir sie in Gott anschauen und mit der Achtung, die Jesus Christus ihnen entgegenbringt! ((XI, 32) – M 19: Auszug aus einer Unterredung: Der Glaubensgeist).“[19]

Vinzenz ist es also wichtig, nicht beim Äußeren eines Menschen stehen zu bleiben. So nimmt Vinzenz zwar die Realität wahr, er dringt aber tiefer vor und kommt so zu der Überzeugung, dass sich Jesus im Armen darstellt und wir ihm so im Mitmenschen und gerade im Armen begegnen. Dies gelingt nur, wenn er den Menschen sieht, wie Christus ihn gesehen hat. Denn Christus sah im Armen den Menschen, den der Vater geliebt hat und zu dem der Vater ihn gesandt hat. Dieses Denken Vinzenz’ ist im Jesus-Wort „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,45) grundgelegt und es prägt sein Denken und Handeln.

So können die Armen für ihn Personen mit Vorrangstellung werden. Er sieht die Armen also nicht nur als Kinder Gottes, sondern erblickt in den Armen Jesus Christus selber: „Im Armen wohnt Christus, er wohnt dort so wirklich – wenn auch auf andere Weise – wie in der Eucharistie. In der Eucharistie ist er substantiell gegenwärtig; im Armen wohnt er auf geheimnisvolle Weise.“[20]

Der Not Begegnen, tiefer sehen, die Transzendenz der Situation wahrnehmen, Gott darin zu begegnen und zum Handeln kommen war Vinzenz wichtig geworden und kann uns heute

ein Beispiel sein, wie wir als Kinder unserer Zeit, der vielfaltigen Not unserer Zeit begegnen können. Hier möchte ich noch einmal Vinzenz von Paul zu Wort kommen lassen:
„Lieben wir Gott, meine Brüder, lieben wir Gott, aber auf Kosten unserer Arme und im Schweiße unseres Angesichts! Denn oft sind Akte der Liebe zu Gott und ähnliche Regungen und innere Übungen eines zartbesaiteten Herzens, so gut und wünschenswert sie an sich sind, doch höchst verdächtig, wenn sie sich nicht in der Praxis auswirken. Dadurch, dass ihr reiche Frucht tragt, sagt unser Herr, wird mein Vater verherrlicht. Darauf müssen wir ganz besonders achten; denn es gibt mehr als genug solcher Menschen, die meinen, es sei damit getan, sich äußerlich korrekt zu verhalten und im Innern erhabene Gefühle zu Gott zu pflegen. Wenn es aber dann auf Taten ankommt und Gelegenheit zum Handeln da ist, dann versagen sie. Sie schmeicheln sich mit ihrer übersteigerten Einbildung und begnügen sich mit sanften Zwiegesprächen, die sie im Gebet mit Gott halten. Ja, sie reden wie die Engel davon. Sind aber diese Zustände vorüber und geht es darum, für Gott zu arbeiten, zu leiden, sich zu überwinden, die Armen zu unterweisen, das verirrte Schaf zu suchen, sich mit Wenigem abzufinden, Krankheiten oder irgendeine Unannehmlichkeit zu ertragen, ja, dann ist niemand mehr da, dann fehlt ihnen der Mut. Nein, täuschen wir uns nicht: Totum opus nostrum in operatione consistit. (Unsere ganze Aufgabe ist: Handeln.)“[21]
Lassen wir uns von Vinzenz auffordern: Lieben wir Gott, meine Brüder, meine Schwestern …Gott ist für Vinzenz die Quelle der Liebe, wie es im 1. Johannesbrief heißt „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16). Gott hat den Menschen zuerst geliebt. Durch diese bedingungslose Liebe sieht sich Vinzenz befähigt, mit einem von der Liebe entzündetem Herzen Gott zu lieben und den Nächsten zu lieben, wie Gott den Nächsten liebt. Vorbild darin ist für Vinzenz Jesus Christus.
Mittelpunkt und Ausgangspunkt ist bei Vinzenz von Paul Gott. Er sieht sich als unlösbar mit ihm verbunden und bezieht

von ihm seine Energie für sein Handeln. Zunächst sieht er es als notwendig, sich Gott zuzuwenden, auf Gott zu schauen und Gott in allem zu suchen. Dies erfordert vom Menschen eine demütige Haltung. Diese wiederum führt dazu, dass er sich ganz auf Gott stützt und nicht mehr auf sich selbst. Er erwartet in seinem Tun nicht mehr, Geltung und Ansehen zu erlangen. Er weiß sich zutiefst von Gott angenommen und geliebt und aus diesem Gefühl heraus kann er auch Misserfolge, seine eigene Schwäche und menschliche Ablehnung annehmen.
Lieben wir also Gott „... aber auf Kosten unserer Arme und im Schweiße unsres Angesichts!“ Hier zeigt sich ein wesentlicher Schlüssel zur vinzentinischen Spiritualität: Gebet und Tun müssen Hand in Hand gehen, denn getrennt vom Tun kann Gebet zur Flucht werden, es kann sich in Phantasie verlieren und kann eine Illusion von Heiligkeit aufbauen. Umgekehrt wird das Tun, getrennt vom Gebet, leicht oberflächlich. Es ist also wichtig, dass sich Gebet und Tun gegenseitig stützen.
Deshalb „... im Gebet mit Gott ...“ bleiben. Das Gebet hält für Vinzenz die Verbindung mit Gott aufrecht. Trotz der Wichtigkeit des Gebets gilt für ihn: „Wenn ihr während der Gebetszeit hört, dass ein Armer eure Hilfe braucht, dann verzichtet auf die innere Befriedigung, die das Gebet verleiht, und verlasst Gott um Gotteswillen!“[22]
Denn „Unsere Aufgabe ist Handeln!“Für das Handeln aus dieser Spiritualität heraus ergeben sich zwei Richtlinien: der Wille Gottes und das Beispiel Jesu Christi.
Der Heilige Vinzenz von Paul begegnete aus dem festen Halt in Gott und der daraus resultierenden Haltung der Not seiner Zeit. Wir begegnen der vielfältigen Not unserer Zeit. Vielleicht kann uns sein Vorbild eine Hilfestellung sein. Deshalb möchte ich Ihnen zum Abschluss eine Frage mitgeben, von der Vinzenz sich durch die Begegnung mit der Not anregen ließ und von der sein Handeln geleitet war:
„Was würde heute und jetzt unser Herr tun?“[23]

Anmerkungen

[1] NEO, Schwester Julma C., TdchL der Provinz Philippinen: Betrachtung 1 zum Gedenkjahr des 350. Todestages von Vinzenz von Paul und Luise von Marillac, 2010.

[2] Das Edikt von Nantes sicherte die Rechtsstellung der Reformierten, es gewährte ihnen Gewissens- und begrenzte Religionsfreiheit sowie den Zugang zu Staatsämtern.

[3] Richartz, Alfonsa Magdalena: Vinzenz von Paul. Stationen und Wege. Leutesdorf 2002, 20.

[4] Zeeden, Ernst Walter (Hrsg.): Propyläen Geschichte Europas, Band II: Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe 1556-1638. Frankfurt, Berlin, Wien 1977, 315.

[5] Die durchschnittliche Lebenserwartung der Gesamtbevölkerung lag bei 20 bis 25 Jahren.

[6] Eine französische Form eines Staatskirchentums mit besonderen Rechten für die französische Kirche und die französischen Könige, die sich seit dem Spätmittelalter ausgebildet hatte. Diese Rechte, z.B. Befugnisse des Königs, Nationalkonzilien selbständig zu berufen, Geltung päpstlicher Erlasse von seiner Zustimmung abhängig zu machen, etc., beschnitten empfindlich den Primat des Papstes.

[7] Das Konzil von Trient tagte von 1545-1563 in drei Perioden. Es behandelte die Kirchenreform, verurteilte verschiedene Thesen der Reformation und behandelte theologische Themen, wie z.B. den Umfang des biblischen Kanons und die Lehre von den sieben Sakramenten, etc..

[8] Madame Acarie (1566 – 1618) stammte aus dem Großbürgertum, war Mutter von sieben Kindern. Sie gehörte zu den großen prägenden Gestalten der katholischen Erneuerung in Frankreich.

[9] Buckley, Michael J.: Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts: drei Vertreter. In: DUPRÉ, Louis; SALIERS, Don E. (Hrsg.): Geschichte der christlichen Spiritualität, dritter Band. Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart. Würzburg 1997, 56.

[10] Anleitung zum gottseligen Leben – mit dieser Schrift wollte er allen Christen die christliche Vollkommenheit erreichbar machen.

[11] Conzemius, Viktor: Vinzenz von Paul. Großstratege der Brüderlichkeit. Fribourg 1979, 17.

[12] Coste: Entretiens, Correspondance, Documents V. Paris 1925, 568, zit. nach Richartz: Stationen und Wege, 15.

[13] Schindler, Eugen CM: Vinzenz von Paul. Vater der Armen. Graz 1990, 19f.

[14] Richartz: Stationen und Wege, 50.

[15] Schindler: Vater der Armen, 34.

[16] Schindler: Vater der Armen, 26f.

[17] Schindler: Vater der Armen,70 f.

[18] Mezzardi, Luigi C.M., Provinz Rom, Betrachtung 2 zum Gedenkjahr des 350. Todestages von Vinzenz von Paul und Luise von Marillac, 2010

[19] Die andere Seite der Medaille – Der spirituelle Weg des heiligen Vinzenz von Paul – Eine Gesamtdarstellung seiner geistlichen Unterweisungen. Eigenverlag der Lazaristen, 2011, 298f.

[20] Dodin, André CM: Die Spiritualität des heiligen Vinzenz von Paul. Fulda 1968, 25.

[21] Die andere Seite der Medaille, 110f.

[22] Schnelle, Otto: Vinzenz von Paul. Worte des Erbarmens. Freiburg; Basel; Wien 1980, 105.

[23] Dodin: Spiritualität des heiligen Vinzenz, 3.

Edith Stein

Türen öffnen für das Haus Europa

Bertram Meier

Willkommen im Haus Europa! Diese Einladung haben viele Völker erhalten und angenommen. Andere reißen sich um Kandidatenplätze, um im heiß begehrten Haus Europa mehr oder weniger bald Wohnrecht zu bekommen. Wir erfahren, dass Europa Dasein im Wandel ist. In aller Vielfalt Grundzüge der Einheit, zumindest der Gemeinsamkeit zu finden, ist seit jeher Aufgabe der Historiker als der Restaurateure des Gewesenen und der Politiker als der Techniker des Zukünftigen. Europa entsteht unter ihren Händen und Gedanken immer wieder neu und ist so offener Prozess in Geschichte und Gegenwart.

Das Christentum ist demgegenüber feste Botschaft inmitten eines Daseins im Wandel. Jesus Christus sagt es im Hinblick auf sich selbst: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Über die Identität Europas gibt es keinen Satz, der auch nur annähernd eine gleich selbstbewusste Botschaft der Hoffnung und der Glaubenserfahrung enthält. Europa wird weiter gesucht, weil es immer wieder neu wird. Auf andere Weise wird auch das Christentum neu gesucht, weil es sich zu verflüchtigen droht. Deshalb wage ich die Behauptung: Der

Haussegen hängt in Europa schief, wenn sich alles auf den Markt konzentriert. Die Stärke Europas kann und darf man nicht nur an der Währung des Geldes messen, auf dem Spiel steht die Skala der jüdisch-christlichen Werte. Anders ausgedrückt: Je schwächer die Identität des Christentums, desto kraftloser wird Europa.

Leider gibt es Strömungen, die der christlichen Prägekraft Europas kritisch gegenüber stehen. Im „westöstlichen Divan" versteckte Johann Wolfgang von Goethe seine Skepsis gegenüber dem christlichen Erbe im Gewand eines Muslim: „Mir willst du zum Gotte machen solch ein Jammerbild am Holze?" So verwundert es nicht, dass vier Jahre nach dem berühmten Kruzifixurteil von 1995 der Andachtsraum des Deutschen Bundestages in Berlin zum Gegenstand einer weiteren Kontroverse um die Zumutbarkeit des Kreuzes wurde: Reichstag als Traditionsbegriff „ja", aber „nein" zum Anbringen eines Kreuzes im Andachtsraum als „Traditionspeinlichkeit". Es lebe die Berliner Umverwandlung der Bundesrepublik, transformiert in ein postmodernes, esoterisches Allerlei! Jung und frisch, unverbraucht und ungebunden an alles Verbindliche und Verbindende soll Europa von jenen empfangen werden, die sich stärker wissen als die Schwäche und Kraft des Kreuzes Christi. Die Stärke Europas suchen sie aus der Verdrängung der Identität des Christentums heraus zu definieren: Europa sei dort, wo das Christentum nicht mehr oder noch nicht ist!

Doch das Christentum ist kein Ladenhüter, alt und vermodert. Im Gegenteil: Das Evangelium hat nichts von seiner Frische eingebüßt. Im Zeitalter der Postmoderne ist es aktueller denn je. Nicht umsonst hat Papst Benedikt XVI. bei seinem Amtsantritt festgestellt: „Die Kirche lebt. Die Kirche ist jung." Gerade deshalb sind die Kraftlosigkeit und die Kritiksucht, der mangelnde Bekennermut und die fehlende Lebensfrische vieler Christen beklagenswert. Umso mehr wage ich die Behaup-

tung: Europa ist am Scheideweg. Es steht neu vor der Botschaft Jesu Christi, die es annehmen oder verweigern kann. Daraus erwächst unsere Mission: Je eindeutiger wir das Proprium des christlichen Glaubens artikulieren und präsentieren, desto stärker kann Europa, das sich stets im Wandel neu sucht, das Christentum als Kraftquelle annehmen und anzapfen.

Eine Frau, die für ein zukunftsfähiges Europa Türen öffnen kann, ist Edith Stein, mit ihrem Ordensnamen Schwester Teresia Benedicta a Cruce.[1] Papst Johannes Paul II. hat diese herausragende „Tochter Israels und Frau der Kirche" am 11. Oktober 1998 in Rom in das Buch der Heiligen eingeschrieben. Ein Jahr später wurde sie zusammen mit der hl. Birgitta von Schweden und der hl. Katharina von Siena in die Reihe der Patrone Europas aufgenommen.

Die Tür zum Glauben ist für die heilige Edith Stein nicht im Handumdrehen aufgesprungen. Es brauchte den langen Weg mitunter mühsamer kleiner Schritte, ehe sich ihr über verschiedene Schwellen hinweg das weite Portal in den geistlichen Raum des christlichen Glaubens, der Kirche und des Karmels aufgetan hat. Denken und Sein, Theorie und Praxis überholen sich immer wieder; sie holen sich nicht ein, laufen aber auch nicht ins Leere, sondern bringen stets neue Facetten dieser Frau hervor, die unserer Zeit so nahe ist. Als Jüdin war Edith Stein geboren worden, in ihrer Jugendzeit wurde sie zur Agnostikerin. Als Studentin und wissenschaftliche Assistentin war sie kurze Zeit Atheistin. Bei ihrer Suche nach Wahrheit stieß sie auf Gott. Sie wurde Christin und schließlich Nonne. Ihr Weg auf dieser Erde endete schließlich in Auschwitz. Diese Stationen stehen für viele Türen und Tore, die sich geöffnet und geschlossen haben.

1. Die Tür zum Leben

Am 12. Oktober 1891 hat Edith Stein in Breslau das Licht der Welt erblickt. Ihre Geburt fiel auf den Tag des großen jüdischen Versöhnungsfestes, auf den Jom Kippur, der sich durch Fasten, Beten und Sühne für die Sünden auszeichnet. Dieses Fest an ihrem Geburtstag steht wie ein Vorzeichen über ihrem Leben und Sterben. Im Kreis von sieben Geschwistern war Edith das Nesthäkchen. Sie war nicht einmal zwei Jahre alt, als ihr Vater starb. Der Holzhandel, den er betrieben hatte, war leidlich gegangen. Die Witwe und Mutter musste nun in das Geschäft einsteigen. Sie glich der starken Frau, die das Alte Testament im Buch der Sprichwörter beschreibt (Spr 31,10-31).

Auguste Stein war freigebig – ein Zug, den sie ihrer Tochter Edith vererbte. Es geschah nicht selten, dass sie unbemittelten Leuten Holz verkaufte und das empfangene Geld dem Käufer wieder zusteckte. Sie hat ganze Waldbestände erworben, um sie zur Winterszeit den Armen als Brennholz zu überlassen. Edith war nicht nur der Liebling der Mutter, sondern als Jüngste auch der Liebling der Geschwister. So genoss sie eine frohe Kindheit – das beste Tor, damit das Leben gelingen kann.

Besonders wohl fühlt sich Edith in der Schule. Sie hat Freude am Lernen. Sie hungert förmlich nach Wissen. Schon in jungen Jahren bohrt sie nach dem, was wirklich ist. In der Schule sind Sprachen und Literatur ihre Glanzfächer. In Mathematik und Naturwissenschaften tut sie sich weniger leicht. Mitten in der Schullaufbahn bekommt jedoch dieser Weg einen Knick. Edith, immer die Zweitbeste in der Klasse, hat plötzlich keine Lust mehr auf Schule. Sie ist noch keine fünfzehn Jahre alt. Da will sie einfach „raus“, um das „Puppenstadium“ zu überwinden. Die Mutter schickt ihre jüngste Tochter nach Hamburg, wo Ediths Schwester Else mit einem Arzt verheiratet ist. Dort soll sie im Haushalt mithelfen.

Die Mutter hat klug gehandelt. Denn als sie nach einigen Mo-

naten zu Besuch nach Hamburg kommt, findet sie zu ihrer Freude, dass sich Edith zu ihrem Vorteil entwickelt hat. Ihre Jüngste hat auch wieder Lust auf das Lernen bekommen. Sie kehrt nach Breslau zurück und macht 1911 ein glänzendes Abitur. Bei der Abschlussfeier sagt der Schuldirektor über sie: „Schlag an den Stein und Weisheit springt heraus.“ Abgesehen vom Hamburger Zwischenspiel ist Edith eine Vorzeigetochter. Alle Türen stehen ihr offen. Trotzdem macht sich ihre Mutter Sorgen. Warum? Auf ihrem Herzen liegt eine schwere Last. Edith hat zwar einen klugen Kopf, aber sie ist nicht fromm. Für das Judentum zeigt sie wenig Interesse. Der Mutter zuliebe geht sie hin und wieder in die Synagoge mit. Aber innerlich hat sie dem Glauben längst „adieu“ gesagt. Beim Religionsunterricht ist sie höchstens körperlich anwesend. Nicht von ungefähr bleibt das Fach unbenotet.

Hören wir Edith selbst, wie sie ihren Weggang nach Hamburg gesehen hat: „Es fiel mir nicht schwer, von zu Hause wegzugehen. Es war die Zeit, in der ich meinen Kinderglauben verlor und anfing, mich als selbständiger Mensch aller Leitung durch Mutter und Geschwister zu entziehen. In Hamburg habe ich mir das Beten ganz bewusst und aus freiem Entschluss abgewöhnt. Über meine Zukunft dachte ich nicht nach, aber ich lebte weiter in der Überzeugung, dass mir etwas Großes bestimmt sei.“

Diese erste Tür zum Leben hat besonders denen etwas zu sagen, die junge Menschen ins Leben begleiten: Obwohl sie heute als Heilige verehrt werden darf, war Edith als Jugendliche nicht nur die Lieblingstochter, sondern auch ein Sorgenkind. Wie sie damals ihrer Mutter manch schlaflose Nacht bereitet hat, so können auch wir Lieder davon singen, wenn Kinder nicht mehr in die Kirche gehen, wenn Heranwachsende plötzlich von zu Hause ausbrechen und sich von Autoritäten nichts mehr sagen lassen. Auguste Stein hat ihrer Tochter die Tür niemals zugeschlagen. Als sie ihr nach Hamburg

nachfuhr, hat sie ihr nichts nachgetragen. Umgekehrt wusste Edith ihr Leben lang, dass die erste Tür des Lebens, das Elternhaus, stets offen stand. Obwohl die Mutter sicher Tränen vergoss, als Edith sich gegen ihre Einwilligung für den Lazarettdienst meldete, und mehr noch, als sie sich katholisch taufen ließ und schließlich sogar in den Karmel eintrat – die innere Beziehung zur Mutter ist niemals abgerissen. Selbst aus dem Kloster hat Schwester Teresia Benedicta a Cruce ihrer Mutter jede Woche einen Brief geschrieben. Auf diese Weise wollte sie die Frau, der sie das Leben verdankte, ein wenig in ihr Ich hineinschauen lassen.

2. Die Tür zur Wahrheit

Die Mutter hat sich oft eine Frage gestellt, die uns nicht fremd ist: Was wird aus meinem Kind einmal werden? Für die junge Edith Stein war klar: Ich bin für etwas Großes bestimmt. Hier deutet sich an, dass jeder Mensch aufgrund seiner Veranlagung und seines Charakters seine ihm eigene Versuchungsgeschichte hat. Hätten sich die Träume der Schülerin und Studentin nach ihren Vorstellungen erfüllt, wäre sie vielleicht so etwas wie ein „Star“ im Reich des Denkens geworden. Aber das wurde sie nicht. Sie wurde vielmehr ein „Stern“ der Kirche. Was ist der Unterschied zwischen einem „Star“ und einem „Stern“?

Ein Star kommt und glänzt, aber wenn er am hellsten strahlt, macht er schon wieder einem anderen Platz. Das kennen wir aus der Mode ebenso wie vom Sport. Ein Stern hingegen kommt und geht auf, er brennt und verbrennt sich – und gerade darin bleibt er. An Edith Stein sehen wir: Nur wer brennt, wer sich verbrennt für Gott und den Menschen, der bleibt. Zum Stern gehört die Nacht. Das weiß jeder. Erst in der Nacht kommt er zum Leuchten. Es fällt auf, dass die Nacht im Leben der Edith Stein eine wichtige Rolle spielt. Sie arbeitete in

der Regel bis tief in die Nacht. Die ganze Nacht vor ihrer Taufe, die sie mit dreißig Jahren empfing, hat sie im Gebet verbracht. Es scheint, dass die Stunden der Nacht die glücklichsten Stunden ihres Lebens waren. In ihrem letzten Werk, an dem sie noch an dem Tag, an dem sie für ihren letzten Weg abgeholt wurde, gearbeitet hat, steht der Satz: „Im Leben des Herrn waren sicher die glücklichsten Stunden die in stiller Nacht.“ Doch gab es für Edith Stein noch eine Nacht ganz anderer Art. Es ist die Nacht, die nicht von außen kommt, sondern sich von innen her ausbreitet. Von dieser Nacht sagt Edith Stein, sie sei schlimmer als jede andere. Vor allem diese innere Nacht musste sie bestehen, um die Tür zum eigenen Ich zu überschreiten und zum Licht der Selbsterkenntnis zu gelangen. Es ist die Nacht der Zweifel und der Depressionen, die Nacht der Rastlosigkeit und der Ratlosigkeit. Es ist die Nacht, die dem Menschen den Spiegel der eigenen Ohnmacht hinhält.
Von ihrem berühmten Lehrer Edmund Husserl, bei dem Edith Stein studierte und dessen Assistentin sie war,[3] hatte sie gelernt: „Im Wissen besitzen wir die Wahrheit.“ Als sie an ihrer Doktorarbeit über das Problem der Einfühlung schrieb, wurde sie eines Besseren belehrt. Ihr ging eine grundlegende Weisheit auf: Die Wahrheit lässt sich nicht erzwingen, auch nicht von einem gescheiten Kopf. Niemand kann wohl wirklich ahnen, wie es in einer Frau aussah, die sich äußerlich so selbstsicher gab. Sie war gewohnt, dass man zu ihr aufblickte; innerlich aber plagte sie tiefe Einsamkeit. Was trägt im Leben wirklich? Wissen, Karriere – das kann doch nicht alles sein! Wer bin ich eigentlich? Fragen, die sie über vier Jahre lang fesseln und durch eine Vielzahl innerer Krisen gehen lassen. Wieder ist es eine Nacht im Sommer 1921, vielleicht die bedeutsamste ihres ganzen Lebens: Edith Stein hält sich bei einer Freundin auf. Abends ist sie allein zu Haus. Wahllos holt sie aus dem Regal einen dicken Schmöker heraus: „Das Leben der heiligen Theresia von Jesus" (Teresa von Avila). Das

Buch zählt über fünfhundert Seiten. Sie beginnt zu lesen – und liest das Buch die ganze Nacht in sich hinein. Und als sie es am Morgen schließt, stellt sie fest: „Das ist die Wahrheit.“ Über dem neuen Tag geht nicht nur die Sonne auf, sondern auch das Licht der Wahrheit. Die Wahrheit über sich selbst lichtet sich.

Die Tür zum eigenen Ich ist aufgeschlossen. In dieser Nacht hat Edith Stein erkannt: Gott ist der einzige Schlüssel, der wirklich auf unser Leben passt. Die Wahrheit über uns selbst liegt nicht im Wissen, sondern in der Hingabe. Denn Gott ist weniger ein Gott der Wissenschaft, sondern ein Gott der Liebe, die allein die vielfältigen Fesseln lösen kann, die Menschen binden und am wirklichen Leben hindern. Für „die Interessen dieses Gottes“ zu leben, das ist fortan ihr fester Entschluss und der Sinn ihres künftigen Daseins. Sie kauft sich den katholischen Katechismus und ein Schott-Meßbuch. Denn sie wollte mehr wissen von Gott, der nicht nur von oben die Welt regiert, sondern mit dem Menschen gleichsam „per Du“ sein will. Von diesem Schlüsselerlebnis her stellen sich zwei Fragen für uns:

Kenne ich Fesseln, die mich an etwas binden, das dunkel ist und mich deshalb selbst dunkel und finster macht? Bei Edith Stein war es die fixe Idee: „Weißt du was, dann bist du was!" Hier wird uns als Antwort gesagt: Suche die Liebe. Sie ist die Tür zu deinem eigenen Ich. Nur sie wird dich aus deinen Fesseln lösen, die dir die Luft abschnüren.

Für welche Interessen lebe ich eigentlich? Sind es ausschließlich meine eigenen? Wer ständig um sich selber kreist, wer stets nur an sich denkt, wer nur damit beschäftigt ist, sich mit anderen zu vergleichen, der wird auf Dauer missmutig und unzufrieden. Es soll nicht nur ungenießbare Pilze geben, auch wir sind manchmal ungenießbar. Sorgen wir dafür, dass die Ungenießbarkeit nicht chronisch wird! Auch hier gilt: Suche die Liebe. In ihr wird nicht das Ich großgeschrieben, sondern

das Du. Die Liebe ist es, die aus dem kalt strahlenden „Star“ der Neonscheinwerfer einen wärmend scheinenden „Stern“ für jene macht, die in der Nacht ihres Lebens einen Lichtblick suchen.
Wenn Edith Stein unter uns wäre, könnte sie uns von solchen Lichtblicken in ihrem Leben berichten − von Lichtblicken, die sie zu einer weiteren Tür geführt haben.

3. Die Tür zur Kirche

Glücklicherweise hat Edith Stein viel geschrieben und auf diese Weise ihrer Nachwelt einen Schatz an Weisheit hinterlassen. Ein interessantes Erlebnis hatte sie in Freiburg, als sie zusammen mit einer Freundin den Dom besuchte.
Lassen wir sie selbst erzählen: „Wir traten für einige Minuten in den Dom, und während wir in ehrfürchtigem Schweigen dort verweilten, kam eine Frau mit einem Marktkorb herein und kniete zu kurzem Gebet in einer Bank nieder. Das war für mich etwas ganz Neues. In die Synagogen und in die protestantischen Kirchen, die ich besucht hatte, ging man nur zum Gottesdienst. Hier aber kam jemand mitten aus den Werktagsgeschäften in die menschenleere Kirche wie zu einem vertrauten Gespräch. Das habe ich nie vergessen können.“
Diese unscheinbare Szene macht auf Verschiedenes aufmerksam. Zunächst erfahren wir: Wo ein Mensch den Mut hat, die Schwelle in einen Raum ehrfürchtigen Schweigens zu überschreiten, da lässt Gott nicht lange auf sich warten, da macht Er sich in irgendeiner Weise zu diesem Menschen auf den Weg. Und sonderbar ist dabei: Jene Frau, die den Dom betrat, konnte nicht einmal ahnen, dass Gott sich ihrer bedienen sollte. Es bleibt sein Geheimnis, wie oft er sich schon des einzelnen von uns bedient hat und noch bedienen wird, um in ähnlicher Weise in das Leben anderer hineinzuwirken. So sind wir nichts anderes als Gottes Instrumente. Oder anders gesagt:

Wir sitzen sozusagen im Vorzimmer Gottes und stellen die Verbindung her. Wenn das Gespräch durchgestellt ist, dann hat die Sekretärin ihre Aufgabe erfüllt. So geht es auch uns. „Herr benutze uns als lebendige Bibel für diejenigen, welche die gedruckte Bibel nicht verstehen."
Noch etwas lehrt uns diese Episode: Ob die Frau, die mit ihrem Einkaufskorb in den Dom kam, alt war oder jung, arm oder reich, das wissen wir nicht. Doch wie unwichtig ist das alles im Vergleich zu dem, was von ihr gesagt wird. Mitten im Alltag lebend, ist sie nicht alltäglich geworden. Denn sie hatte es sich zur Gewohnheit gemacht, das alltägliche Vielerlei immer wieder hinter sich zu lassen und die Nähe dessen zu suchen, der in der Stille auf uns wartet.
Gibt es das noch, dass jemand aus dem Getriebe des Alltags in eine Kirche tritt, um Gott einen kurzen Besuch abzustatten? Ich glaube schon – auch heute in vielen Städten und Dörfern, wenn die Kirche nicht gerade zugesperrt ist. Wäre es nicht eine wunderbare Geste, sich mitten im Stress hin und wieder eine kleine Ruhepause bei dem zu gönnen, der stets für uns Zeit hat! „Was tut der Herr im Tabernakel?", wurde der Pfarrer von Ars gefragt. Und der Heilige gab zur Antwort: „Er wartet auf dich." Bei ihm darf deine Seele Atem holen – gerade dann, wenn daheim, im Büro oder im Betrieb dicke Luft herrscht. Bei ihm darfst du frische Luft schnappen und Energie auftanken. Ich bin sicher, dass wir nach solch einer Pause anders aus der Kirche herauskommen, als wir hineingegangen sind. Die Tür zur Kirche erschließt uns nicht nur ein Bauwerk, sondern auch den geistlichen Raum der Christen, der Kirche heißt. Hier findet das seine Vertiefung, was wir eben bedacht haben: Bei seinen Annäherungsversuchen setzt Gott Menschen ein. Während die Frau im Freiburger Dom anonym bleibt, kennen wir andere mit Namen, derer Gott sich bedient hat, um Edith Stein zur Schwelle der Kirche und darüber hinaus zu führen. Neben Bekannten unter Philosophen, Ordens-

leuten und Priestern sticht besonders ihre wohl beste Freundin hervor: Hedwig Conrad-Martius, ihre „Hatti“, wie Edith Stein sie liebevoll nannte. Es war ihr Bücherschrank, aus dem Edith das Leben der Teresa von Avila nahm und daraufhin die Entscheidung traf, sich taufen zu lassen.
Es ist wohl eine der seltsamsten Fügungen, dass ihre Freundin Hedwig etwa zur selben Zeit von Gott ergriffen wurde wie Edith; gäbe es da nicht einen kleinen Unterschied, den Hedwig so beschreibt: „Wir gingen beide wie auf einem schmalen Grate dicht nebeneinander her, jede in jedem Augenblick des göttlichen Rufes gegenwärtig. Er geschah, führte uns aber nach konfessionell verschiedenen Richtungen.“ Hedwig wurde evangelisch, Edith entschied sich für die katholische Kirche.
Und jetzt das „Pfefferkorn“ der ganzen Geschichte: Edith bat Hatti, ihre Taufpatin zu sein, und holte sich dafür die bischöfliche Erlaubnis. In Hedwigs weißem Hochzeitsmantel als Taufkleid schritt eine strahlende Edith Stein an den Altar – von der evangelischen Freundin liebevoll geleitet: Ökumene am Neujahrstag 1922. Das war nicht nur eine freundschaftliche Geste, toleriert von der sog. „Amtskirche“. Edith Stein war Ökumenikerin aus Passion. Als sie den christlichen Gott als Wahrheit entdeckt hatte, war ihr gleichzeitig klar: Es gibt kein kirchenloses Christentum. Christlichkeit und Kirchlichkeit lassen sich nicht trennen. Der Glaube des Einzelnen braucht den Halt der Gemeinschaft. Sonst droht er zu scheitern.
Es ist gut, sich dies gerade in einer Zeit bewusst zu machen, in der so vieles ohne die Kirche möglich scheint: Wir können unsere Feste feiern von der Geburt bis zur Bahre – auch ohne Kirche. Advent und Weihnachten geben eine gute Kulisse her für Verkaufsmärkte und Abschlussfeiern. Machen wir uns nichts vor: Der Euro regiert diese Tage – auch ohne Kirche. Manche denken sogar, sich ihren privaten Glauben selbständig zusammenzimmern zu müssen. Dabei basteln sie sich auch ihre Kirche zurecht und übersehen, dass die Kirche kein

Geschöpf des Menschen ist, sondern ein Geschenk des Himmels.
Für Edith Stein stand außer Zweifel: Es ist ein Unterschied, ob man mit seinem Glauben allein bleibt oder zu Hause ist in einer großen Gemeinschaft. Als kirchlich gebundener Christ gibt man sich mit seinem Glauben, Hoffen und Lieben, aber auch mit seinen Fragen, Zweifeln und Unzulänglichkeiten in diese Kirche hinein und trägt sie mit. Jeder von uns ist ein Stück Kirche. Dass diese Kirche kein vollständiges Mosaik mehr bildet, sondern im Laufe der Geschichte in verschiedene Konfessionen zerfallen ist, hat Edith Stein sehr geschmerzt.
Einmal erinnert sie sich an einen Besuch in Heidelberg: „Ich habe das Heidelberger Schloss, den Neckar und die schönen Minnesängerhandschriften in der Universitätsbibliothek gesehen. Und doch hat sich wieder etwas anderes tiefer eingeprägt als diese Weltwunder: eine Simultankirche, die in der Mitte durch eine Wand geteilt ist und diesseits für den protestantischen, jenseits für den katholischen Gottesdienst benutzt wird.“
Die Wahl der evangelischen Freundin als Taufpatin zeigt: Sie wollte sich mit diesem Zustand nicht zufrieden geben.
Es spricht für die Weite des Geistes und des Herzens, die Edith Stein auszeichnet, wenn sie schreibt: „Es hat mir immer sehr fern gelegen zu denken, dass Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde. Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.“ Gleichzeitig aber lässt sie keinen Zweifel darüber aufkommen, dass sie fest in ihrer Kirche verankert ist. „Der Herr kann seine Gnade auch denen verleihen, die außerhalb der Kirche stehen. Aber kein Mensch darf sich selbst mit Berufung auf diese Möglichkeit aus der Kirche ausschließen.“
Vielleicht kann man es so sagen: Je katholischer einer wird, desto respektvoller begegnet er auch denen, die in der evangelischen Kirche auf dem Weg zu Gott sind. Und umgekehrt: Je fester ein evangelischer Christ in seiner Gemeinschaft den

Glauben lebt, umso offener wird er für die Wahrheit, die sich in der katholischen Kirche bewahrt hat. Aufgrund dieser wechselseitigen Offenheit können allmählich die Wände fallen. Die Freundschaft zwischen den Kirchen wächst im Wissen darum, dass Christus am Kreuz uns alle bis heute mit weit geöffneten Armen einschließt und so die Kirchen zueinander führen und beieinander halten will. Das Kreuz – die große Klammer der christlichen Konfessionen. Damit ist das Stichwort für eine letzte Tür gegeben.

4. Die Tür zur Heiligkeit

Die Tür zur Heiligkeit ist das Kreuz. Das hat Edith Stein nicht nur in ihrer „Kreuzeswissenschaft" gelehrt. Sie hat es als „am Kreuz Vermählte" bis zuletzt gelebt. Während vor ihrem Klostereintritt in den Jahren 1932 und 1933 das Hakenkreuz immer häufiger auf den Straßen zu sehen war, richtete sich in ihrem Leben immer mehr das Kreuz Christi auf. Wir kennen den weiteren Verlauf der Ereignisse: Im Frühjahr 1933 musste sie ihre Lehrtätigkeit aufgeben. Hellsichtig wie sie war, ahnte sie, dass ihr persönliches Schicksal nur das Wetterleuchten für eine dunkle Gewitterwand sein sollte, die sich am Horizont der Geschichte auftürmte: „Jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, dass Gott wieder einmal schwer seine Hand auf sein Volk gelegt habe und dass das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.“ Sie wollte zu Papst Pius XI. nach Rom fahren und ihn bitten, eine Enzyklika über die Judenfrage zu veröffentlichen. Zur Privataudienz ist es nie gekommen, aber ihr Brief wurde dem Heiligen Vater im April 1933 versiegelt übergeben. Edith Stein ist immer mehr in das Geheimnis des Kreuzes hineingewachsen. Darum konnte sie auch – wie sie bekennt – bei ihrer Einkleidung keinen anderen Wunsch äußern, als im Orden „vom Kreuz" genannt zu werden: Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Im Jahre 1942 steht das Kreuz

in seiner letzten Unerbittlichkeit in ihrem Leben. Mittlerweile im Karmel von Echt in Holland, holt sie auch dort die braune Gefahr ein. Schwester Teresia Benedicta weicht vor dem Kreuz nicht zurück. Das „Heil Hitler!“ der Gestapo erwidert sie mit „Gelobt sei Jesus Christus!“. Am 2. August 1942 wird sie zusammen mit ihrer Schwester Rosa verhaftet. Den letzten Gruß von ihr empfängt eine Ordensfrau, die im August 1942 von unbekannter Seite einen mit Bleistift geschriebenen Zettel erhält: „Grüße von der Fahrt ad orientem. Schwester Teresa Benedicta.“

„Ad orientem“: in den Osten – heißt das übersetzt. Für Edith Stein hat es sicher mehr bedeutet: Nicht nur Polen, Auschwitz, Vernichtung, sondern Osten heißt auch: Ostern, Verklärung, neues Leben. Über dem Kreuz liegt ein österlicher Schimmer. In der Dunkelheit der Gaskammer erlosch das Licht ihres Lebens in dieser Welt, um in österlichem Glanz neu zu erstrahlen bei Gott, dem sie ein Leben lang auf der Spur war. Was für Edith Stein in letzter Konsequenz gilt, spiegelt sich in irgendeiner Weise in jedem Menschenleben. Heilig werden – das heißt: sein Kreuz auf sich nehmen und Christus nachgehen. Mit menschlichen Augen betrachtet ist das Kreuz eine Katastrophe. Mit dem Blick Gottes aber ist es nur ein anderer Name für eine bis zum Letzten durchgehaltene Liebe. Unsere Sprache bringt es an den Tag. Wenn ich etwas liebe, sage ich auch: Das ist meine Passion, meine Leidenschaft. Und wenn ich jemand sehr gern habe, dann sage ich: Ich habe eine Schwäche für dich. Ich bin so schwach, dass ich mich verwundbar mache für dich. – So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er die Schwäche besaß, ein verwundbarer Mensch zu werden – in Bethlehem. Ja, seine Schwäche für uns Menschen ging so weit, dass er sich für uns nicht nur aufs Kreuz legen, sondern aufs Kreuz nageln ließ. In diese Weisheit vom Kreuz ist Edith Stein hineingewachsen, nicht nur durch Studium, sondern im Leben. Darin liegt die Tür zur Heiligkeit.

Mein Dienst als Pförtner ist getan. Ich habe versucht, vier Türen zu öffnen, die Edith Stein für Europa bereithält: die Tür zum Leben, die Tür zur Wahrheit, die Tür zur Kirche und die Tür zur Heiligkeit.

Wir werden weiterhin über viele Türschwellen treten. Haben wir keine Schwellenangst vor dem geistlichen Raum des Glaubens! Wenn Europa die „Schwelle der Hoffnung“ (Papst Johannes Paul II.) überschreiten will, dann darf „der alte Kontinent“ nicht verkrusten, er darf sich nicht nur auf Diskussionen über Finanzen und Ökonomie beschränken, sondern muss Mut haben zu einer Debatte über die geistig-geistlichen Werte, die im Haus Europa gelten sollen. Der Haushalt Europas wird nur dann tragfähig sein, wenn nicht nur die Schulden abgebaut werden, sondern auch die moralischen Maßstäbe stimmen. Daran erinnert uns Edith Stein unerbittlich.

In einer Betrachtung zum Weihnachtsgeheimnis schrieb sie: „Wohin das göttliche Kind uns auf dieser Erde führen will, das wissen wir nicht und sollen wir nicht vor der Zeit fragen. Nur das wissen wir, dass denen, die den Herrn lieben, alle Dinge zum Guten gereichen. Und ferner, dass die Wege, die der Herr führt, über diese Erde hinausgehen.“

Heiligsprechung und Wunder

Anton Ziegenaus

a) Problemstellung

Gibt es Wunder? Auf diese Frage würde ein Großteil der heutigen Exegeten genau betrachtet mit Nein antworten. Sie neigen zum sog. Deismus, zu einer philosophischen Richtung ab dem 17. Jahrhundert. Dieser kennt zwar Gott als Schöpfer an, aber nach dem Schöpfungsakt habe er sich vom Weltgeschehen zurückgezogen. Die Welt laufe aufgrund der fantastischen Naturgesetze optimal ab und bedürfe keiner Nachbesserung, d.h. keines ständigen Eingreifens Gottes in dieses Weltgeschehen. Gott wird im Deismus gedacht wie ein genialer Uhrmacher, der seine Uhr so vollkommen gefertigt hat, dass sie nie mehr vor- oder nachgestellt werden muss. Gerade wegen dieser Vollkommenheit Gottes als Schöpfer kann der Deist sagen: Wunder gibt es nicht, Wunder braucht es nicht.
Aber wie erklären nun manche Theologen die vielen neutestamentlichen Wunderberichte? „Heute wird versucht, die Heilung von Fieber, Lähmung, Aussatz (wie man einige Hautkrankheiten damals benannte) ‚psychologisch' zu ‚erklären', und entsprechend der Vorschlag gemacht, die Wunder Jesu als ‚Überwältigungstherapie' zu verstehen."[1] Eine solche psy-

chische Überwältigung (die seltsamerweise einen Aussatz, dessentwegen man aus der Dorfgemeinschaft ausziehen musste, zu einer harmlosen Hautkrankheit, die zur Heilung keines Wunders bedarf, herunterspielen muss) ist natürlich nur bei Lebewesen möglich; so sagt W. Kasper völlig konsequent: „Sogenannte Naturwunder braucht man dagegen mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht als historisch anzusehen.“[2] Bei dieser Skepsis im Hinblick auf Naturwunder mündet Kaspers Position in ein totales Tohuwabohu, wenn er dann das Grab Jesu leer sein lässt.[3]

Wunderberichte sind im Neuen Testament sehr häufig, werden aber oft nicht mehr für historisch, d.h. tatsächlich so geschehen, genommen und psychologisch plausibel gemacht. Was soll man aber mit den Naturwundern machen, etwa mit den Totenerweckungen oder den Vermehrungswundern? Von der Brotvermehrung berichten alle vier Evangelisten. Sie wird dann zu einem natürlichen Geschehen umgedeutet. Man sagt etwa: Die Leute hätten in die Einsamkeit ihre Brotzeit mitgenommen und Jesus hätte die Jünger und die Zuhörer aufgefordert: Teilt aus. Aus dem von Gott gewirkten Wunder wurde eine Moralpredigt: Seid keine solche Egoisten. Gebt den Anderen von dem Mitgebrachten.

Nichts gegen das Austeilen, aber mit den biblischen Berichten, wo von übrig gebliebenen Stücken und von zwölf Körben gesprochen wird, von der Speisung Tausender, von der Absicht, Jesus wegen des kostenlosen Brotes zum König auszurufen, hat diese Umdeutung nichts zu tun. Der Prediger nimmt zwar den Zuhörern die Schwierigkeit ab, an ein Wunder zu glauben, wird aber diese Plausibilisierung des „Wunders“ sie zu tieferem Glauben führen, wenn der kritische und aufmerksame Zuhörer erkennt, dass der Prediger selber den biblischen Bericht nicht ernst nimmt? Der kritische Hörer unter der Kanzel durchschaut den Schwindel, gibt sich aufgeklärt und hat genug!

Aufgrund der Häufigkeit der Wunderberichte im Neuen Testament und ihrer existenziellen Bedeutung für den Glauben – etwa des Auferstehungsglaubens oder des Zusammenhangs von Brotvermehrung und Eucharistie in Joh 6 – kann die Kirche in ihrer Verkündigung nicht von der Frage absehen, was von den Wunderberichten zu halten ist.

b) Wunder und Heiligsprechung

Gibt es Wunder? Die einfache Antwort auf diese Frage lautet: Es gibt Wunder und sie werden bei jeder Selig- und Heiligsprechung von der Katholischen Kirche bestätigt. Dieses Argument wird bei vielen Zeitgenossen nur ein müdes Lächeln hervorrufen, etwa nach dem Wort Goethes: Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, d.h. ein Gläubiger hänge am Wunder, suche es und sei deshalb kein objektiver Beurteiler des Falls. Jedoch diese Ansicht beruht auf einem Vorurteil und kennt nicht die strengen Kriterien der Kirche für die Anerkennung eines Wunders. Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV. (1740-1758), hat diese Kriterien formuliert[4]:

Die Krankheit – um die es sich meistens handelt – muss schwer und ihre Heilung nach dem Urteil qualifizierter Ärzte schwierig bis unmöglich sein. Es dürfen keine Medikamente verabreicht worden sein, die eine solche Heilung bewirkt haben könnten bzw. diese haben sich als unwirksam erwiesen. Die Heilung muss plötzlich erfolgen[5] und vollständig sein und dauerhaft[6]. Die Ärztekommission urteilt nicht über den Wundercharakter, sondern nur über die medizinische Unerklärbarkeit der Heilung. Die Wunderfeststellung trifft dann eine Theologenkommission.

Dieses Verfahren hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet und wird auch in unserer Zeit immer mehr verfeinert. Im Altertum war der Märtyrer der Heilige katexohen.

Die Kirche glaubte, dass er „beim Herrn“ (vgl. 1 Thess 4,17, Phil 1,24; 2 Kor 5,8) sei. Ignatius von Antiochien († 109) verlangte deshalb nach dem Martyrium, damit er „zu Jesus Christus gelangt“ (Ign Röm 5,3). Für den Märtyrer nahm man unmittelbar nach dem Tod die Gemeinschaft mit Christus an (vgl. Apg 7,58; Phil 1,23).
Als aber die Verfolgung aufhörte und Mönche in der Einsamkeit ihr entschiedenes Christsein lebten und Mönchsväter wie Antonius oder Benedikt oder Missionare, die ihr Vaterland England oder Irland verlassen hatten – wie Jesus den Vater verlassen hatte und Mensch wurde – und auf die Pilgerschaft um Christi willen gegangen waren, fanden auch sie hohe Verehrung bei den Gläubigen. Ihre Gräber wurden in den verschiedenen Anliegen aufgesucht, weil man glaubte, dass sie auch nach dem Tod als Fürsprecher den auf Erden Lebenden nahe bleiben.
Aber kann und darf man sie alle den Märtyrern an die Seite stellen? Gibt es für diesen Ehrenplatz Kriterien? Die Notwendigkeit einer Festlegung stellte sich. So stellte eine Synode die Verehrungswürdigkeit des hl. Ulrich fest – es war sozusagen der erste Kanonisationsprozess in der Geschichte der Katholischen Kirche, sie fand im Jahr 993 statt. Ulrich wurde zum Patron von vielen Kirchen, Diözesen und der Stadt Augsburg.
Doch suchte man immer noch nach Kriterien für eine solche Selig- und Heiligsprechung. Papst Innozenz IV. (1243-1254) bestimmte, dass für die Kanonisation eines Dieners Gottes Glaube und herausragendes Leben (fides et excellentia vitae) und die Existenz von Wundern erwiesen sein mussten, die auf dessen Fürbitte geschehen sein müssten[7].
Das Wunder wird deshalb verlangt, weil das Leben des Betreffenden insgeheim doch nicht so streng verlaufen[8] sein könnte, wie es die Öffentlichkeit annahm. Das Wunder gilt also als Bestätigung der Heiligkeit durch den Himmel[9] (tales ecclesia non licet canonizare propter hoc: quia in secreto po-

tuerunt laxiorem ducere vitam). Diese Lehre hat die Kirche jahrhundertelang befolgt und Prosper Lambertini hat sie übernommen. Er zitiert Thomas: „Gott wirkt die Wunder zum Nutzen der Menschen ... einmal zur Bestätigung der verkündeten Wahrheit, sodann zum Erweis der Heiligkeit eines Menschen, den Gott den Menschen als Vorbild der Tugend empfehlen will.“[10]

Die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. haben gewisse Modifikationen vorgenommen, um die Anforderungen der kritischen Wissenschaft besser zu berücksichtigen.

Die kirchlichen Bestimmungen verlangen für die Seligsprechung ein ordnungsgemäß approbiertes Wunder und für die Heiligsprechung ebenfalls noch ein weiteres Wunder, das erst nach der Seligsprechung geschehen sein darf[11]. Wer die vorsichtige und kritische Prüfung des Wunders durch die kirchlichen Kommissionen und die Voraussetzung eines Wunders für eine Selig- und Heiligsprechung bedenkt, muss der These zustimmen: Wunder gibt es, weil sie von der Katholischen Kirche für jede Kanonisation anerkannt werden und diese Anerkennung höchst sorgfältig durchgeführt wird.

Bei dieser Diskussion um die Möglichkeit von Wundern und die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte sei hier noch auf die Zeugnisse der Heiligenbiographien verwiesen. Es ist unstatthaft, sie allesamt als Legenden abzutun.

Gegen die Skepsis heutiger Exegese bezüglich der Wunderberichte des Neuen Testaments verfasste W. Schamoni sein äußerst lesenswertes Buch: Wunder sind Tatsachen (Stuttgart-Würzburg ^{3}1976). Er beschreibt Wunder, die – unabhängig von der Kanonisation – auf Fürbitte von Heiligen gewirkt wurden und sogar Wunder, die später Heiliggesprochene zu ihren Lebzeiten erbetet haben. Schamoni hat zudem seine Kanonisationsakten entnommenen Aufzeichnungen nach den Ereignissen des Neuen Testaments geordnet, also: I. Blinde sehen, II. Lahme gehen, X. Fünf Brote und zwei Fische. Es

gibt also auch verschiedene Vermehrungswunder von bekannten Heiligen, wie von Don Bosco, vom Pfarrer von Ars, vom hl. Paul vom Kreuz. Auch von einer Totenerweckung auf die Fürbitte des hl. Franz von Sales erfahren wir.

c) Die Problematik von Kanonisation ohne Wunder

Um einen aktuellen Fall zu nennen: Bei der Heiligsprechung von Papst Johannes XXIII. wurde von Papst Franziskus auf das Wunder verzichtet. Ebenso beschritt er einen „außerordentlichen“ Weg bei der Heiligsprechung des Jesuiten José de Archieta (1534-1597), des Apostels Brasiliens. Dazu sei zunächst festgestellt, dass dieses Verfahren rechtlich unangreifbar ist, denn jeder Papst kann Bestimmungen eines Vorgängers aufheben bzw. umgehen, wenn es sich nicht um göttliche Gesetze handelt.
Doch stellt sich die Frage, ob ein solches Verfahren ratsam ist. Immerhin soll das Wunder als Bestätigung durch den Himmel nicht gering geschätzt werden. Zudem ist es für einen Kanonisierten nicht ehrenvoll, als Ausnahmefall in der Geschichtsschreibung erwähnt zu werden. Gelangt die Kirche nicht in einen Selbstwiderspruch, wenn sie in den meisten Fällen eine Bestätigung ihres Tuns vom Himmel erwartet, aber dann doch wieder darauf verzichtet? Vor allem aber droht die Gefahr, dass durch den Verzicht auf die Wunder in der Kirche der Glaube an die Tatsächlichkeit der neutestamentlichen Berichte schwindet.
Immerhin heißt es Mk 16,17f, dass Jesu Wundertätigkeit auch nach seiner Himmelfahrt weiter dauern wird: „Als Zeichen aber werden denen, die glauben, diese nebenhergehen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen aufheben, und wenn sie Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden. Kranken werden sie die Hände auflegen, und diese werden gesund werden.“ In der

Apostelgeschichte wird das Fortwirken der Wunderkraft Jesu geschildert. Ein Lahmgeborener wird geheilt (3,2ff; 9,33ff) und eine Tote erweckt (9,36ff). Wäre die heutige Kirche noch Kirche Gottes, wenn es überhaupt keine Wunder mehr in ihr gäbe?

d) Wunder und Fürbittkraft

Heilige gelten für die einen als Vorbilder, als Herausforderung für ein gelungenes Glaubensleben, für die anderen sind sie eher Fürsprecher. So ist im dritten Hochgebet der hl. Messe die Rede von „Heiligen, auf deren Fürsprache wir vertrauen“ und in der Präfation von den Hirten der Kirche heißt es: „Seine (ihre) Fürsprache erwirkt uns Schutz und Hilfe.“ Vor allem in der Allerheiligenlitanei tritt der Fürbittgedanke in den Mittelpunkt. Das Vertrauen auf ihre Fürsprache ist ein wesentlicher Aspekt der Verehrung der Heiligen. Besonders gefestigt wird dieses Vertrauen durch Wunder, in denen der Heilige/Selige seine Fürbittkraft bei Gott erkennen lässt. Deshalb gibt es seit alters die Wallfahrten zu den Gräbern der Heiligen.
Leo Scheffczyk[12] schreibt dazu: „Der Gläubige lebt aus dem Vertrauen, dass die Fürbittkraft der Heiligen vor Gott nicht auf das durch die innerweltlichen Möglichkeiten und Wirkungen fixierte Maß begrenzt ist, sondern dass sie auch das diese Möglichkeiten Transzendierende erfasst und ausschöpft. Der Glaube an die Fürbittkraft der Heiligen enthält, wie wiederum die katholische Frömmigkeitsgeschichte ausweist, in seinem Kern die Überzeugung von der wundermächtigen Fürbitte der Heiligen“.
Dabei sei zu unterscheiden zwischen einer Gebetserhörung, die sich mehr in der subjektiven und persönlichen Gewissheit abspielt und dem Wunder, das von den bekannten natürlichen Ursachen her nicht zu erklären ist und zur Annahme einer

übernatürlichen Ursache zwingt, und zwar in objektiv nachweisbarer Weise. Beide, Gebetserhörung und Wunder, gründen im Wirken des personalen Gottes.
Wenn aber auf das Wunder verzichtet wird, fehlt bei solchen Heiligen der objektive Nachweis ihrer Fürbittkraft und somit ein wesentliches Moment der Heiligenverehrung.
Zusammenfassend kann man feststellen: Bei einem Verzicht auf das Wunder bei Kanonisationen fehlen nicht nur der Theologie und dem gläubigen Bewusstsein ein nachprüfbarer Plausibilitätsaufweis für die neutestamentlichen Wunderberichte, sondern auch ein wesentliches Moment der Heiligenverehrung, das in der Fürbittkraft besteht. Da ferner das Wunder als Bestätigung der Heiligkeit durch den Himmel seit dem 13. Jahrhundert bis heute verstanden wird, kann ein Verzicht auf das Wunder leicht als Ausbleiben dieser Bestätigung gedeutet werden und wird der Verehrung eines solchen Heiligen eher einen Abbruch tun, zumal er auch nicht als starker Fürbitter in Erscheinung tritt.
Schon viele Orden mussten lange auf die Kanonisation ihres Gründers warten, weil das Wunder fehlte. Ihre Mitglieder haben für die Selig- und Heiligsprechung gebetet und somit die Bitte wach gehalten. Wäre das nicht der bessere Weg? Natürlich ist schon mancher Diener bzw. Dienerin Gottes wegen des fehlenden Wunders nicht kanonisiert worden, aber der Wert des Wunders als Beleg für die Wirkkraft Gottes auch in der Gegenwart und für die Fürbittkraft der Heiligen sollte eine solche Enttäuschung in Kauf nehmen. Das Warten und Weiterbeten ist auf alle Fälle dem Eindruck einer trotzigen Reaktion vorzuziehen: Wenn das Wunder ausbleibt, machen's wir auch ohne.

Anmerkungen

[1] W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz [5]1976, 107.

[2] Ebd. 107.

[3] Ebd. 150.

[4] Vgl. A. Resch, Die Wunder der Seligen 1983-1990, Innsbruck 207, 2-17.

[5] Vgl. das markinische ευθυς (sogleich): Mk 1,42; 2,12; 5,29.42; 7,35; 10,52

[6] Wegen der nach Jahren möglichen Rückfälligkeit wird z.B. die Heilung von einer Krebserkrankung in der Regel nicht als Wunder anerkannt.

[7] Resch, a. a. O. 1.

[8] Die Kirche darf Tugendvolle deshalb nicht ohne Wunder kanonisieren, weil sie im Geheimen ein laxeres Leben geführt haben könnten.

[9] Vgl. A. Ziegenaus, Heiligsprechung ohne Wunder? in: FKTh 30 (2014) 57.

[10] STh 2.2. quaest 178 art 2.

[11] Vgl. Resch, a. a. O. 9f.

[12] Wunder und Heiligsprechung, MThZ 32 (1981) 292-303, hier 296.

Bekenner und Kämpfer für den Glauben
Gilbert Keith Chesterton

Monika Born

Einleitung

Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), Journalist, Karikaturist, Schriftsteller, vor allem Essayist, Anglikaner, Konvertit zur katholischen Kirche – was hat er uns Heutigen zu sagen? Er ist – so der Titel dieses Vortrags – Bekenner und Kämpfer für den Glauben, aber doch in einer ganz anderen Zeit, mit ganz anderen Problemen. Oder?

Manche Zeitgenossen kennen Chesterton nur von den Verfilmungen seiner Pater Brown-Krimis her, die er selbst eher für Abfallprodukte seiner schriftstellerischen Tätigkeit gehalten hat. Andere kennen auch seine Biographie über Thomas von Aquin, die ich in den frühen 1960er-Jahren auf Anregung von Josef Pieper hin gelesen habe. Mir war damals nicht bewusst, dass diese Biographie die wichtigsten Überzeugungen Chestertons beinhaltet: von der Tätigkeit des Verstandes, der, soweit der Wille dazu bereit ist, dem von außen kommenden Licht folgt, das auf wirkliche Landschaften scheint; dass das Wesen des gesunden Menschenverstandes darin besteht, dass zwei Kräfte am Werk sind: die Wirklichkeit und die Erkenntnis der Wirklichkeit – und dass ihre Begegnung eine Art Ver-

mählung ist (ThvA 173). Das war mir als Pieper-Schülerin so vertraut, dass ich darin bei Chesterton nichts Besonderes gesehen habe. Erst seine Auseinandersetzungen mit den Irrtümern seiner Zeit haben mich verstehen lassen, wie „besonders“ seine Position tatsächlich war.

Dann traf mich Chestertons Orthodoxie (1908) wie ein Blitz, und ich wollte mehr, wollte besser verstehen, was diesen Laientheologen zu einem so kraftvollen Verteidiger des katholischen Dogmas hat werden lassen – und warum er noch 14 Jahre bis zur Konversion 1922 gebraucht hat. Also habe ich viele seiner Werke gelesen und immer besser verstanden, warum Papst Pius XI. kurz nach Chestertons Tod ihm den Titel Fidei Defensor (Verteidiger des Glaubens) verliehen hat. Und mir ist klar geworden, dass seine Art der Verteidigung des katholischen Glaubens beispielhaft ist – auch für unsere Zeit.

Die Feder dieses Glaubensstreiters ist spitz, wie Gisbert Kranz treffend anmerkt, spitz, auch wenn es nicht um Glaubensfragen geht, oft ironisch und selbstironisch. Wer es unternimmt, einen Vortrag zu halten oder anzuhören, muss Chestertons Spott ertragen: Kurz nach seiner Heirat habe er viele Teile Englands durchwandert, „um das zu halten, was man höflicherweise Vorträge nannte. Es gibt einen beachtlichen Appetit nach solch öden Unterhaltungen ...“ (Aut 343). Damit diese „Unterhaltung“ nicht allzu „öde“ wird, lege ich den Schwer-punkt auf seine beiden Autobiographien: Orthodoxie (1908), die Beschreibung seines Weges zur Glaubensgewissheit, eine – wie er sagt – Art nachlässig hingeworfener Autobiographie (Orth 34) – und Autobiographie (1936), in seinem Todesjahr erschienen, bezogen auf sein ganzes Leben.

Beide Werke sind alles andere als Autobiographien nach den üblichen Maßstäben und Gewohnheiten. Ich konzentriere mich auf diese beiden Werke, weil Chestertons Verteidigung des Glaubens auf seinen eigenen Erfahrungen und persönlichen Auseinandersetzungen basiert.

Erster Teil: Autobiographisches

Was für Chestertons Biographien – u.a. über Schriftsteller, Philosophen und Heilige – gilt, das gilt auch für seine beiden Autobiographien: „eine ausgesprochene Unlust an genauer Recherche; ... sorgloser Umgang mit Fakten, Daten und Zitaten“ (Kuhn-Werner in: PB 291). Ihm liegt mehr an der geistigen Auseinandersetzung, an Argumentation und Reflexion als an Chronologie und Systematik. Vor allem in seiner Autobiographie kann nahezu jedes Kapitel als eigenständiger Essay gelesen werden.

Von vielen seiner Bewunderer wird Chesterton als ein Meister des Paradoxons angesehen, also scheinbar widersinniger, in sich widersprüchlicher Aussagen, die jedoch eine andere, höhere Wahrheit spiegeln. Er war sich bewusst, dass er dieses Stilmittel mit Bravour handhabte. Typisch ist für ihn aber seine Art der Unterscheidung der Geister: Das bloße Paradox, die bloße, spitzfindige Verteidigung von Unhaltbarem hält er für höchst verächtlich (Orth 31). Auch das Paradoxon soll nur im Dienst der Wahrheit stehen, Menschen für die Anerkennung der Wahrheit bereit machen. So seine Grundhaltung beim Schreiben.

Dass uns die Konzentration auf Autobiographisches in diesem ersten Teil nicht vom Thema wegführt, lässt sich mit Chestertons eigenen Worten belegen: Die bejahende Haltung in seiner *Orthodoxie* (im Unterschied zu einer eher negativen in seinem 1907 erschienenen Buch *Ketzer*) sei autobiographisch fundiert. Er habe sich vor dem gleichen Problem gesehen wie Newman, als dieser seine *Apologia* schrieb. Er musste „Selbstbespiegelung“ (wohl besser „Selbstreflexion“) betreiben, um nicht unaufrichtig zu sein. Das Motiv sei in beiden Fällen das gleiche: „Auch ich bemühe mich nicht um eine Antwort auf die Frage, ob der christliche Glaube annehmbar ist, sondern, wie ich selbst dazu gekommen bin, ihn anzuneh-

men.“ (Orth 25) Das klingt nach Subjektivismus, ist aber keineswegs so gemeint. Chesterton will sich von direkter Apologetik absetzen.

1. Kindheitserfahrung

Welche fundamentale Bedeutung Chesterton einem Schlüsselerlebnis in seiner Kindheit zuschreibt, lässt sich daran ablesen, dass er dem letzten Kapitel seiner Autobiographie denselben Titel gegeben hat wie dem zweiten, sodass sich ein Kreis schließt: Der Mann mit dem goldenen Schlüssel. „Das Allererste, was ich meiner Erinnerung nach mit eigenen Augen gesehen habe, war ein junger Mann, der über eine Brücke schritt.“ (Aut 38) In seiner Hand habe er einen großen Schlüssel von blinkendem Metall getragen und eine goldene Krone auf dem Haupt. Die Brücke führte über eine Schlucht zu einer Burg. Aus einem der Fenster schaute eine junge Frau, die der junge Mann sicher erlösen wollte. Das Wunderbarste war, dass der kleine Junge diese Szene durch ein Fenster sah, durch das Proszenium eines Puppentheaters, das sein Vater gebaut hatte. Der Anblick des jungen Mannes aus bemalter Pappe war der, auf den sich seine Augen in dieser Welt zum ersten Mal öffneten. „Und die Szene hat für mich eine Art Urechtheit, ... sie ruht im Hintergrund aller meiner Gedanken als der wahre Hintergrund des Theaters der Dinge.“ (Aut 39) An nichts anderes aus diesem Märchenspiel könne er sich erinnern. Nur diese eine Szene glühe in seiner Erinnerung wie ein Schimmer aus einem unwahrscheinlichen Paradies. Und er erkenne darin eine Art Symbol alles dessen, was er an Vorstellungen und Ideen liebe: Grenzlinien, Abgründe, Brücken. „Und ich glaube, indem ich die Dinge vom ersten Anbeginn fühlte, fühlte ich die bruchstückhaften Andeutungen einer Philosophie, deren Wahrheit ich seitdem gefunden habe“ (Aut 40).

Seine Reflexionen über diese Kindheitserinnerung – so versichert Chesterton dem Leser – hätten eine Bedeutung für das letzte Kapitel dieses Buches:

1. dass sich später entfaltete, was da war – gegen die Evolutionisten, die unter Evolution das verstanden, was nicht da war;
2. dass er als Kind den Unterschied zwischen „tun als ob“ und Täuschung erfasste; dass nämlich Bilder Dinge bedeuten, die der Einbildungskraft nötig sind und der Vernunft entsprechen;
3. dass er bei diesem Erlebnis weit wacher war, als er es jetzt ist (gegen bestimmte psychologische Theorien);
4. dass dieses Erlebnis den Charakter von Wirklichkeit hatte; dass es der wahre Anfang von dem war, „was ein wirkliches Leben hätte sein sollen, eine verlorene Erfahrung im Lande der Lebendigen“ (Aut 63).

Auch in Orthodoxie reflektiert Chesterton diese frühe Erfahrung, indem er schreibt: „Das Märchenreich ist nichts weiter als das sonnige Land des gesunden Menschenverstandes“ (Orth 101). Dies belegt er an vielen Beispielen und kommt zu dem Schluss, dass alle Faszination, die von den Märchen ausstrahlt, dem elementaren Staunen über das Wunder der Welt entspringt (Orth 109).

Abschließend noch eine Kindheitserinnerung: Chestertons Familie gehörte der englischen Staatskirche an. Es könnte sein, dass es die erste Begegnung des Kindes mit dem Katholizismus war, als sein Vater ihn darüber aufklärte, dass der Mann in den vollendet köstlichen Scharlachgewändern, der segnend gebrechliche Finger über die Menge erhob, der Kardinal Manning war (1808-92; Konversion 1851), dessen Gesicht „in jeder Linie von ruinenhafter großer Schönheit war“ (Aut 64). Offenbar war das Erlebnis so bedeutsam, dass Chesterton es noch im Alter für erzählenswert hielt.

2. Über die jungen Jahre

Chesterton schreibt: „Mit zwölf war ich ein Heide, mit sechzehn ein kompletter Agnostiker.“ (Orth 166) Der gesamte Hintergrund seiner Jugend sei agnostisch gewesen, wobei seine Eltern eine ziemliche Ausnahme gebildet hätten, da sie wenigstens an einen persönlichen Gott und eine persönliche Unsterblichkeit glaubten. Seine Lehrer unterrichteten ihn – wie er sagt – bis auf vielleicht zwei exzentrische Geistliche in der „Religion von Agnostikern“. Im Rückblick sieht er, dass er sich in einer „Wüste von Materialismus“ befand. Der Agnostizismus sei wie eine Staatskirche gewesen. Es gab eine „Gleichförmigkeit des Unglaubens“ (Aut 156 f.).

So war es nicht weiter verwunderlich, dass er dem damaligen Zeitgeist mit seinen verschiedenen Strömungen verfiel – dem Materialismus, dem Atheismus, Skeptizismus, Solipsismus, Determinismus, Fatalismus, kurz: der Überzeugung von der Natur-notwendigkeit allen Geschehens in einer Welt ohne Gott (Orth 58).

Chesterton sieht selbst seine Jugendzeit als dunkelstes und schwierigstes Kapitel seines Lebens an, voll von Zweifeln, Schwächen und Versuchungen, die in seinem Geist für immer die „Gewissheit einer objektiven, greifbaren Wirklichkeit der Sünde“ zurückgelassen habe (Aut 90). Er sei mit dem Bösen tief vertraut, weil er es selbst erfahren hatte. Was es an Irrungen der Zeit gab, das habe er selbst durchlebt, vor allem in seiner Zeit an einer Londoner Kunstakademie (1892-94). Er geriet in eine tiefe Existenzkrise, war dem Wahnsinn und dem Selbstmord nah. Vor allem die Bekanntschaft mit Satanisten und spiritistische Praktiken machten ihn halb verrückt. Er litt unter Depressionen und konnte die Wirklichkeit nicht als sie selbst erkennen (s. GK 95 ff.).

Wie hat Chesterton aus dieser tiefen Krise herausgefunden? Ich deute das an dieser Stelle nur an. Er schreibt, den Weg zur

orthodoxen Theologie hätten ihm Huxley, Spencer und andere Anhänger von Darwins Abstammungslehre und Vertreter einer evolutionistischen Fortschrittstheorie gewiesen. „Sie säten die ersten heftigen Zweifel am Zweifel in meinen Kopf.“ Ausgerechnet Freidenker und Rationalisten hätten ihn auf die Frage gebracht, ob Vernunftdenken eigentlich zu etwas nütze sei. Da sei ihm nach vielem Nachdenken der „grauenvolle Gedanke“ durch den Kopf geschossen: „Fast machst du mich schon zum Christen!“ Er sei verzweifelt gewesen. Für diese „sonderbare Wirkung“ der großen Agnostiker – dass sie „Zweifel wecken, die tiefer reichen als ihre eigenen“ (Orth 166 f.), führt Chesterton viele konkrete Beispiele an.
Vor allem durch die Begegnung mit seiner späteren Frau Frances Blogg entdeckte Chesterton die Objektivität der Außenwelt: dass die reale Welt nicht vom Denken abhängt, sondern dass das Denken der realen Welt angemessen sein muss (GK 97) – ganz im Sinne Thomas von Aquins (veritas est adaequatio rei et intellectus). Dieses Problem ist heute durchaus aktuell. Die Irrtümer scheinen immer wieder aufzubrechen, so in der Ideologie des Konstruktivismus, die in den letzten Jahrzehnten sehr wirkmächtig war und noch ist. Die Konstruktivisten behaupten, eine Erkenntnis von Wirklichkeit könne es nicht geben, also auch keine Wahrheit. Was Menschen als Wirklichkeitserkenntnis ausgeben, seien lediglich Konstruktionen ihres Gehirns. Diese Ideologie hat enorme Auswirkungen, z.B. für Erziehung und Unterricht. Wie könnte ein Lehrer noch lehren, wenn es keine Wirklichkeitserkenntnis und also keine Wahrheit gibt? Die Konsequenz, die schon gezogen wird: der Lehrer als „Coach“ ...

3. Bekehrung

Chesterton schildert, wie er vom „ersten Zweifel am Zweifel“ zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit gelangt ist. Zunächst

suchte er aus innerer Unzufriedenheit mit den Hauptideen seiner Zeit nach „seiner“ Wahrheit. (Es war ihm noch nicht bewusst, dass es nur eine Wahrheit gibt.) Dabei sei ihm aber nicht mehr gelungen, als aus eigener Kraft eine schlechte Kopie der traditionellen Religiosität zu ersinnen (Orth 33). Dann habe er begonnen, die allgemeine christliche Theologie genauer zu erforschen, „die viele verabscheuten und wenige erforschten“ (Aut 190). Er entdeckte nun, dass er unbeholfen nach dem gesucht hatte, was offen zutage liegt (Orth 32). „Ich durfte meine Wahrheiten behalten, musste aber die Entdeckung machen, nicht etwa, dass sie keine Wahrheiten waren, sondern nur, dass sie nicht mir gehörten. Während ich mir einbildete, ganz allein da zu stehen, stärkte mir tatsächlich die gesamte Christenheit den Rücken. Mag sein, dass ich – der Himmel möge mir vergeben! – darauf aus war, originell zu sein“ (Orth 33). Dabei habe er nur mühsam in Erfahrung gebracht, was er aus seinem Katechismus hätte lernen können, wenn er ihn denn gelernt hätte (Orth 33 f.).

Ergebnisse aller seiner Auseinandersetzungen mit den neuen und negativen Ideen seiner Zeit, die sich in nichts einfügten, was seiner Erfahrung entsprochen hätte, am wenigsten ineinander, waren seine Bücher *Ketzer* (oder *Häretiker*) von 1907 und *Orthodoxie* von 1908. Sie seien ein Abriss seiner eigenen Gründe zu glauben, dass die christliche Theorie, wie sie im Apostolischen Glaubensbekenntnis zusammengefasst ist, eine bessere Kritik des Lebens sei als irgendeine von denen, die er kritisiert hatte (Aut 191).

In jüngeren Jahren hatte Chesterton Schriften veröffentlicht, die von völlig anderer Art waren, sodass nun die literarische und journalistische Welt es für ausgemacht hielt, dass sein Glaube an das christliche Glaubensbekenntnis eine Posse oder ein Paradox sei. „Nicht sehr viel später brach der ganze Schrecken der Wahrheit über sie herein. Jene abscheuliche Wahrheit, dass ich wirklich alles für wahr hielt.“ Als die Kri-

tiker das verstanden hatten, seien sie aggressiver geworden, und er nehme es ihnen nicht übel (Aut 192).
Noch ein Wort zur christlichen Ethik, zu der ihn die „Säkularisten“ getrieben hätten, weil sie jede vernünftige Möglichkeit einer weltlichen Ethik zerstörten. Er hätte ein Säkularist sein können, wenn dies bedeutete, lediglich der weltlichen Gesellschaft verantwortlich zu sein. Der Determinist aber behaupte, er könne überhaupt nicht verantwortlich sein. „Und da ich es vorziehe, als verantwortliches Wesen behandelt zu werden, nicht als Verrückter, den man für einen Tag hat laufen lassen, begann ich mich nach einem geistigen Asyl umzusehen, das nicht nur ein Asyl für Verrückte wäre“ (Aut 194). Dies ist ein Beispiel für Chestertons Stil. Ein weiteres folgt: „Ich habe die mir Wohlgesinnten und viele von den Weisen und Klugen durch meinen unbekümmerten Lauf tief betrübt, indem ich Christ wurde, orthodoxer (also rechtgläubiger - M.B.) Christ und schließlich Katholik im Sinn eines römischen Katholiken ... Als Glaubensstreiter bin ich das Gegenteil von einem Selbstverteidiger. Soweit ein Mensch auf eine Religion stolz sein kann, die in der Demut wurzelt, bin ich sehr stolz auf meine Religion. Ich bin besonders stolz auf jene Bestandteile, die gemeinhin Aberglaube genannt werden. Ich bin stolz, durch antiquierte Dogmen gefesselt und an tote Glaubenssätze versklavt zu sein (wie meine journalistischen Freunde mit so viel Hartnäckigkeit wiederholen), denn ich weiß sehr wohl, dass die häretischen Glaubenssätze es sind, die tot sind, und dass nur das vernünftige Dogma es ist, das lange genug lebt, um antiquiert genannt zu werden“ (Aut 90). Er sei stolz auf die katholischen Priester, sehr stolz auf die Marienverehrung, auf die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Messe; er sei stolz, an die Beichte und das Papsttum zu glauben. Aber er sei nicht stolz darauf, an den Teufel zu glauben, genauer gesagt, den Teufel zu kennen. „Ich machte seine Bekanntschaft durch meine eigene Schuld“ (Aut 90 f.).

Damit habe ich auf das folgende Kapitel vorgegriffen, in dem es um Chestertons Konversion zur katholischen Kirche geht.

4. Konversion

Nach den beiden durch und durch „katholischen Büchern“ von 1907 und 1908 hat es noch 14 Jahre bis zur Konversion Chestertons gedauert. Warum? Es lässt sich nur erahnen, etwa aus folgenden Äußerungen in seiner Autobiographie von 1936: „Und wenn jemand meine Empfindungen über etwas kennenlernen will, das ich selten und mit Widerwillen berühre – über die Beziehung zu der Kirche, die ich verließ, und zu der Kirche, der ich mich anschloss –, so ist hier die Antwort so kompakt und konkret wie ein steinernes Bild.“ Er wolle nicht einer Kirche angehören, in der man kein Kruzifix haben und die allerseligste Jungfrau nicht verehren dürfe (Aut 260 f.). Aus dieser Aussage lässt sich immerhin schließen, dass es ihm nicht leicht geworden ist, die anglikanische Kirche zu verlassen. Vielleicht war es hauptsächlich eine Frage der Loyalität gegenüber seiner „Herkunftskirche“, die ihm den Schritt in die katholische Kirche erschwert hat.
An späterer Stelle erinnert er sich an seine Situation 1907/08, als er einen Pfarrer der römisch-katholischen Kirche kennenlernte, dessen Takt und Humor innerhalb der protestantischen Gesellschaft er bewunderte. „Aber wenn man mir erzählt hätte, dass ich zehn Jahre später als Mormonenmissionar auf den Menschenfresserinseln wirken würde, hätte es mich nicht stärker überrascht, als wenn mir jemand gesagt hätte, dass ich volle fünfzehn Jahre später bei ihm meine Generalbeichte ablegen und in die katholische Kirche aufgenommen werden würde, der er diente“ (Aut 345 f.). Tatsächlich scheint Chesterton 1907/08 trotz seines Glaubens an die katholischen Dogmen und seines energischen Eintretens für sie nicht an

eine Konversion gedacht zu haben. Über seine Gründe gibt er – wenn ich das richtig sehe – keine Auskunft.
Wohl aber scheint er immer unruhiger geworden zu sein. Ein komisches und doch typisches Missverständnis von Studenten, die meinten, katholische Priester wüssten als Zölibatäre nichts über das Schlechte in der Welt, hätte ihn zum Nachdenken bewogen und zum Erfinden erster Father-Brown-Geschichten, nachdem er gerade erlebt hatte, dass ein katholischer Priester die Abgründe des menschlichen Herzens und der Welt durch seine Beichterfahrung tiefer erfasst hatte als er selbst in seinen wirren jungen Jahren (Aut 347 f.). Dieses Erlebnis gab Chesterton – so schreibt er – „das starke und wachsende Empfinden", dass er für die krankhaften Probleme seiner Seele „noch keine wirkliche geistige Lösung gefunden hatte" (Aut 349).
Wenn er gefragt werde, warum er sich der katholischen Kirche angeschlossen habe, gebe er die erste wesentliche, wenn auch abgekürzte Antwort: „Um von meinen Sünden frei zu werden" (Aut 349). Nur in der römischen Kirche werde dem Sünder, der bereut und beichtet, ein wirklich neuer Anfang ermöglicht. Das verbinde ihn mit der unzerstörbaren Gewissheit in der Seele, dass die ersten Jahre der Unschuld des Kindes mit den Lehren der Kirche in direkter Verbindung stünden, nämlich der Wiedergewinnung der Unschuld einerseits und der Hauptidee seines Lebens andererseits, nämlich der Idee, „alles dankbar anzunehmen und nichts als selbstverständlich zu nehmen" (Aut 349-351). Und am Beispiel des Löwenzahns: „Der einzige Weg, sich sogar an einem Unkraut zu freuen, ist, sich sogar eines Unkrauts unwürdig zu fühlen" (Aut 352 und ff.).
Die letzten Seiten von Chestertons Autobiographie sind ein einziger Dank an die katholische Kirche: „Ich habe gesagt, dass meine Schwächen ebenso geistig wie moralisch waren und die erschreckendsten Tiefen des fundamentalen Skeptizis-

mus und Solipsismus ausgelotet haben. Und hier wiederum fand ich, dass die Kirche mir vorausgegangen war und ihre diamantenen Fundamente gelegt hatte; dass sie die Wirklichkeit der äußeren Dinge bejaht hat, sodass selbst Verrückte ihre Stimme hören können und durch eine Offenbarung in ihrem eigenen Gehirn ihren Augen zu glauben beginnen“ (Aut 363). Damit schlägt Chesterton den Bogen zu Thomas von Aquin.
Erst auf der letzten halben Seite greift Chesterton sein Kindheitserlebnis vom Mann mit dem goldenen Schlüssel wieder auf: Anfang und Ende fallen ineinander in der „überwältigende(n) Überzeugung, dass es einen Schlüssel gibt, der alle Türen zu öffnen vermag“. Da taucht vor seinen Augen wieder die Figur des Mannes im Puppentheater auf, der eine Brücke überquert und einen Schlüssel trägt. „Aber ich weiß, dass der, welcher Pontifex genannt wird, der Erbauer der Brücke, auch Claviger genannt wird, der Träger des Schlüssels, und dass solche Schlüssel ihm gegeben wurden, zu binden und zu lösen, als er ein armer Fischer war ...“ (Aut 364).

Zweiter Teil: Verteidigung des Glaubens

1. Grundlage: Einheit von Glaube und Vernunft

In Chestertons Krimi-Geschichte Das blaue Kreuz entlarvt Father Brown einen Dieb, der sich als Priester ausgibt: Er könne unmöglich ein Priester sein, weil er die Vernunft angezweifelt habe. Das sei schlechte Theologie (PB 32). „Es ist müßig“, schreibt Chesterton, „ständig von dem Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben zu reden. Die Vernunft selbst ist eine Sache des Glaubens. Davon auszugehen, dass unsere Gedanken überhaupt in einer Beziehung zur Wirklichkeit stehen, ist ein Glaubensakt ... Es gibt ein Denken, das dem Denken den Garaus macht. Dies ist das einzige Denken, dem man einen Riegel vorschieben sollte. Dies ist das Böse schlechthin,

gegen das alle kirchliche Autorität aufgeboten wurde. Es tritt am Ende dekadenter Zeitalter wie dem unseren in Erscheinung“ (Orth 73). Gemeint ist, dass das menschliche Erkenntnisvermögen selbst in Frage gestellt wird und damit alle Aussagen um ihren Realitätsgehalt gebracht werden. Wenn alles blindwütig in Frage gestellt werde, dann sei die Vernunft als erste an der Reihe. Dies können wir auch für unser Zeitalter konstatieren, wenn wir z. B. an den Konstruktivismus und die Gender-Ideologie denken. Die Gender-Ideologie will aus angemaßtem Machtanspruch den neuen Menschen konstruieren, der autonom sein eigenes Geschlecht definiert. Die Indoktrination beginnt bei den Kleinkindern und wirkt als „Mainstreaming“ höchst politisch, z.B. mit der Forderung, die Entwicklungshilfe an das Ziel „reproduktiver Gesundheit“ zu koppeln – mit freier Verfügbarkeit aller Verhütungsmittel und leichtem Zugang zur Abtreibung. Gerade diese Ideologie bestätigt den Befund von Chesterton:
„In eben dem Maß, wie die Religion geschwunden ist, schwindet auch die Vernunft“ (Orth 74). Gemeint ist natürlich eine Vernunft, die auf Wahrheitserkenntnis ausgerichtet ist. Vernunft und Religion seien von der gleichen ursprünglichen und maßgebenden Beschaffenheit. Indem wir die Idee der Macht Gottes zerstört hätten, sei weitgehend auch die Idee jener Macht des Menschen zerstört worden, mit der unser intellektuelles Durchhaltevermögen steht und fällt. Als Beleg führt Chesterton die damals wichtigsten modernen Denkströmungen an, die diese das Denken blockierende Wirkung haben. Es ist beispielsweise der Materialismus mit der Vorstellung, alles entspringe nur der eigenen Einbildung.
Dagegen plädiert Chesterton mit Thomas von Aquin für „Vertrauen auf die Vernunft“. Das sei der Lebenskern seiner Lehre (ThvA 28). Seine eigene Beweisführung, so Thomas, sei nicht auf die Urkunden des Glaubens gegründet, sondern auf die Gründe und Beweise der Philosophen selbst (ThvA 86).

Also: Der Glaube ist vernünftig und lässt sich mit rationalen Argumenten als vernünftig erweisen. Mit seinem Vertrauen auf die Vernunft habe Thomas für den gesunden Menschenverstand gestritten, für die normale Auffassung, dass das Sehen ein Erfassen der Sache ermöglicht (ThvA 145) und keine Einbildung ist. Genau dafür streitet auch Chesterton – gegen die Skeptiker und Deterministen, die den gesunden Menschenverstand mit ihrem demagogischen Treiben beunruhigen (Aut 194). Der einfache Mensch sei gesund, weil er ein Mystiker ist, der mit einem Fuß auf der Erde und mit dem anderen im Feenland steht. Er habe Sinn für das Geheimnis und verstehe alles kraft dessen, was er nicht versteht (ein typisches Paradox). Als Christ akzeptiert er z. B., dass die Willensfreiheit ein göttliches Geheimnis bleibt (Orth 62 f.). Aber er weiß, dass er einen freien Willen hat und verantwortlich ist.

Wer sich den gesunden Menschenverstand bewahrt hat, mag an sich selbst zweifeln, aber doch nicht an der Wahrheit. Das habe sich ins genaue Gegenteil verkehrt: Der Mensch beharre auf sich selbst und zweifle an der Vernunft Gottes (Orth 70). Ein solcher vernunftbegabter Agnostiker könnte ihm die Frage stellen, warum er nicht einfach das am Christentum behalte, was man begreifen könne – und jene absoluten, ihrem Wesen nach unbegreiflichen Dogmen fallen lasse. Das – so Chesterton – sei die eigentliche, die letzte Frage, die er mit Vergnügen beantworte. Und hier kann man exemplarisch verfolgen, was er unter der Einheit von Vernunft und Glaube versteht (Orth 264-271). Beim Blick auf die von den Gegnern des Christentums vorgebrachten „Wahrheiten“ mache er die Entdeckung, dass keine davon wahr sei. Dafür drei Beispiele:

1. Sie behaupten, die Menschen seien den Tieren in allem ähnlich, also eine der vielen Arten im Tierreich. Das geht gegen die Glaubenslehre, der Mensch sei Abbild Gottes. Dazu Chesterton: Wer sich Tiere und Menschen unvoreingenommen anschaue, stelle fest, dass das Verblüffende nicht ist, wie

sehr der Mensch dem Tier ähnelt, sondern wie sehr er sich von ihm unterscheidet. Kein Elefant errichtet Elfenbeintempel, kein Ameisenhügel ist mit Statuen berühmter Ameisen geschmückt. Und wilde Tiere? Das einzige wilde Tier sei der Mensch. Er nämlich sei ausgebrochen. Während die übrigen Tiere folgsam seien und dem strengen Verhaltenskodex ihrer Art folgten, sei der Mensch unbändig.

2. Beispiel: Die rationalistischen Religionsgegner behaupten, die Religion sei in vergangenen finsteren Zeiten der Unwissenheit und Angst entstanden. Dazu Chesterton: Dieser Behauptung fehle das Fundament. „Über den prähistorischen Menschen weiß die Wissenschaft nicht das geringste; aus dem vorzüglichen Grund, weil er prähistorisch ist“ (Orth 269). Die Geschichtsschreibung sagt also nichts darüber. Und den Mythen zufolge sei es in der Frühzeit freundlicher zugegangen. Fortschritt ist nicht überliefert, wohl aber in der ganzen Menschheit der Sündenfall. Seltsamerweise werde die weite Verbreitung dieses Gedankens als Argument gegen seine Glaubwürdigkeit genommen. Weil die ganze Menschheit diese prähistorische Katastrophe im Gedächtnis aufbewahrt habe, könne sie nicht wahr sein. Chesterton: „Mit solchen Paradoxa komme ich nicht mehr mit“ (Orth 279).

3. Beispiel: Die Priester hätten der menschlichen Gesellschaft nur Verbitterung und Trübsinn gebracht. Chesterton: Das sei nicht wahr. Nur im Rahmen des Christentums hätten sich die Freuden des Heidentums erhalten, besonders in den Ländern der katholischen Kirche.

Für alle drei genannten Phänomene sieht Chesterton ein und dieselbe Erklärung: „Zweimal wurde die natürliche Ordnung unterbrochen ... Das erste Mal kam der Himmel auf die Erde mit einem gewaltigen Prägestempel, dem sogenannten Bild Gottes, und der Mensch wurde zum Herrn über die Natur; und das andere Mal (nachdem der Mensch sich in jedem seiner Weltreiche als mangelhaft erwiesen hatte) kam der Himmel,

um die ganze Menschheit in der furchtbaren Gestalt eines Menschen zu erlösen“ (Orth 271).
Wenn also der eben zitierte begabte Agnostiker fordert, die Dogmen fallen zu lassen, dann bekommt er von Chesterton zu hören (Orth 193-196), die Dogmen der Orthodoxie seien der gesunde Verstand an sich. Der geringste Fehler in den Dogmen hätte die schlimmsten Folgen für das Glück der Menschen. Nie sei die Kirche – wie der gewöhnliche Fanatismus – von einer einzigen Idee besessen gewesen, sondern schwenkte nach links und rechts aus, um gewaltigen Hindernissen auszuweichen. „Sie machte einen Bogen um den Riesenleib des Arianismus, weil er das Christentum im Verein mit allen weltlichen Mächten zu sehr verweltlichen wollte; und im nächsten Augenblick einen Schlenker um den Orientalismus, weil er es zu sehr entweltlicht hätte. Nie ging die orthodoxe (also rechtgläubige, M.B.) Kirche den einfachen Weg ... Es wäre leicht gewesen, im calvinistischen 17. Jahrhundert in die bodenlose Grube der Prädestination zu fallen ... In die eine oder andere der vielen Moden von der Gnosis bis zur Christian Science zu fallen – das wäre doch naheliegend und gefahrlos gewesen. Aber sie alle umgangen zu haben, das war ein einziges wirbelndes Abenteuer. Und so sehe ich den himmlischen Streitwagen mit Donnern durch die Zeiten stürmen: Während die kraftlosen Ketzereien am Boden hingestreckt liegen, steht die ungestüme Wahrheit schwankend, aber aufrecht“ (Orth 195 f.).
Wahrheit – das ist Chestertons Leitbegriff. In seiner Biographie über Thomas von Aquin wird das besonders deutlich: Man kann sich der Wahrheit auf zwei verschiedenen Wegen nähern, dem des Glaubens und dem der Vernunft. Weil es *nur eine* Wahrheit gibt, kann nichts, was man in der Natur entdeckt, letztlich dem Glauben widersprechen, und deshalb kann auch nichts, was man wirklich vom Glauben ableitet, den Tatsachen der Natur widersprechen (ThvA 84). Weil es die *eine* Wahrheit gibt, gibt es auch die Einheit von Vernunft

und Glaube, gibt es zugleich auch die Freiheit wissenschaftlicher Forschung und Theologie bzw. Entfaltung der kirchlichen Lehre. Diese Freiheit sei allerdings jeweils an eine Bedingung geknüpft, wie Chesterton an der Lehre des hl. Thomas klar macht: Der Wissenschaftler soll in Freiheit forschen, solange er nicht eine Unfehlbarkeit und Endgültigkeit beansprucht, die im Widerspruch zu seinen eigenen Prinzipien steht. Die Kirche hat das Recht, die Lehre von den übernatürlichen Dingen zu entfalten und zu definieren, soweit sie dabei nicht das Recht beansprucht, das überlieferte Glaubensgut zu verändern, da ein solcher Anspruch ihren wesenseigenen Prinzipien widerspräche (ThvA 83). Dass sich dies als Warnung in unserer Zeit liest, lehrt ein Blick auf die Diskussionen um die Ehe- und Familiensynode 2015. Es gibt Vorschläge von einigen Bischöfen und Theologen, in Fragen von Ehe und Familie einen „Paradigmenwechsel" herbeizuführen, indem eine dritte Offenbarungsquelle erfunden wird: die Lebenswirklichkeit der Menschen bzw. deren Lebensentwürfe – neben Schrift und Tradition. Das würde bedeuten: grundlegende Änderung der kirchlichen Lehre, Abkehr vom Prinzip der Kontinuität, folglich Bruch mit dem innersten Prinzip der Lehre – lehramtliche Wende „im Umgang mit dem, was Wahrheit ist" (so der Bischof von Essen, DT 21.5.15, S. 7).

2. Gegen die Irrtümer der Zeit

In diesem Kapitel geht es um die Auseinandersetzung mit Irrtümern, die die Kirche und den Glauben von außen bedrängen; im dritten Kapitel um Irrtümer von Theologen, welche die Kirche von innen bedrängen. Zunächst also zu den Irrtümern der Zeit von Chesterton und durchaus auch unserer Zeit. Sein Grundvorwurf an die Irrlehrer: Sie alle verfügten über eine Kombination von umfassender Verstandeskraft und einem stark eingeschränkten gesunden Empfinden. Universal

seien sie nur in dem Sinn, dass sie eine einzige dürre Erklärung auf alles anwendeten (Orth 53). So sei der Materialismus von einer irrsinnigen Schlichtheit und der Atheismus weit einengender als jede Religion (Orth 53). Dem Christen stehe es frei, daran zu glauben, dass im Universum ein beträchtliches Maß an fester Ordnung und naturnotwendiger Entwicklung herrscht. Der Materialist hingegen dürfe in seiner makellosen Apparatur nicht das kleinste Fleckchen Übernatürlichkeit dulden. Während der Gesunde wisse, dass in ihm etwas vom wilden Tier, etwas von einem Teufel, etwas von einem Heiligen und sogar etwas von einem Verrückten steckt, sei die Welt des Materialisten ganz einfach und gediegen – im Stil des Verrückten, der sich seiner Gesundheit absolut sicher ist. So wisse er genau, dass die Geschichte schlicht und einfach eine Kausalkette darstelle (Orth 56). Es sei – so Chesterton – absurd, so wie die Deterministen zu behaupten, der Freiheit Vorschub zu leisten, wenn man die Freiheit des Denkens nur nutzt, um den freien Willen zu zerstören (Orth 57). Wenn der kühne materialistische Denker den freien Willen leugne, dann sei er auch nicht mehr frei, aufzustehen, zu fluchen, zu danken, Tyrannen zu tadeln, ja nicht einmal darum zu bitten, ihm den Senf zu reichen.

Es heiße immer wieder, der atheistische Materialismus befördere die Barmherzigkeit und führe zum Verzicht auf Grausamkeit. Das sei „schreiend unwahr“. Die Lehre von der Naturnotwendigkeit allen Geschehens hindere weder den Auspeitscher noch den anteilnehmenden Freund daran zu tun, was er will (Orth 58). Chestertons schärfste Kritik: „Wer seinen Sinnen keinen Glauben schenken und wer an nichts außer an die Materie glauben kann, ist gleichermaßen wahnsinnig; aber in beiden Fällen findet der Wahnsinn seinen Ausdruck nicht in einer fehlerhaften Argumentation, sondern in einer offenkundigen Fehlorientierung des ganzen Lebens“ (Orth 61). Dies zeige sich z. B. im Solipsismus, dem geradezu mystischen Ichkult, in dem

Menschen nach dem Übermenschen fahnden und dabei ständig im Spiegel nach ihm Ausschau halten (Orth 59 f.).
Auch der Evolutionismus sei ein Beispiel für jene moderne Intelligenz, die primär sich selbst zerstöre. Die Rede von Evolution sei entweder eine unschuldige wissenschaftliche Beschreibung davon, wie gewisse irdische Dinge zustande kamen; oder aber sie bilde, falls sie mehr sein wolle als solche Beschreibung, einen zentralen Angriff auf das Denken als solches. Der Evolutionismus laufe darauf hinaus, dass es überhaupt keine Dinge gebe, nur Veränderung, Wandel von allem und jedem. Das sei ein Angriff, der sich nicht gegen den Glauben, sondern gegen den Verstand richte. Wie sollte man denken, wenn es keinen Gegenstand des Denkens gibt? (Orth 75 f.)
Seine schärfste Ausprägung finde der Evolutionismus im Darwinismus, der unter Berufung auf die Evolution zu Inhumanität oder grotesker Humanität führe. Wenn wir und der Tiger ein und dasselbe sind, dann könnte das bedeuten, sanft mit dem Tiger umzugehen oder so grausam wie der Tiger zu sein. Die Evolution lehre nicht, wie man vernünftig mit einem Tiger umgeht: dass man seine Streifen bewundert und sich doch von seinen Pranken fernhält. Nur der übernatürliche Glaube besitze ein sinnvolles Bild der Natur – anders als etwa Pantheismus, Evolutionslehre und kosmische Religion der Moderne, die im Kern behaupten, die Natur sei unsere Mutter. Dagegen verkündet das Christentum: Die Natur ist nicht unsere Mutter, sondern unsere Schwester, auf deren Schönheit wir stolz sein können, da wir denselben Vater haben. Wir sollten die Natur bewundern, aber nicht nachahmen (Orth 213 f.).
Ausführlich geht Chesterton auch auf die falsche Theorie vom Fortschritt ein (Orth 77-79) und auf den Pragmatismus in extremer Form, der dazu rät, zu denken, was gedacht werden muss, aber sich über das Absolute keine Gedanken zu machen. Nun sieht Chesterton klar, dass der Glaube an objektive Wahrheit unverzichtbar für den Menschen ist. Der Pragmatis-

mus drehe sich um die menschlichen Bedürfnisse und sehe nicht, dass eines der vorrangigsten Bedürfnisse des Menschen darin besteht, kein bloßer Pragmatiker zu sein (Orth 79).
Chestertons Fazit: „Wir haben sämtlich Fragen gefunden, die sich finden lassen. Es ist Zeit, die Suche nach Fragen aufzugeben und sich nach Antworten umzusehen“ (Orth 81). Aber er fährt noch lange fort mit seiner Kritik an den Irrtümern der Zeit: mit leidenschaftlicher Argumentation, mit Humor, mit paradoxen Aussagen und oft mit Witz. Eine Antwort, die sich finden lässt, gibt Father Brown in einer von Chestertons Krimi-Geschichten: „Was wir alle am meisten fürchten“, sagte der Priester leise, „ist ein Irrgarten ohne Mittelpunkt. Deshalb ist der Atheismus ein einziger Albtraum“ (PB 197). Oder eine Antwort in *Der unsterbliche Mensch*: „Das Christentum ist viele Tode gestorben und wieder auferstanden, besitzt es doch einen Gott, dem der Weg aus dem Grab vertraut ist“ (UM 254). Und eine häufig zitierte Aussage sei hier nicht ausgespart: „Wenigstens fünfmal ist mit den Arianern und mit den Albigensern, mit dem humanistischen Skeptiker, mit Voltaire und mit Darwin der Glaube allem Anschein nach vor die Hunde gegangen. In jedem dieser fünf Fälle war es aber der Hund, der starb“ (UM 260).

3. Für den wahren Glauben – gegen Irrlehren von Theologen

Chesterton setzt sich mit vielen Irrlehren auseinander und streitet für die wahre Lehre. Ich greife einige wenige Beispiele auf.
Sünde und Befreiung von der Sünde im Bußsakrament war – wie wir gesehen haben – für Chesterton eine existenzielle Frage. Nun stellt er fest, dass gewisse Theologen von heute (1908!) die Erbsünde bestreiten, „das einzige Stück der christlichen Theologie, das wirklich beweisbar ist“ (Orth 39). Sie

leugnen die menschliche Sündhaftigkeit, die sie doch an jeder Straßenecke antreffen können (und in sich selbst). Seine Kritik richtet sich gegen modernistisch orientierte katholische Theologen, die danach streben, die Religion an das moderne Bewusstsein anzupassen, und die den übernatürlichen Charakter von Glaube, Dogma und Kirche bestreiten (Orth 40). Dagegen setzt Chesterton das „Hauptparadox des Christentums“: „Die gewöhnliche Verfassung des Menschen ist nicht seine gesunde, vernünftige Verfassung; das Normale ist selbst schon eine Anomalie. Dies ist die eigentliche Lehre des Sündenfalls“ (Orth 292). Dieses Paradox spiele eine eigene Rolle für die höchste Idee der Freude, die der wahre Glaube ermöglicht, der dem Menschen geistige Befreiung, Befreiung von der Sünde bringt (Orth 294).

Chestertons Abrechnung mit jenen Theologen, die die Theologie liberalisieren wollen, hat das Ziel zu zeigen, dass die Auswirkungen illiberal sind. Sie wollten nichts anderes als die Befreiung jener Dogmen, die „wissenschaftlich“ genannt werden: Monismus, Pantheismus, Arianismus oder das Dogma der Notwendigkeit. Alle diese wissenschaftlichen Dogmen seien natürliche Verbündete der Unterdrückung. Was sind das für Neuerungen, mit denen Anhänger einer liberalen Theologie werben?

Chesterton beginnt mit dem Beispiel Wunder (Orth 238-242). Aus irgendeinem erstaunlichen Grund halte sich die fixe Idee, es sei liberaler, nicht an Wunder zu glauben, als an sie zu glauben. Immer sei es ein „liberaler“ Geistlicher, der sich die Freiheit nimmt, nicht zu glauben, dass Christus seinem Grab entstiegen ist. Gleichzeitig würden in der Psychologie die schrecklichsten Wundertaten enthüllt, die Seele und Geist vollbracht haben sollen. Geschehnisse, die frühere Wissenschaftler als „Mirakel“ verworfen hätten, würden von der neuen Wissenschaft als Tatsachen behauptet. Nur die Neue Theologie sei so altmodisch, dass sie Wunder verwirft.

Oft glaubten die Leugner göttlicher Wunder an das Dogma des Materialismus: „In ihrem Zweifel an göttlichen Wundern steckt der Glaube an ein unverrückbares und gottloses Schicksal“ (Orth 240). Chestertons Gedankengang: Reform oder Fortschritt im einzig zulässigen Sinn heiße nichts anderes als die allmähliche Beherrschung der Materie durch den Geist. „Ein Wunder ist nichts anderes als die plötzliche Beherrschung der Materie durch den Geist ... Ein Wunder bedeutet nichts als die Freiheit Gottes“ (Orth 240 f.). Die katholische Kirche sei überzeugt, dass Mensch und Gott ihre je besondere geistige Freiheit besitzen. Der Calvinismus habe dem Menschen die Freiheit genommen, sie Gott aber gelassen. Der wissenschaftliche Materialismus binde selbst dem Schöpfer die Hände. Er lasse im ganzen Universum nichts Freies übrig. Und die liberalen Theologen würden diesen Prozess noch befördern. Wer an Wunder glaubt, sei der Liberalere gegenüber dem, der nicht an sie glaubt, „denn Wunder bedeuten nicht bloß innere Freiheit, sondern auch die Herrschaft des Innern gegenüber der Tyrannei der äußeren Bedingungen“ (Orth 241).

Als nächstes geht es um die „Religionsversöhner“ unter den liberalen Theologen, die behaupten, eine wahre Religion gebe es nicht. Heute sprechen wir von Relativismus. Ihre „liberale Phrase“: Religionen unterschieden sich zwar in Riten und Formen; aber in dem, was sie lehrten, stimmten sie weithin überein (oder die Unterschiede seien gleichgültig). Das widerstreite den Tatsachen. Denn tatsächlich stimmten alle großen Weltreligionen in den Formen überein (Priester, heilige Schriften, Altäre usw.), aber der Inhalt der Lehre sei überall anders. Ich kann in diesem Zusammenhang nicht näher erläutern, wie Chesterton das am Beispiel Buddhismus – Christentum klar macht. Hier nur sein Fazit:

Gegenüber allen Weltreligionen und modernen Philosophien, die binden und behindern, sei das Christentum ein Schwert, das scheidet und befreit. „Keine andere Weltanschauung lässt

zu, dass Gott über die Aufspaltung der Welt in lebendige Seelen frohlockt. Doch nach orthodoxer christlicher Lehre ist diese Spaltung zwischen Gott und den Menschen heilig, weil sie ewig ist“ (Orth 249). Genau das sei die Grundvoraussetzung dafür, dass ein Mensch Gott und andere Menschen lieben kann. „Wenn die Seelen voneinander geschieden sind, gibt es auch Liebe.“ (Orth 248) Im Übrigen stamme auch die abendländische Tatkraft, Tyrannen von Thron zu stürzen, aus jener abendländischen Theologie der Scheidung voneinander – und ebenso die Wachsamkeit, durch die sich das Christentum auszeichne, sowohl in der typisch abendländischen Orthodoxie als auch in der typisch abendländischen Politik. Beide seien angewiesen auf die Idee einer transzendenten, von uns unterschiedenen Gottheit.

Bei jedem der anderen als überholt geltenden Dogmen sei es so wie hier, z. B. beim schwierigen Dogma der Dreifaltigkeit (Orth 252-254). Es lässt sich mit vernünftigen Argumenten erweisen, dass dieses Dogma sinnvoll ist und positive Folgen hat. Aber es bleibt ein „unergründliches Mysterium“. Und selbst wenn er – Chesterton – Theologe genug wäre, um sich damit zu befassen, wäre es hier nicht ratsam. Im Übrigen wäre es ja so, dass, wenn liberale Theologen die Dreifaltigkeit abschaffen wollten, damit zugleich das Dogma gestürzt würde, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist.

Nun zu den vernünftigen Argumenten: Die Ersetzung der Dreifaltigkeit durch reinen Monotheismus habe nichts Liberales an sich. „Dem Verstand mag der dreifaltige Gott des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses ein Rätsel sein; aber das Geheimnisvolle und Grausame eines Sultans hat er viel weniger als der einsame Gott von Omar und Mohammed.“ (Orth 253) Das Herz der Menschen finde gewiss mehr Befriedigung in den Vergleichen und Symbolen, die den Glauben an die Dreifaltigkeit umgeben: an das Bild eines Konsiliums, wo die Barmherzigkeit ebenso das Wort ergreift wie die Gerechtig-

keit; an der Vorstellung von Freiheit und lebendiger Vielfalt, die auch das Leben des Menschen reicher machen als Einsamkeit und Einerlei. Die rätselhafte Dreifaltigkeit stürze den Verstand zwar in Verwirrung, bringe dem Herzen jedoch vollkommene Ruhe – anders als bei den grausamen Kindern des einsamen Gottes, die mit dem Krummsäbel in der Hand die Welt verwüstet hätten.

Einen letzten Punkt will ich ansprechen: die Frage des gefährdeten Seelenheils (Orth 254-257). Das Gerede, alles werde schon irgendwie gut werden, sei wenig hilfreich. Die christliche Ethik habe von jeher den Menschen gemahnt – nicht dass er seine Seele verliert, sondern dass er achtgeben muss, um sie nicht zu verlieren. Im gesamten Christentum gehe es um den Menschen am Scheideweg, um den Augenblick der Entscheidung. Darum sei in der orthodoxen Theologie so viel von der Hölle die Rede – anders als in der liberalen. Das Leben, so sage der Glaube, ende mit dem Versprechen (oder der Drohung) „Fortsetzung folgt". Alles kommt im christlichen Glauben auf den freien Willen an. Dieser aber sei der Haupteinwand gegen das überbordende moderne Gerede all jener, die das Verbrechen als Krankheit behandeln, aus dem Gefängnis eine Art Hospital machen und das Böse auf wissenschaftlichem Weg heilen wollen. „Das Ganze verdankt sich einem Trugschluss, denn das Böse ist eine Sache der aktiven Entscheidung, die Krankheit jedoch nicht" (Orth 256).

Chestertons Fazit in zwei Anmerkungen: Die Feinde des christlichen Glaubens setzten jede Waffe gegen ihn ein, selbst das Schwert, das die eigenen Finger abschlägt. „Menschen, die die Kirche zunächst im Namen von Freiheit und Menschlichkeit bekämpfen, schleudern am Ende Freiheit und Menschlichkeit von sich, um die Kirche zu bekämpfen" (Orth 260). Und: „Der Glaube ist die Mutter aller irdischen Tatkraft, seine Widersacher sind die Väter aller irdischen Konfusion. Das Heilige konnten seine Verächter nicht zugrunde richten;

zugrunde gerichtet haben sie das Profane, und vielleicht tröstet sie das ja“ (Orth 262).

Schluss: Fides et ratio

Bei meinem Studium der Schriften Chestertons und beim Schreiben dieses Textes hatte ich die Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II. aus dem Jahr 1998 gegenwärtig und habe mir selbst durch das wiederholte Lesen bestätigt, dass Chesterton wirklich ein Verteidiger des wahren Glaubens ist, ein Bekenner und Prophet, der uns viel zu sagen hat. Ich will nur einige Punkte der Enzyklika erwähnen, die viel mit Chestertons Eintreten für die Wahrheit des Glaubens und mit seiner Argumentation zu tun haben.

Im Vorspruch betont der Papst, dass Glaube und Vernunft die beiden Flügel sind, „mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.“ – Das zu zeigen, ist auch ein Grundanliegen Chestertons.

Schon im P. 5 der Enzyklika werden Fehlformen genannt, die heutige Denkpositionen bestimmen: Agnostizismus und Relativismus; indifferenter Pluralismus mit der Annahme, alle Denkformen seien gleichwertig. Also bestehe ein Misstrauen gegenüber der Wahrheit. Diese Irrlehren hat Chesterton schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts abgewiesen, ebenso den Modernismus, auf den der Papst in P. 54 eingeht und ihn in Zusammenhang mit Evolutionismus, Existentialismus und Historizismus bringt wie mit dem atheistischen Materialismus. Im P. 82 geht es um Relativismus, Materialismus und Pantheismus (s. auch P. 86 ff.).

Wer *Fides et ratio* studiert, muss erkennen, dass die Irrtümer, die Chesterton gesehen und bekämpft hat, auch heute wirksam sind und unseren Einsatz für die Glaubenswahrheit notwendig machen.

Ich will schlaglichtartig noch einige Punkte der Enzyklika zi-

tieren, denen Chesterton uneingeschränkt zustimmen würde: „dass zwischen der Vernunft- und der Glaubenserkenntnis eine tiefe, untrennbare Einheit besteht“ (P. 16). – „Der Mensch gelangt durch die Vernunft zur Wahrheit“ (P. 19). – „Der Glaube verlangt, dass sein Gegenstand mit Hilfe der Vernunft verstanden wird; die Vernunft gibt auf dem Höhepunkt ihrer Suche das, was der Glaube vorlegt, als notwendig zu“ (P. 42). – „Wie die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, so setzt der Glaube die Vernunft voraus und vollendet sie.“ (P. 43)
Der Papst orientiert sich in dieser Enzyklika grundlegend an Thomas von Aquin; so auch Chesterton in seinen Schriften, der dem großen Lehrer, wie er oft betont, viel verdankt.

Abkürzungen im Text:

Aut: Autobiographie

GK: Gisbert Kranz

Orth: Orthodoxie

ThvA: Thomas von Aquin

UM: Der unsterbliche Mensch Gilbert Keith Chesterton – Ausgewählte Werke

Werke:

Autobiographie, nova & vetera, Bonn 2002 (1936).
Der Mann, der Donnerstag war, Roman, Wagenbachs TaBu 455, Berlin 2002 (1908).
Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin, Herder-Bücherei Bd. 75, Freiburg 1960 (1933).
Der unsterbliche Mensch, nova & vetera, Bonn 2011 (1925).
Die besten Pater-Brown-Geschichten, Reclam TaBu 21698, Stuttgart 2009 (ab 1910).
Ketzer. Ein Plädoyer gegen die Gleichgültigkeit, insel tabu 4105, Berlin 2012 (1907).
Kugel und Kreuz, Roman, nova & vetera, Bonn 2007 (1909).

Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen, Fe-Medienverlag, Kisslegg 2011 (1908).
Thomas von Aquin / Franz von Assisi, nova & vetera 2003 (1933 / 1923). Ausgewählte Sekundärliteratur
Kranz, Gisbert: Gilbert Keith Chesterton. Prophet mit spitzer Feder, Sankt Ulrich, Augsburg 2005.
Kuhn-Werner, Stefanie: Nachwort, in: Die besten Pater-Brown-Geschichten, 288-312.
Marx, Reinhard: Warum G.K. Chesterton uns gut tut, in: Der unsterbliche Mensch, 3 f.
Mosebach, Martin: Gilbert Keith Chesterton, F.D., in: Orthodoxie, 7-21.
Pearce, Joseph: Essays zu Thomas von Aquin (7-10) und Franz von Assisi (189-194), in: Thomas von Aquin / Franz von Assisi.
Schenkel Elmar: Vorwort, in: Autobiographie.
Welz, Stefan: Nachwort, in: Kugel und Kreuz, 239-252.
Yancey, Philip: Nachwort, in: Orthodoxie, 299-304.
Johannes Paul II.: Enzyklika *Fides et ratio* (über das Verhältnis von Glaube und Vernunft), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, 14. Sept. 1998.

„Die unverrechenbare Würde des Menschen

Gianna Beretta Molla[1]: Mein Leben für mein Kind“

Christian Schulz

„Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13).
Dieses Wort Jesu aus seinen im Johannesevangelium überlieferten Abschiedsreden fasst wie kaum ein anderes kurz und prägnant Motiv und Ziel der Sendung des Gottessohnes zusammen. War seine Lebenshingabe bisher bereits in der bedingungslosen Hinwendung zu den Menschen, zumal zu den von Sünde und Leid Niedergedrückten, sichtbar geworden, so wird sie schließlich gipfeln in seiner vollkommenen Lebens- und Liebeshingabe am Kreuz. Die sich hierin verwirklichende Öffnung des Erlöserherzens ist freilich von universaler Bedeutung: in seinem Tod liegt der Schlüssel zum Leben des Himmels für die gefallene und ansonsten verlorene Menschheit insgesamt.
Ohne Zweifel ist die Wertschätzung von Hingabe, die sogar das eigene Lebensopfer für den anderen darzubringen bereit ist, auch im außerchristlichen Bereich anzutreffen. Es gibt offensichtlich zumindest eine allen Menschen ins Herz gelegte Ahnung von Liebe, die gewissermaßen von aller Selbst-

gebundenheit befreit das Leben bzw. das Überleben des Anderen mehr will als das eigene.
Das Thema der Freundschaft – besonders in der Antike von Griechen und Römern viel bedacht – veranlasst so z.B. Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik zu folgender Feststellung, die gleichzeitig durchaus auch als ethischer Anspruch zu verstehen ist: „Von einem edlen Mann gilt, dass er für seine Freunde alles tut … und, wenn es sein muss, auch sein Leben für sie hingibt“ (Eth. Nic. IX 8).
Lassen Sie mich vor diesem Hintergrund unsere Themenstellung „Die unverrechenbare Würde des Menschen – Gianna Beretta Molla: Mein Leben für mein Kind“ in eine neue Formulierung übertragen: „Es gibt keine größere Mutterliebe, als wenn eine Mutter ihr Leben für ihr Kind hingibt!“
Unsere Betrachtungen werden vor allem auch zeigen, wie sehr dieses von Gianna B. Molla letztlich eingelöste Wort aufgrund ihres christlichen Glaubens von übernatürlichem Geist durchdrungen ist, der in seinem Motivationsgrund wie in seiner Wirksamkeit jedes allein innerweltlich verstandene Liebesvermögen unvergleichlich übersteigt.
Ich darf Sie nun mitnehmen auf einen Weg, der vom vermeintlich – dieses Wort ist mit Bedacht gewählt und sei mit noch mehr Bedacht betont – vermeintlich trockenen Gesetz hin zur lebendigen Frische eines liebenden Herzens führt. Wir werden – so hoffe ich – schließlich erkannt haben, wie beides in der Person Gianna B. Molla Konkretisierung und Realisierung erfährt: „Die Wahrheit in Liebe tun!“

1. Die Ausgangssituation aus medizinischer Sicht

Gianna Beretta Molla, eine italienische Ärztin, ist bereits dreifache Mutter, als sich im August 1961 bei der bald 39jährigen neuerlich Nachwuchs ankündigt. Waren die vorausgegangenen Schwangerschaften bereits teilweise von verschiedenen

gesundheitlichen Beschwerden – starke Übelkeiten, Erbrechen, Magenkrämpfe, Fieber – begleitet, und bestand im achten Monat ihrer dritten Schwangerschaft sogar die Gefahr einer Fehlgeburt, die indes überwunden werden konnte, so entdeckten die Ärzte bei ihr nun in Erwartung des vierten Kindes im zweiten Schwangerschaftsmonat eine große Gebärmuttergeschwulst. Der schnell raumgreifende Tumor würde das Wachstum des Kindes gefährden und zugleich überhaupt die Bedrohung einer Fehlgeburt mit sich bringen. Da zudem die Art der Geschwulst, zystisch oder solide, gut oder bösartig, mit den damals zur Verfügung stehenden Diagnoseverfahren ohne operativen Eingriff nicht eindeutig feststellbar war, musste ebenso von einer das Leben der Mutter selbst bedrohenden Tumorerkrankung ausgegangen werden.
Nach Diagnosestellung ergaben sich aus rein medizinischer Sicht nach den damals zur Verfügung stehenden Möglichkeiten nun drei Therapieansätze:
1) Man könnte den Tumor unter Bewahrung der Gebärmutter entfernen. Zugleich würde die Schwangerschaft durch Abtötung der Leibesfrucht beendet. Dann könnte Gianna auch zukünftig noch Kinder bekommen, gleichzeitig aber würde die große Gefahr abgewendet, die durch Fortdauer der Schwangerschaft nach der Operation drohte.
2) Die Entnahme der Gebärmutter mitsamt dem Tumor. Dann könnte die Mutter mit Sicherheit gerettet werden, das Kind allerdings würde durch die Entnahme der Gebärmutter sterben, und Gianna könnte in Zukunft keine Kinder mehr bekommen.
3) Die dritte Möglichkeit bestand darin, nur den Tumor herauszunehmen. Die Ärzte machten der Mutter allerdings unmissverständlich klar, dass sie hiervon aufgrund damit verbundener großer Risiken entschieden abrieten. Die frische Operationsnarbe an der Gebärmutter könnte während der Belastungen einer Schwangerschaft leicht aufplatzen, was zum

sicheren Tod von Mutter und Kind führen würde.
Wir wollen nun nach dieser kurzen Situationsbeschreibung für eine Weile wieder heraustreten aus dem konkreten Leben und Erleben der Gianna Beretta Molla, um in aller Nüchternheit und mit gebotenem Abstand danach zu fragen, welche Prinzipien und schließlich welche Weisungen zum rechten Handeln die kirchliche Morallehre für einen solchen Fall damals wie heute zugrunde legt und bereithält.

2. Moraltheologische Grundsätze und ethisch vertretbare Lösungen

„Die unverrechenbare Würde des Menschen" – so lautet der erste Teil des themengebenden Titels unseres jetzigen Vortrags. Und damit ist im Grunde gewissermaßen schon vorweg ein Urteil zum Ausdruck gebracht, das eines ganz klar markiert: Im Bereich des menschlichen Lebensrechts kann es aus christlicher Sicht keine wie auch immer geartete Form der Güterabwägung, also die Verrechnung eines Menschenlebens gegen ein anderes geben. Insofern gilt gerade auch in einer Konfliktsituation, dass es grundsätzlich nicht legitim ist, für das Überleben eines Menschen und zugleich gegen das mögliche Überleben eines anderen Menschen zu votieren oder gar zu agieren. Worauf gründet dieses Prinzip?
Der Begriff der Würde des Menschen ist bereits gefallen. Die historischen Wurzeln der Bezeichnung „Menschenwürde" liegen in der griechischen Philosophie, der christlichen Glaubenslehre, der Philosophie der Aufklärung und in den Lehren über das Naturrecht. „Menschenwürde" ist eher ein säkularer Begriff, primär jedenfalls kein theologischer, er gehört z.B. nicht in den biblischen Sprachschatz. Doch lassen sich theologische Grundlagen ausmachen. Würde als (lat.) „dignitas" besagt Tüchtigkeit, Verdienst, Pracht, Glanz, Ehrenhaftigkeit, Ansehen, Bedeutung, Rang, Wert, Geltung, auch Hoheit und

Erhabenheit. Gerade im Sinne der letztgenannten Wörter bedeutet Menschenwürde in theologischer Perspektive das Heils- und Hoheitszeichen Gottes im Menschen, genauer noch, die Anwesenheit Gottes im Menschen. Denn er ist als Statthalter Gottes auf Erden dazu berufen, die Liebe Gottes den Menschen zu bekunden. Die Verwirklichung des Hauptgebotes der Selbstliebe, Nächsten- und Gottesliebe ist nämlich die Aufgabe des Menschen auf Erden. Hier liegt zutiefst seine Würde begründet.

Menschenwürde und Grundlagen der Menschenwürde ist nicht dasselbe. Zu den Grundlagen oder auch Wurzeln zählen ganz ohne Zweifel die Gottebenbildlichkeit und die Gotteskindschaft. Das Neue Testament offenbart uns ebenfalls eine Fülle theologischer Grundlagen für die Menschenwürde, zusammengefasst als die ewige Bestimmung eines jeden Menschen. Wir müssen aber auch die Natur des Menschen als Schöpfungswirklichkeit beachten, um dessen Rang und Hoheit ermessen zu können. Es sind nicht nur die Kräftefelder der Verstandeseinsicht und des Willensentschlusses, die seit alters her als Wesenskonstitutive des Menschen erkannt worden sind, sondern insbesondere und vor allem die emotionale Herzensmitte, in welcher die Urfähigkeiten Hoffen, Lieben und Glauben ihren einigenden Zusammenhalt haben. Nicht allein der Mensch in der Welt mit seinen zahlreichen Widersprüchen, sondern der Mensch vor Gott und mit Gott rückt in das Zentrum der Aufmerksamkeit und bildet das eigentliche Ziel anthropologischer Bemühungen, wenn wir das mit Menschenwürde Gemeinte auch theologisch angemessen ausdrücken wollen. Augustinus war es vor allem, der diese eigentliche Mitte des Menschen erschlossen und immer wieder das Bibelwort zitiert hat: „Eingegossen ist der Geist Gottes in unsere Herzen."

Die vierfache Wurzel der Menschenwürde ist also theologisch gesprochen die Gottebenbildlichkeit, die Gotteskindschaft, die

ewige Bestimmung eines jeden Menschen sowie die Natur des Menschen als Schöpfungswirklichkeit.
Als grundlegend und nicht hintergehbar hat für die katholische Morallehre nun zu gelten, was für den öffentlichen Diskurs besonders mit jenen, die nicht auf dem Boden der jüdisch-christlichen Tradition stehen, wie folgt, zu formulieren ist:
Angehörige der menschlichen Spezies sind Menschen und, da Menschen Personen sind, sind Angehörige der menschlichen Spezies allein deshalb auch schon Personen, auch wenn sie noch nicht oder nicht mehr fähig sind, ihr Personsein zu manifestieren. Wir können das Personsein des Menschen nicht von der Tatsache trennen, dass er ein Angehöriger der menschlichen Spezies ist. Nur so lässt sich begründen, dass jede menschliche Person Würde aufgrund dessen besitzt, was sie ist, und nicht aufgrund bestimmter Eigenschaften, entwickelter Fähigkeiten (etwa die Fähigkeit, bewusste Interessen haben zu können), ja überhaupt seines Entwicklungs- oder „Zerfall"-Stadiums.
Insofern ist jedes menschliche Individuum als Person Träger der Menschenwürde, die ihrerseits die Reihe der Grundrechte konstituiert. Menschenwürde ist die summarische Begründung für den einzigartigen Rang, der dem Menschen als solchem zukommt. Niemand kann sie je verlieren, keine Instanz kann sie dem Menschen je verleihen oder ihm wieder nehmen. Auch durch „unwürdiges Verhalten" kann sie niemals verloren gehen. Die Menschenwürde ist Wurzelgrund und Voraussetzung für die Menschenrechte. Und das Recht auf Leben ist das elementarste wichtigste Persönlichkeitsrecht. Es nimmt unter allen Rechtsgütern und subjektiven Rechten eine Sonderstellung ein, denn es ist die unabdingbare Voraussetzung für das Innehabenkönnen eines jeden anderen Rechtes und aller Grundrechte. Das Recht auf Leben ist das einzige Grundrecht, das nicht vorübergehend verkürzt oder eingeschränkt werden kann, um es dann wieder in Gebrauch neh-

men zu können. Denn die Unterdrückung des Lebens ist der Tod. Sich vor diesem Hintergrund willentlich und aktiv gegen das Lebensrecht eines Menschen zu stellen, bedeutet den ungeheuerlichsten und schwerwiegendsten Verstoß gegen die Würde dieses Menschen.

Kehren wir nun zur medizinischen Ausgangslage des Lebensbeispiels von Gianna Beretta Molla zurück und erinnern wir uns kurz an die getroffene Diagnose:

Für die Beurteilung eines weiteren Vorgehens war also zunächst eine aus medizinischer Sicht verlässliche Verlaufsprognose notwendig.

Grundsätzlich ergab sich folgende Perspektive:

Erfolgte gar kein Eingriff, so wäre vor allem durch das progressive Wachstum des Gebärmuttertumors mit Sicherheit eine schwerwiegende Schädigung bis hin zu einer für die Leibesfrucht todbringenden Fehlgeburt zu erwarten gewesen. Was die Gefährdungslage für die Mutter in diesem Falle anbelangt, ist vor allem mit zu berücksichtigen, dass zur damaligen Zeit nicht jene Diagnosemethoden zur Verfügung standen, auf die wir heute selbstverständlich zurückgreifen können. Somit war zudem von vornherein auch damit zu rechnen, dass es sich bei der Geschwulst auch um eine bösartige Krebserkrankung handeln könnte. Jedenfalls hätte ein tatenloses Zuwarten höchstwahrscheinlich den sicheren Tod des Kindes bedeutet, wahrscheinlich aber auch eine gravierende Schädigung oder gar Gefährdung des Lebens der Mutter. Bloßes Zuwarten jedoch verstößt offensichtlich gegen das Gebot, zu rettendes Leben nach Möglichkeit zu retten, auch wenn dies wiederum mit zu erwartenden, aber nicht unbedingt gewiss eintretenden Risiken für beider Leben verbunden ist.

Wenn aber eine Therapie tatsächlich indiziert ist – und davon gehen wir aus –, so verbietet sich von den weiter oben bereits genannten drei Möglichkeiten allerdings von vornherein eine:

1) Man könnte den Tumor unter Bewahrung der Gebärmutter

entfernen. Zugleich würde die Schwangerschaft durch Abtötung der Leibesfrucht beendet. Dann könnte Gianna auch zukünftig noch Kinder bekommen, gleichzeitig aber würde die große Gefahr abgewendet, die durch Fortdauer der Schwangerschaft nach der Operation drohte. Intentional haben wir es in diesem Fall mit einem unter keinen Umständen zulässigen, unmittelbaren Angriff auf das Leben des Kindes zu tun, um das Leben der Mutter vor zu erwartender, wenn auch nicht sicherer, Gefährdung zu bewahren und gleichzeitig ihre Gebärfähigkeit zu erhalten. Das Lebensrecht des Kindes, dessen Leben wie auch jenes der Mutter bei anderer Therapiewahl prinzipiell durchaus zu retten wäre, wird diesen Interessen völlig untergeordnet.

Der soeben verworfene Eingriff basiert letztlich auf einer Theorie der Güterabwägung:

Das Leben der Mutter stehe höher als das eines noch nicht geborenen Kindes; dagegen ist nicht nur einzuwenden, dass zwei Güter miteinander verglichen werden, von denen man eines (das Leben des Kindes in seiner künftigen Entwicklung) nicht kennt, sondern vielmehr noch, dass sich verhängnisvolle Folgen ergeben, wenn man anfängt, irgendwelches menschliche Leben als wenig wertvoll oder gar wertlos einzustufen; grundsätzlich ist zu betonen, dass das Lebensrecht eines Menschen (auch vor seiner Geburt) einzig in der ihm eigenen Würde begründet liegt. Somit ist weder das Leben der Mutter noch das des Kindes als wertvoller zu bezeichnen; vielmehr ist alles zur Rettung beider aufzubieten und verdienen alle Mühen, die in diese Richtung gehen, hohe Anerkennung.

2) Die Entnahme der Gebärmutter mitsamt dem Tumor. Dann könnte die Mutter mit Sicherheit gerettet werden, das Kind allerdings würde durch die Entnahme der Gebärmutter sterben, und Gianna könnte in Zukunft keine Kinder mehr bekommen.

Dieser Eingriff entspricht dem Prinzip „Handlung mit Dop-

pelter Wirkung“. Sittlich erlaubt sind therapeutische Eingriffe, die unter Umständen oder mit Sicherheit den Tod des Kindes zur Folge haben, sofern der therapeutische Eingriff sich nicht direkt gegen das Leben des Kindes richtet, sondern die Behebung einer pathologischen, für die Mutter lebensgefährlichen Situation zum Gegenstand hat. Das Prinzip besagt nun, dass, falls eine Handlung neben der guten auch eine üble Wirkung besitzt, die Bewirkung der üblen Folge dann moralisch zulässig ist, wenn folgende vier Bedingungen erfüllt sind: Erstens muss die Handlung selbst von ihrem Objekt her gut oder indifferent sein; zweitens muss die gute Wirkung unmittelbar der Handlung entspringen beziehungsweise die üble Wirkung darf nicht das Mittel sein, um die gute Wirkung zu erzielen (oder die gute Wirkung darf nicht aus der schlechten folgen); drittens bedarf es eines angemessenen, schwerwiegenden Grundes, um die üble Wirkung zu verursachen; viertens muss die Absicht des Handelnden gut sein. Falls diese vier Bedingungen zutreffen, kann man sagen, die üble Wirkung sei nicht gewollt beziehungsweise nur „indirekt“ gewollt, dass heißt sie sei dann eine unbeabsichtigte Nebenfolge, für die man keine Schuld trägt.

Auf unseren konkreten Fall wäre hinsichtlich des zweiten Therapievorschlags das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung anwendbar, da durchaus von einer lebensbedrohlichen Erkrankung der Mutter auszugehen war und die Hysterectomie nur mit der unbeabsichtigten Nebenfolge des Kindstodes verbunden gewesen wäre. Eine Entnahme der Gebärmutter mitsamt dem Tumor wäre zur damaligen Zeit ohnehin bei gleicher Diagnosestellung (also bei Verdacht auf Gebärmutterkrebs bzw. bei einem Tumor unsicheren Typs) – auch wenn keine Schwangerschaft vorgelegen hätte – die Therapie der Wahl gewesen, um Gefahr für Leib und Leben der Mutter abzuwenden.

Schließlich noch zum dritten Therapievorschlag: Nämlich, nur den Tumor herauszunehmen. Die Ärzte machten der Mutter allerdings unmissverständlich klar, dass sie hiervon aufgrund damit verbundener großer Risiken entschieden abrieten. Die Operation selbst könnte zu einem vorzeitigen Abgang der Leibesfrucht führen und die frische Operationsnarbe an der Gebärmutter könnte während der Belastungen einer Schwangerschaft leicht aufplatzen, was zum sicheren Tod von Mutter und Kind führen würde.
Wie bereits angedeutet fraglos eine Behandlung mit unwägbaren Risiken und mit nicht voraussehbar sicherem Erfolg, aber doch allein geeignet, die beiden prinzipiell rettbaren Leben intentionaliter und nach Möglichkeit auch effektiv zu retten.
So lautet also aufgrund klarer sittlicher Prinzipien und in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre das Urteil über die zur Disposition stehenden Eingriffsmöglichkeiten nun wie folgt:
Ein Eingriff, der mit einer Abtreibung des ungeborenen Kindes verbunden ist, ist absolut zu verwerfen.
Die Entfernung der tumorbefallenen Gebärmutter mit Todesfolge für das Kind ist dem Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung entsprechend in diesem konkreten Fall sittlich erlaubt.
Die bloße Entfernung des Tumors bei gleichzeitiger Bewahrung der Schwangerschaft – unter Inkaufnahme der damit verbundenen Risiken für das Leben von Mutter und/oder Kind – ist sittlich erlaubt.
Wie aber wird sich Gianna B. Molla entscheiden – kehren wir nun wieder an das Krankenbett der hoffenden Mutter zurück.

3. Gianna B. Mollas Entscheidung

Gianna folgte schließlich der dritten von ihrem behandelnden Arzt vorgeschlagenen Option. Als Ärztin war ihr vollkommen

klar, welchen Risiken sie sich selbst dabei aussetzte. Sie ließ die Geschwulst operativ entfernen und bestand zugleich darauf, äußerst bedacht darauf zu sein, die Leibesfrucht vor Schädigung oder gar vorzeitigem Abgang unbedingt zu bewahren. Schon jetzt war sie bereit, ihr Leben für das des Kindes zu opfern. Unmittelbar vor dem Eingriff sagte sie: „Was auch immer mit mir geschehen mag, ich bin mit allem einverstanden, wenn nur das Kind lebt!“.

Die Myomektomie war schließlich erfolgreich und die Schwangerschaft konnte fortgesetzt werden. Obwohl einige Ärzte zuvor geraten hatten, die Schwangerschaft zu beenden, kam für Gianna eine Abtreibung zu keinem Zeitpunkt in Frage. Angesichts zweier moralisch akzeptabler Optionen entschied sie sich frei für jene, die unter höherem Risiko für ihr eigenes Leben vor allem das Überleben und Wohl des Kindes zum Ziel hatte. Selbstlos verzichtete sie auf die bei Gebärmutterkrebs oder bei einem Tumor unsicherer Art im Regelfall empfohlene und auch durchgeführte Hysterektomie.

Vor der Operation kannten die Ärzte manche wichtige Details bezüglich des entdeckten Tumors noch nicht: ob zystisch oder solide, ob die Gebärmutter oder die Eierstöcke befallen waren. In den frühen 60er Jahren war es um die diagnostischen Möglichkeiten völlig anders bestellt, als es für uns heute selbstverständlich ist. Ultraschall und andere moderne Technologien standen damals nicht zur Verfügung. Und so ist es durchaus als wahrhaft heroisch zu bezeichnen, wenn Gianna dennoch – ganz von sich selbst absehend – angesichts aller Unsicherheiten und schwierigen Umstände diese und keine andere Wahl traf. Papst Paul VI. konnte in diesem Sinne ganz zu Recht feststellen: „Gianna war eine Mutter, die, um ihr Kind zu retten, ihr eigenes Leben wohlbedacht und bewusst opferte.“

Gegen Ende der Schwangerschaft – die übrigens wie die drei Schwangerschaften zuvor auch von schweren Übelkeiten und

anderen Beschwernissen begleitet war – äußerte Gianna in einem Gespräch mit ihrem Mann: „Pietro, ich bitte dich: Wenn ihr zwischen mir und dem Kind entscheiden müsst, so entscheidet euch für das Kind. Nicht für mich. Ich bitte dich darum!“

Von ihren Freundinnen verabschiedete sie sich mit einer gewissen Vorahnung – obwohl sie während der ganzen Zeit stets inständig betete und hoffte, sie und das Kind mögen alles wohlbehalten überstehen. Sie sagte: „Ich gehe ins Krankenhaus, aber ich bin nicht sicher, ob ich wieder nach Hause heimkomme. Die Entbindung wird schwierig sein, wir werden vielleicht nur einen von uns beiden retten können. Ich will, dass mein Kind lebt!“

Man darf nicht glauben, der Entschluss, das Kind um den Preis ihres Lebens zu retten, sei Gianna leicht gefallen. Sie liebte ihre drei Kinder zärtlich, sie liebte ihren Mann aus ganzem Herzen, vor allem aber liebte sie das Leben. In ihren schönsten Jahren gehen zu müssen, einen Witwer und drei kleine Halbwaisen zurückzulassen – oder sogar vier mit dem Kind, das sie erwartete – war eine heroische Entscheidung.

Gianna hoffte stets, dass das Opfer ihres Lebens nicht von ihr verlangt werden würde, und doch bereitete sie sich zugleich bewusst auf das Äußerste vor.

Nachdem sich die Wehen verzögerten, es war Karsamstag, der 21.April 1962, nahmen die Ärzte einen Kaiserschnitt vor, der ohne Komplikationen verlief. Und ein gesundes Mädchen, später auf den Namen Gianna Emanuela getauft, mit dem stolzen Gewicht von 4,5 kg erblickte das Licht der Welt.

Giannas Zustand verschlechterte sich allerdings bereits wenige Stunden nach der Geburt. Steigendes Fieber, schneller und zugleich sehr schwacher Puls und Schwächeanfälle waren Symptome einer septischen Peritonitis, also einer bakteriellen Bauchfellentzündung, deren Ursache letztlich nicht zu eruieren war. Möglicherweise war die Gebärmutter schon wegen

der Verzögerung der Geburt durch das Ausbleiben der Wehen entzündet und diese Entzündung breitete sich zusehends aus. Oder aber es gab einen bakteriellen Eintrag durch die Kaiserschnittoperation selbst. Jedenfalls starb Gianna B. Molla trotz allen ärztlichen Bemühens schließlich 7 Tage später, am 28. April 1962. Wahrscheinlich wäre ihr Leben heutzutage bei frühzeitigem und aggressivem Einsatz kombinierter Antibiotikagaben zu retten gewesen – aber vor mehr als fünfzig Jahren waren die Therapiemöglichkeiten noch nicht so weit vorangeschritten.

Gianna war es vergönnt, daheim im Kreis ihrer Familie zu sterben. Auf eigenen Wunsch brachte man die Sterbende nach Hause.

Eine Krankenschwester, die sie in den letzten Tagen ihres Lebens begleitet und erlebt hat, wusste über diese besondere Patientin zu berichten: „Sie hat nie geklagt. Sie hat immer alles verstanden. Sie blieb ruhig, bewusst, schweigend, ins Gebet versunken und in einer gefassten Haltung. Von Zeit zu Zeit gaben wir ihr ein wenig Wasser zu trinken. Wenn wir das Fieber maßen, den Puls zählten oder Heilmittel zur Anwendung brachten, leistete sie keinen Widerstand, ließ aber durch ihren Blick verstehen, dass es unnötig war. Sie wusste jetzt, dass sie sterben würde. Gebet, Heiterkeit, Güte – so kann man sie charakterisieren. Sie blieb praktisch bis zuletzt bei Bewusstsein.“

Giannas Tod hat sich fraglos nicht als unmittelbare Folge aus ihrer bewussten Entscheidung für das Leben des Kindes ergeben. Letztlich verursachend für ihr Ableben war ja, wie gezeigt, eher eine hinzutretende Komplikation, die nicht unbedingt zu erwarten gewesen wäre bzw. hätte eintreten müssen. Und doch steht ihre Entscheidung für den Vorrang des Lebens ihres Kindes, die im Übrigen ebenso achtenswert und beeindruckend gewesen wäre, wenn sie selbst auch überlebt hätte, in einem inneren Zusammenhang mit ihrem dann tatsächlich eingetretenen Tod. Heiligmäßig war und ist indes vor allem

ihre grundsätzlich und vom Glauben getragene Entscheidung gewesen – ganz unabhängig vom letztlichen Ausgang der Dinge.

4. Gianna B. Mollas christliches Fundament

Giannas Entschluss war gewiss herausgefordert durch eine konkrete, schicksalhaft über sie hereinbrechende Situation. Dennoch erfolgte er nicht einfachhin spontan, oder sagen wir besser voraussetzungslos. So wollen wir noch ein wenig näher hinschauen auf das, was wir mit Recht als Wurzelgrund ihrer Entscheidung bezeichnen können.

Gianna Beretta wurde 1922 als Tochter frommer und gebildeter Eheleute geboren. 12 Geschwister hatte sie, von denen eine Schwester den Ordensstand erwählte und zwei Brüder Priester wurden. Allesamt erlernten einen akademischen Beruf. Reges Gebetsleben, Empfang der Sakramente, tägliche Mitfeier der hl. Messe religiöse Bildung, vor allem aber auch gelebtes Christsein im Alltag der Familie waren selbstverständlich. Als Jugendliche, gerade einmal 15 Jahre alt, hielt sie bei Exerzitien für sich fest: „Lieber will ich sterben, als eine Todsünde begehen“ und: „Ich will alles für Jesus tun“.

Während der Jahre am Gymnasium und an der Universität widmete sie sich mit Sorgfalt dem Studium, zugleich aber setzte sie sich aus ihrem gelebten Glauben heraus großherzig im Apostolat für die Jugendlichen der Katholischen Aktion und in der tätigen Liebe für Alte und Bedürftige der „Vereinigung des hl. Vinzenz“ ein. Nachdem sie 1949 in innerer Medizin und Chirurgie doktoriert hatte, eröffnete sie 1950 eine Praxis und spezialisierte sich in Kinderheilkunde und bevorzugte als ihre Patienten Mütter, Kinder, alte Leute und Arme.

Ihren Arztberuf versteht und praktiziert sie als Sendung. Ihre große Freude am Leben und ihre Begeisterung für die Schöp-

fung drückt sie im Skisport und im alpinen Bergsteigen aus. Indem sie selbst betet und andere beten lässt, sucht sie Klarheit in ihrer Berufung, die sie auch als ein Geschenk Gottes auffasst. Sie wählt die Berufung zur Ehe mit ganzer Hingabe, indem sie sich bemüht, sich total zu verschenken, um eine wahrhaft christliche Ehe zu führen. Sie verlobt sich mit dem Ingenieur Pietro Molla und genießt diese Zeit der Verlobung als ein froher, lachender und strahlender Mensch, der dem Herrn dankbar ist und betet. 1955 folgt die Hochzeit – in den darauf folgenden Jahren werden dem glücklichen Paar drei Kinder geboren. In Einfachheit und Ausgeglichenheit versteht sie die Pflichten der Mutter, Gattin und Ärztin harmonisch zu verbinden und hat große Freude am Leben.
Im Wissen um diesen lebensgeschichtlichen Hintergrund erschließt sich umso mehr, woher Gianna B. Molla letztlich die Kraft für ihre große Opferbereitschaft zuwuchs. Sie liebte Gott und sie liebte das Leben, ihr konkretes Leben, das sie aus der Hand des Schöpfers empfangen hatte – und gerade diese Liebe zum Leben, zum Leben des Kindes, das sie in ihrem Schoße trug, ließ sie vom eigenen Leben absehen. Dies vermochte sie nur, da sie sich in der Liebe des Erlösers selbst geborgen wusste und so voll und ganz auf die göttliche Vorsehung vertraute. Und als Schule dieser Liebe hat sie von Anfang an ihr Elternhaus und ihre Familie erlebt und mitgetragen.

5. Schlußfolgerungen – Gegenwartsbezug

Wir leben heute leider in einer Zeit, in der Entscheidungen auf Leben und Tod gegen das ungeborene Kind mit immer größerer Leichtigkeit getroffen werden. Schwangerschaften werden vielfach aus Gründen abgebrochen, die im Vergleich zur Gefährdung des Lebens der Mutter, wie es ja bei Gianna B. Molla der Fall gewesen ist, objektiv als geradezu banal be-

zeichnet werden müssen (wobei ich an dieser Stelle ausdrücklich die individuell subjektive Erfahrung anderer Konfliktsituationen nicht bewerten möchte, das mag sich vielfach auch einem Urteil von außen entziehen). Giannas Beispiel jedenfalls, also der von ihr bewusst gewählte Weg, lieber das eigene Leben opfern zu wollen, als das ungeborene Kind dem Tod preiszugeben, lässt umso deutlicher den Skandal einer weit verbreiteten, legalisierten und viel zu oft auch stillschweigend hingenommenen Abtreibungsmentalität unserer Tage erkennen. Giannas Beispiel aber vermag wohl vor allem mehr als tausend Worte oder Argumente, mehr als das bloß sachliche Verweisen auf die Würde und das Lebensrecht auch des ungeborenen Lebens, mehr als das bloße Beharren auf einer Verbotsnorm – so erforderlich und berechtigt dies alles auch im Diskurs sein mag. Giannas Beispiel eignet die Leucht- und Anziehungskraft wahrer Liebe, die – davon bin ich persönlich überzeugt – immer noch Menschen, auch heute noch, im Herzen anzusprechen vermag. Das Gesetz bzw. die sittlich richtige Entscheidung, ja sogar mehr als das, was vom Gesetz von ihr verlangt gewesen wäre, hat durch sie ein Gesicht bekommen, ein liebendes Antlitz. Die Norm verliert hier alle scheinbare Härte und Unerbittlichkeit, denn sie findet sogar Überhöhung in der noch vollkommeneren Bereitschaft zur Hingabe. Gianna entschied nicht aufgrund einer bloß moraltheologischen Kasuistik, sie entschied mit großmütigem Herzen und aus echtem Gottvertrauen heraus, sie wählte den Weg der Heiligkeit.

Papst Johannes Paul II. hat die bis heute in unserem Land wenig bekannte Frau und Mutter von vier Kindern, Ärztin und begeisterte Jugendführerin, Mitglied der Katholischen Aktion in Italien, am 24. April 1994, etwas mehr als dreißig Jahre nach ihrem Tod selig und am 16. Mai 2004 heilig[1] gesprochen. Wörtlich sagte er:

„Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben hin-

gibt für den anderen (Joh 15,13). Das geschieht in einzigartiger Weise, wenn eine Mutter ihr Leben für ihr Kind hingibt, wenn sie um den Preis des eigenen Daseins dem Menschenkind, das aus ihr geboren werden soll, das Leben schenkt. Wenn wir diese Frau als Vorbild christlicher Vollkommenheit hinstellen, wollen wir alle mutigen Mütter ehren, die sich ohne Vorbehalt der eigenen Familie widmen, die leiden, um ihre eigenen Kinder zur Welt zu bringen, und dann bereit sind, jede Mühe auf sich zu nehmen und jedes Opfer zu bringen, um ihnen das Beste weiterzugeben, was sie in sich tragen."

Anmerkung

[1] Biographische Literatur zu Gianna Beretta Molla:

Ferdinand Holböck, Die neuen Heiligen der katholischen Kirche. Bd. 4. Stein a. Rhein/CH 2000, 114-119;
Hildegard Brem OCist, In der Freude der Liebe. Gianna Beretta Molla, Maria Roggendorf 1998

Laura del Carmen Vicuña
Kleine Heldin und Heilige

Bernhard Maier SDB

Unter demselben Titel durfte ich 2004 eine kleine Biografie über diese junge Selige veröffentlichen. Papst Johannes Paul II. hat sie im 100. Todesjahr Don Boscos, am 3. September 1988, in Becchi bei Turin, dem Geburtsort Johannes Boscos, selig gesprochen; ein südamerikanisches Mädchen, das am 22. Jänner 1904 in Junin de los Andes, in der Provinz Neuquen in Argentinien, noch nicht ganz 13jährig, verstarb. Drei Jahre verbrachte sie in einem Kolleg der Don Bosco Schwestern in Junin, musste dann aber krankheitsbedingt diese familiäre Heimstätte verlassen. Ihre Mutter war alleinstehend, mit ihren beiden Töchtern Laura und Julia Amanda. Die Vergangenheit des Vaters beider Kinder lässt viele Fragen offen. In ihrer Not verdingte sich Mercedes Pino beim Großgrundbesitzer Manuel Mora, während ihre Töchter im etwa 20 km entfernten Kolleg der Don Bosco Schwestern untergebracht waren. In der 2004 herausgegebenen Biografie wurde versucht,

die diffizilen Forschungsergebnisse des Salesianermissionars P. Ciro Brugna, den ich 1995 in Patagonien kennenlernte und der mir sein neuestes Buch über Laura Vicuña geschenkt hat, zu vermitteln. Durch Zufall also lernte ich diese kleine Heldin der Nächstenliebe kennen. Sie schien mir in ihrer großen inneren Not aufgrund der gestörten Familienverhältnisse eine wunderbare Patronin und Fürsprecherin in familiären Nöten zu sein, denen ich als Direktor des Don Bosco-Gymnasiums in Unterwaltersdorf, Österreich, vielfach und oft macht- und hilflos begegnet bin.

Von Gott war sie mystisch begnadet, fühlte im schulischen Alltag sehr intensiv seine Nähe, war eine hilfsbereite und vorbildliche Kameradin und eine geduldige Schwester ihrer manchmal etwas groben jüngeren Schwester Julia Amanda. Als sie im Religionsunterricht die irreguläre Situation der Ehe ihrer Eltern so richtig erkannte, war sie zutiefst niedergeschlagen. Da das Gebet für ihre Eltern, besonders für ihre Mutter, anscheinend nicht erhört wurde, kam sie nach dem Hören der Evangelienstelle vom Guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe hingibt, auf die Idee, Gott das eigene Leben für ihre Mutter, die in den Fängen eines unmenschlichen Großgrundbesitzers litt, hinzugeben. Aber nicht nur für die Mutter, für beide Eltern, wie mehrfach bezeugt wurde.

Nach langem Zögern gab der Beichtvater seine Zustimmung. Kurze Zeit später erkrankte sie und verstarb nach einem Jahr des Leidens an einer nicht genau bekannten Erkrankung. Vor ihrem Tod gestand sie der Mutter ihr Opfer, die sodann den Tyrannen verließ und nach dem Tod Lauras nach Chile flüchtete.

Über den jungen, vorbildlichen Salesianerkleriker Félix Ortiz de Valois, der noch nicht Priester war, und den sie und die Jugendlichen des Buben- und Mädchenkollegs der Salesianer und der Don-Bosco-Schwestern in Junin de los Andes als Erzieher sehr verehrten, wurde in einem langen Gedicht, das er

nach ihrem Tod verfasste, und in einer Biografie, die er zäh und ausdauernd anregte, die Erinnerung an diese kleine Heldin der Nächstenliebe und der Liebe zu ihren Eltern und ihrer Familie wachgehalten.
Lange hat es in unserer Kirchengeschichte gedauert, bis die Möglichkeit der Erreichung eines heroischen Tugendgrades eines Kindes und Jugendlichen für eine offizielle Selig- und Heiligsprechung anerkannt wurde; und zwar für Minderjährige, die nicht das Martyrium erlitten.
Der erste heiliggesprochene Bekenner war der hl. Dominikus Savio, ein Schüler des Turiner Jugendapostels Don Bosco; er wurde 1954 als jüngster Heiliger der Kirchengeschichte, ohne Märtyrer gewesen zu sein, zur Ehre der Altäre erhoben. Von 1842 – 1857 lebte er in der Nähe Turins, fast drei Jahre davon ging er im Oratorium Don Boscos in Turin zur Schule.
Der Priester und Ordensgründer Johannes Bosco, der selbst ein charismatischer Heiliger war, dies aber in einer neuen, apostolisch-aktiven Form mit „aufgekrempelten Hemdsärmeln“, wie er selbst zu sagen pflegte, lebte, hat versucht, jungen Menschen das Heiligkeitsideal schmackhaft zu machen. Er bestand darauf, dass dies leicht sei und nichts an dem wegnimmt, was ein Jugendleben erstrebt: Sport, Musik, Freude, Freunde, Lust am Leben und Erleben; also: heilig zu werden durch Fröhlichkeit, Nächstenliebe, gute Pflichterfüllung und Gott im schlichten Gebet, Gottesdienstbesuch, Sakramentenempfang, Vermeiden der Sünde und im Gutes-Tun im Alltag zu suchen und ihm nahe zu sein. Don Bosco war ein Mystiker im gewöhnlichen, arbeitsreichen, jugendnahen, alltäglichen Leben. Die Früchte von Don Boscos Heiligkeitsideal sind vielfältig aufgegangen. Eine große Schar Heiliger, Seliger, Verehrungswürdiger und Diener/innen Gottes hat diese Spiritualität in seiner Ordensfamilie in den 127 Jahren seit seinem Tod hervorgebracht.
Eine Frucht dieser Heiligkeit ist Laura del Carmen Vicuña,

die von Don Bosco begeistert war und sich von dessen Biografie über Dominikus Savio inspirieren ließ.
Heute ist Laura Vicuña in Bahia Blanca, der Hauptstadt Patagoniens, in einer Kirche der Don Bosco Schwestern begraben. Jene Don Bosco Schwester, die auf Lauras Fürbitte am 24. Mai 1958 von einer schweren Krankheit unerwartet und plötzlich geheilt wurde, was als offizielles Wunder für die Seligsprechung anerkannt wurde, lebt heute noch in Santiago, der Hauptstadt Chiles, und hat mir vor der Verfassung meiner kleinen Biografie (in einem dann darin veröffentlichten Brief) ihre Begegnung mit der kleinen Heiligen beschrieben.
Es ist zu hoffen, dass einmal die offizielle Kanonisation, also Heiligsprechung, erfolgen wird. Wie in der katholischen Kirche dafür erforderlich, muss ein weiteres anerkanntes Wunder vorliegen.
Möge diese Selige der Hingabe an ihre Mutter, ihre Eltern, ihre Familie und ihre Mitwelt ein immer populäreres Vorbild, eine Patronin, eine Fürsprecherin werden für die zahllosen Kinder, Mütter und Väter in familiärer Not!
Selige Laura del Carmen Vicuña, bitte für diese deine Gemeinde in Not, zeige ihr Hilfen und Auswege, bestärke sie in ihrem oft schwierigen Alltag, vor allem aber erflehe ihr deinen tiefen Glauben, deine Liebe zu Gott, zu Christus und seiner heiligsten Mutter!

Predigten

Communio Sanctorum
Gemeinschaft der Heiligen

Bertram Meier

Stellen Sie sich vor, ein Bischof würde einen Hirtenbrief schreiben und ihn so beginnen: „An die Geheiligten in Jesus Christus, berufen als Heilige zu leben, die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, überall anrufen, bei ihnen und bei uns“ (vgl. 1 Kor 1,2). Was würden Sie dabei denken? Ist der Bischof jetzt schon ganz abgehoben? So kennen wir ihn eigentlich nicht. Oder sieht er sich in den Fußstapfen des hl. Paulus? Das schon eher!

Denn in der Tat hat Paulus sich nicht gescheut, die Mitglieder der ersten Christengemeinden als Heilige zu betiteln. Die Epheser schreibt er an als „Paulus, durch den Willen Gottes Apostel Jesu Christi, an die Heiligen in Ephesus, die an Jesus Christus glauben“ (Eph 1,1). Der unermüdliche Reisende in Sachen Christus weiß sehr wohl, dass die Adressaten seiner Briefe nicht unbedingt Heilige zum Vorzeigen waren. Ganz zu schweigen, ob sie einen Heiligsprechungsprozess nach unseren Maßstäben bestanden hätten. Die Urkirchenromantik kannte ja durchaus dramatische Züge. Die biblische Forschung weiß, dass in der oft idealisierten Urgemeinde nicht alles Gold war, was glänzte. Dafür sind die Verflochtenheit in

vorchristliche Lebensstile, die Versuchung durch heidnische Götzen, der Druck der römischen Besatzungsmacht, aber auch ganz menschliche Spannungen und Konflikte ebenso wie die Sündhaftigkeit und die mangelnde innere Stabilität der Christen verantwortlich. Trotzdem spricht Paulus von der Gemeinschaft der Heiligen: eine Formulierung, die seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts in die Endfassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses eingegangen ist.

„Ich glaube (an) die Gemeinschaft der Heiligen." Wenn wir uns zur Gemeinschaft der Heiligen bekennen, sind damit nicht so sehr die von der Kirche mit Brief und Siegel bestätigten Heiligen gemeint, sondern das ganze Volk Gottes, die einzelnen Kirchen und Gemeinschaften. Deshalb wäre es zwar ungewohnt, aber durchaus angebracht, wenn unser Herr Bischof einen Hirtenbrief an „die Geheiligten in Jesus Christus" adressierte, die „berufen sind, als Heilige zu leben". Mit Taufe und Firmung ist die Grundlage gelegt zur Heiligkeit. Jede Lebensform, die der Schöpfungsordnung Gottes entspricht, ist Berufung. In jeder Lebensform können wir heilig werden.

Der Glaube an die Gemeinschaft der Heiligen setzt übrigens einen ökumenischen Akzent, wird er doch in den Ostkirchen besonders betont. „Communio sanctorum" ist nicht nur Gemeinschaft der Heiligen, sondern auch Gemeinschaft am Heiligen, Teilhabe an heiligen Dingen, d.h. vor allem an der Eucharistie. Besteht nicht aller Grund zur Dankbarkeit, dass wir Katholiken hier in Augsburg, eingebunden in die globale Gemeinschaft der Heiligen, jeden Sonntag Gemeinschaft haben können am eucharistischen Leib, sei es hier im Dom oder in der Gemeinschaft der Heiligen vor Ort, der Pfarrgemeinde!

Der altkirchliche Schriftsteller Niketas von Remesiana (ca. 350-414) bindet diese Gedanken treffend zusammen: „Was ist die Kirche anderes als die Versammlung von Heiligen? Seit dem Anfang der Welt bilden die Kirche Patriarchen, Propheten, Märtyrer und alle anderen Gerechten, die gelebt haben

oder jetzt oder in Zukunft leben werden, da sie durch einen Glauben und eine Lebensführung geheiligt und durch einen Geist besiegelt und so zu einem Körper gemacht worden sind, als dessen Haupt Christus erklärt ist, wie die Schrift sagt. Außerdem sind die Engel und die himmlischen Kräfte und Mächte in dieser Kirche miteinander verbunden“ (zit. n. Theodor Schneider, Was wir glauben, Düsseldorf 1985, 400).
Diese theologischen Überlegungen gilt es nun, herunter zu brechen auf uns, versammelt um den Altar, um Gemeinschaft zu haben am Heiligen. Wenn wir den Leib Christi empfangen, werden wir selbst Christi Leib, Gemeinschaft der Heiligen. So sind Heilige keine Solisten, die ihre eigene Partitur abspielen. Heilige fügen sich in eine Gemeinschaft ein, auch wenn sie dort keine heile Welt vorfinden. Denn die Gemeinschaft der Heiligen, die heilige Kirche Gottes, ist nicht immer heil. Auch in ihr gibt es Verletzungen und Verwundungen, Starke und Schwache, Wortgewaltige und Schweigsame. So wird es gerade für den Leitungsdienst darauf ankommen, möglichst allen Gliedern in der Gemeinschaft mit Wertschätzung zu begegnen und ihnen einen Platz zuzuweisen.
Dietrich Bonhoeffer, ein kostbares Glied in der Gemeinschaft der Heiligen, die über den katholischen Tellerrand hinausreicht, schreibt: „Es kommt in einer christlichen Gemeinschaft alles darauf an, dass jeder Einzelne ein unentbehrliches Glied einer Kette wird. Nur wo auch das kleinste Glied fest eingreift, ist die Kette unzerreißbar. Eine Gemeinschaft, die es zulässt, dass ungenutzte Glieder da sind, wird an diesen zugrunde gehen. Es wird darum gut sein, wenn jeder Einzelne auch einen bestimmten Auftrag für die Gemeinschaft erhält, damit er in Stunden des Zweifels weiß, dass auch er nicht unnütz und unbrauchbar ist. Jede christliche Gemeinschaft muss wissen, dass nicht nur die Starken die Schwachen brauchen, sondern dass auch die Starken ohne die Schwachen nicht sein können. Die Ausschaltung der Schwachen ist der Tod der Ge-

meinschaft“ (Der Dienst, 1938). Die Gemeinschaft der Heiligen zeichnet sich dadurch aus, dass sie auch Platz hat für Schwache, für Gebrechliche ebenso wie für Glieder, deren Leben Brüche aufweist. Eine(r) trage des/der anderen Last! Dann erfüllt ihr Christi Gesetz (Gal 6,2).
Noch etwas macht Gemeinschaft der Heiligen aus. Auch die Heiligen kannten Krisen und Kämpfe. Sie waren vertraut mit den Schwierigkeiten und Versuchungen, die uns Menschen anhaften. Aber es ist ihnen gelungen, „den alten Menschen abzulegen und den neuen anzuziehen“ (Eph 4,22).
Mit unserem regelmäßigen Empfang der Sakramente wollen auch wir ein Zeichen setzen: „Auch ich will ein neuer Mensch sein. Ich möchte mich von Gott anziehen, von ihm formen lassen.“ Der hl. Bonaventura, der große Franziskanertheologe, hat das in ein anschauliches Bild gekleidet, wenn er die Formung des neuen Menschen mit dem Werk eines Bildhauers vergleicht: Der Bildhauer macht nicht etwas, sondern sein Werk ist „ablatio“, Entfernen des Uneigentlichen. Auf diese Weise, durch die „ablatio“ entsteht die „nobilis forma“, die edle Gestalt. So muss auch der heilige Mensch sich immer wieder reinigen lassen vom göttlichen Bildhauer, der ihn von jenen Schlacken befreit, die das Eigentliche seiner Persönlichkeit verdunkeln. Mensch, werde wesentlich!
Dies trifft auch zu für die Gemeinschaft der Heiligen, für die Kirche im Großen wie im Kleinen. Wahre Erneuerung ist ablatio, Wegnahme, damit congregatio, Gemeinschaft, wachsen kann. Es ist heute so viel die Rede von Reform. Was müssen wir tun, um die Kirche aufzufrischen, zu verjüngen? Die Reform der Kirche als rein organisatorische Frage zu verstehen, wäre verfehlt. Wir werden weder neu noch heilig, wenn wir noch mehr Betriebsamkeit entwickeln, wenn wir noch mehr Gremien schaffen, wenn wir noch mehr Veranstaltungen und Events auf die Beine stellen, wenn wir uns noch besser im Internet und in den Medien präsentieren, wenn wir noch

mehr Nabelschau machen. Wir werden heilig, Gemeinschaft der Heiligen, wenn wir gemeinsam zu einem Fenster werden, das den Blick frei gibt für die Weite und Fülle des Lebens, das die Freundschaft mit Jesus schenkt. Heilige stellen nicht sich selbst dar; sie versuchen, einen Aspekt des Evangeliums darzustellen, das Jesus Christus gelehrt und gelebt hat.
Katholiken feiern Allerheiligen als Fest der Gemeinschaft aller Heiligen. Dazu gehören auch wir. Persönlichkeiten, nicht Prinzipien verändern die Welt. Die Kirche verwandeln nicht Scheinheilige, sondern Heilige.

Maria – Mutter der Kirche

Joseph Grabmeier

In Christus, dem Herrn, und in Verehrung Mariens, der Mutter der Kirche, versammelte, geliebte Schwestern und Brüder!
Kirche, das ist ein Wort, das heute mehr denn je die Menschen bewegt und aufrührt. Bei dem einen leuchten die Augen, wenn er es in den Mund nimmt, weil er weiß was Kirche ist und bedeutet, bei andern tritt die Zornesröte in das Gesicht, weil sie enttäuscht, verbittert sind oder weil sie ein falsches Bild von ihr haben. Die hohen Austrittszahlen, die viele in ihrer Verblendung und Unwissenheit genüsslich und schadenfroh z.Z. in den Medien kolportieren, belegen das Letztere, – die Millionen, die trotz des stürmischen Gegenwindes entschieden, treu und beglückt auch in Zukunft zu ihr stehen, belegen das Erstere.
Ja, Kirche, was ist das? Eine Institution, eine Behörde, ein Aufsichtsamt, eine Verwaltungsstelle, ein verwirrender Paragraphendschungel? Nein,– oder doch? Natürlich kann eine so große Gemeinschaft wie die Kirche nicht auf Regeln und Statuten, auf Grundsätze und ein klares Selbstverständnis verzichten, aber – sie stehen im Hintergrund, sie sind der Rahmen, der das Bild der Kirche abrundet, umschließt und darüber hinaus hervorhebt. Oder haben wir vielleicht doch die

Bürokratie in der Kirche als solche zu sehr als starr und als nicht menschenfreundlich dargestellt und in den Vordergrund gerückt?
Das Bild der Kirche ist – ein Gesicht, ein einladendes, ermutigendes und froh machendes Gesicht, das Gesicht des Herrn, das Gesicht, das alles ausdrückt, was das Leben ausmacht, Annahme und Ablehnung, Hosanna und Crucifige, Leben und Tod, das aber zeigt: das Leben führt aus der Tiefe zum Licht, zur Herrlichkeit. – Unser aller Leben soll also in diesem Gesicht aufleuchten, weil wir zu ihm gehören, – und so sind wir Kirche. Und doch fehlt diesem Bild noch etwas, das, was Ausgangspunkt allen irdischen Lebens ist, das Bild der Mutter. Nein, es fehlt nicht. In diesem Gesicht des Herrn mit den Millionen und Abermillionen Gesichtern der Menschen, die ihm verbunden sind und in ihm sich spiegeln, leuchtet heller als alle anderen auch das Gesicht Mariens auf, der Mutter des Herrn und damit unser aller Mutter, der Mutter der Kirche.
Maria und Kirche sind also innerlich und zutiefst miteinander verbunden. Maria ist die Erste der Kirche, schon vor den Aposteln lebt und handelt sie schon im Geist ihres Sohnes. Das wird oft übersehen. Mit ihr, also mit Maria, der Mutter des Herrn, beginnt die Kirche und in ihr setzt sie sich fort. Aber wie versteht sich Maria, wie müssen wir darum die Kirche verstehen? Ein Erstes: Maria sieht sich einfach als die Beschenkte, und ein Zweites: Maria wird zur Verschenkenden.
Liebe Gemeinde! „Er hat herabgeschaut auf die Niedrigkeit seiner Magd“, sagte Maria, wie Lukas aus dem Lobpreis des Magnifikat zitiert. Sie war nun unerwartet und durch das geheimnisvolle Wirken des HI. Geistes hochgesegneten Leibes, mehr noch, sie war jetzt wie verwandelt, sie war für immer gezeichnet. Aber das geschah nicht als ein von ihr verdienter Gunsterweis, als eine Belohnung für ein zuvor vollbrachtes gutes Werk, sondern es war freies, unverdientes Geschenk. Warum aber gerade sie? Was ist mit den anderen? Die Ant-

wort ist leicht zu finden. In ihr, näher hin durch den Sohn, den sie gebären wird, sind alle Menschen, man darf sagen, in gleicher Weise wie sie, unendlich reich beschenkt worden. So ist niemand bevorzugt oder benachteiligt. Das Werk der Erlösung, für alle guten Willens, hat gleichsam mit ihr begonnen. Ihr Leben lang wusste sich Maria als Beschenkte, als ein von der Liebe Gottes erfüllter und durch alle Bedrängnisse und Nöte hindurch wunderbar geführter Mensch. Dieses Beschenktsein, dieser ihr Reichtum lebt auch als unser Reichtum in der Kirche weiter. Wer Kirche richtig verstehen will, kann sich, ja muss sich als ein Beschenkter verstehen. Da tun sich viele schwer. Rein materielle Güter sind für viele allein von Wert, nur – wie lange? Was wir von der Kirche und durch sie haben, übersteigt alles Zeitliche, es weist darüber hinaus, aber auch mitten hinein ins tägliche Leben. Wir erfahren einerseits Lebenssinn, näher hin Erlösung, Befreiung, Geborgenheit und wir erleben für hier und jetzt Liebe untereinander, Hilfsbereitschaft, Solidarität und Mitmenschlichkeit. Was die Kirche in den Werken der Nächstenliebe weltweit leistet, übersteigt – das darf ich als Kundiger sagen – die Vorstellungen vieler. Maria war eine Beschenkte, ja wir sind es auch. Darum lieben wir die Kirche und stehen zu ihr.
Ein Zweites. Werfen wir dazu nochmals einen Blick auf Maria, die bewundernswerte Mutter des Herrn. Sie wusste: Beschenktsein verpflichtet. So verschenkte sie sich weiter an ihren Sohn und damit zugleich an uns. Ihr Muttersein war sicher eine größere Last als die manch anderer Mutter. Von der Krippe bis zum Kreuz stand sie immer wieder zwischen Bewahren und sich Verschenken. Und sie blieb beim sich Verschenken. Sie war die Ausgegrenzte in Bethlehem und zugleich die Mitleidvolle an der Seite ihres Sohnes, die Leid Tragende auf dem Kreuzweg und zugleich die Tröstende bei der Begegnung mit ihrem Sohn. Das „sich Verschenken“, das „für andere Dasein“ ist und bleibt mit Maria auch das Mar-

kenzeichen der Kirche, muss es bleiben. Nur, es muss noch tiefer in uns alle eindringen, noch sichtbarer, spürbarer überzeugender werden. Das bringt der Kirche Achtung, Respekt und Anerkennung ein. Wir tun es nicht deswegen, aber wir wollen helfen, dass alle die rechte Sicht der Kirche, als die Beschenkte und als die Schenkende, im Auge behalten und ihr treu bleiben. Amen

Bericht über die Wallfahrt nach Kaisheim

Es ist schon eine Tradition der katholischen Sommerakademie in Augsburg, die Vortragsreihe durch eine Wallfahrt zu unterbrechen. Die meisten Akademieteilnehmer machen sich auf, um eine besondere Kirche in der Umgebung von Augsburg zu besuchen, hier eine hl. Messe zu feiern, etwas über die Geschichte zu erfahren und die Kunstschätze des Gotteshauses zu besichtigen. Dabei wird besonders deutlich, dass eine Kirche erst voll erfasst werden kann, wenn man in ihr auch Gottesdienst feiert, denn für diesen Zweck ist sie gebaut und ausgestattet worden. Das Gebäude Kirche wird mit einer hl. Messe mit Zweck und Sinn erfüllt und erst so voll begreifbar. Hierin liegt der Unterschied zwischen einem Museum und einer Kirche. Bei dieser Sommerakademie war das ehemalige Zisterzienserkloster Kaisheim das Ziel der Wallfahrt.[1]

Kaisersaal

Zuerst besuchten die Wallfahrer den Kaisersaal des säkularisierten Klosters. Der Saal mit seinen stattlichen Ausmaßen wäre eines Kaisers würdig gewesen, aber nach seiner Erbauung war kein Kaiser mehr in Kaisheim. Der Bau der Klosteranlage und damit auch dieses Saales wurde vom Vorarlberger Baumeister Franz Beer von Blaichten (1660 - 1726)[2] geplant.

Er dürfte um 1716 gebaut und um 1717 von Peter Franz Appiani (1670-1724) mit Stuck überzogen worden sein. An den Wänden findet sich überreiches Bandel- und Rankenwerk. Teilweise verwandte Appiani Stichvorlagen des Franzosen Jean Bérain d. Ä. (1637-1711).
Das Bandelwerk wird von Grotesken, Tieren, Putten und mythologischen sowie allegorischen Figuren belebt. Diese haben einen Bezug zur Klostergeschichte, zum Zisterzienserorden und zu christlichen Tugenden und Eigenschaften. In solcher Reichhaltigkeit und Originalität findet man dergleichen nur selten in Süddeutschland.
Der Wandstuck setzt sich fort in den Hohlkehlen. Der Formenschatz wird erweitert durch angedeutete Balustraden, Säulen und Balkone. Die Raum- und Deckengestaltung wirkt, als würde die Saaldecke höher liegen. Die Hintergrundflächen sind blau gemalt, als schaute der Himmel in den Raum.
Allerdings wird dieses Barockprinzip nicht in der Decke weitergeführt. Die himmelblauen Flächen reduzieren sich auf kleine Felder. Die Stuckornamentik auf weißem Grund ist hier bestimmend. Damit wird die damals schon übliche Chance vertan, durch ein die ganze Decke überziehendes Himmelsfresko die Decke nach oben illusionistisch zu öffnen.

Das Marienmünster

Höhepunkt der Wallfahrt war die hl. Messe im Marienmünster. Einige Wallfahrer brachten dabei dem Volksaltar Unverständnis entgegen. Kein Kerzlein brannte auf dem achteckigen Volksaltärlein, um welchen sich der Zelebrant, die Konzelebranten, der Diakon und ein Ministrant drängten. Es besteht kein Zweifel, dass man sich um eine gute Lösung für einen Volksaltar bemüht hatte.
Doch eine stärkere Vorahnung der himmlischen Liturgie würde sich vielleicht ergeben, wenn die festliche Messen am raumbe-

herrschenden Hochaltar dieses Münsters gefeiert würde, was manche Teilnehmer auch gewünscht hätten.
Im 14. Jahrhundert (Grundsteinlegung 1352, Weihe 1387) entstand diese dreischiffige Basilika. Sie ist eine wirkliche Perle der Gotik in Süddeutschland. Schon die Außenansicht demonstriert die Stärken klösterlicher Lebensführung im ausgehenden Mittelalter. Betritt man die Kirche, so wird der Eindruck von Weiträumigkeit, wie sie französischen Kathedralen zu eigen ist, spür- und erlebbar.
Architektonisch hochbedeutend ist der Umgang des Altarraumes. Hier kann man im Scheitel, direkt hinter dem Hochaltar, das ehemalige Lettnerkreuz von 1496 bewundern. Von der gotischen Ausstattung sind auch noch zwei um 1320 bzw. um 1360 entstandene steinerne Muttergottesstatuen und das Hochgrab des Klostergründers Heinrich II. Graf von Graisbach-Lechsgemünd (+ 1142) von 1434 zu bestaunen.
Die Barockisierung der gotischen Kathedrale wurde behutsam und stimmig durchgeführt. An den Hochwänden hängen überlebensgroße Apostelbilder von Johann Gebhard aus Prüfening (1676 – 1756)[3] in aufwendig geschnitzten Rahmen. Ihre Monumentalität trägt wesentlich zum Raumeindruck des Kirchenschiffes bei.
Der raumbeherrschende Hochaltar wurde um 1673, unter Leitung des Stiftsbildhauers von Stams Andreas Thamasch (1639 – 1697)[4], gezimmert. Thamasch schnitzte 1675 auch die gewaltigen Barockskulpturen Gabriel und Maria im Hochaltar. Das Hochaltarbild zeigt eine Himmelfahrt Mariens und den Ordensstifter, den hl. Bernhard von Clairvaux. Es wurde 1673 von einem Johannes Pichler gemalt. Obwohl es keine herausragende Malerei ist, schmälert das Gemälde die Qualität des Gesamtkunstwerkes ‚Hochaltar' fast nicht. Auch der Orgelprospekt von 1677 sowie die überlebensgroße Plastik ‚Joseph mit Kind' an einem Vierungspfeiler von 1682 wird Thamasch und seiner Werkstatt zugeschrieben. Johann Franz Paulin

Tschiderer (1662 - 1720) schnitzte 1699 die Kanzel, 1708 den nördlichen Querhausaltar. In diesen malte 1713 Johann Caspar Sing (1651 - 1729)[5] ein Altarblatt. In weiteren Nebenaltären finden sich Gemälde von bedeutenden süddeutschen Malern wie Johann Rieger (1655 – 1730), Johann Degler (1667 - 1729)[6] und Johann Georg Wolker (1700 - 1766). Letzterer freskierte übrigens auch die Zisterzienser-kirche in Stams.
Einmalig ist in der Kaisheimer Kirche, dass der gotische Raum in der Barockzeit architektonisch nicht umgestaltet und fast nicht stuckiert und freskiert wurde. Die barocken Ausstattungsgegenstände gingen eine stimmige Symbiose mit der Gotik ein, die heute noch beeindruckt.
Die Säkularisation vertrieb die Zisterzienser aus Kaisheim. Mit ihnen ging ein hochkultiviertes religiöses, wissenschaftliches und künstlerisches Leben.

Anmerkungen

1 Einen Überblick über das ehem. Kloster und die Klosterkirche geben: Portenschläger, Franz Xaver: Die barocke Kunsttätigkeit des Klosters Kaisheim – Schreiner und Bildhauer des 18. Jahrhunderts, Speyer 1980; Lang, Johann: Ehem. Klosterkirche der Zisterzienser in Kaisheim, Kaisheim ³1987; Schiedermair, Werner (Hrsg.): Kaisheim – Markt und Kloster, Lindenberg 2001; Dehio, Georg: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Bayern III, Schwaben ²München & Berlin 2008, S. 537 – 539

2 Lieb, Norbert: Die Vorarlberger Barockbaumeister, München & Zürich, ³1976, S. 77 f

3 Diese Gemälde sind größtenteils Kopien des von Johann Gebhard vor 1710 geschaffenen Apostelzyklus der Zisterzienserinnenklosterkirche in Pielenhofen. Vgl. Grimminger, Christina: Otto Gebhard – Leben und Werk des Prüfeninger Barockmalers, Regensburg 2000, S. 44, 236 G 10

4 Gauss, Ulrike: Andreas Thamasch – Stiftsbildhauer in Stams und Meister von Kaisheim, Weißenhorn 1973

[5] Seib, Eva: Johann Caspar Sing und seine Brüder, München 1993

[6] Herzog, Elisabeth: Der Münchner Hofmaler Johann Degler, München 1998, S. 102, 103, G 43 – G 46

Referenten

Prof. Dr. Peter Bruns, Jahrgang 1961, wurde in Essen geboren. Nach dem Abitur am Burggymnasium seiner Heimatstadt studierte er von 1980 bis 1985 Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum, an der Universität in Bonn sowie in Jerusalem. 1988 trat er in das Essener Priesterseminar ein und empfing am 1. Juni 1990 von Franz Kardinal Hengsbach im Essener Dom die Priesterweihe. Im gleichen Jahr wurde er in Bochum bei Wilhelm Geerlings mit einer Arbeit über „Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen“ zum Dr. theol. promoviert.

Nach vierjähriger Seelsorgstätigkeit in Gelsenkirchen-Buer habilitierte er sich im Jahr 1994, ebenfalls bei Geerlings. Neben seiner Forschungstätigkeit an der Ruhr-Universität Bochum wirkte er in den folgenden Jahren als Subsidiar in Bochum-Riemke.Seit Mai 2000 ist Peter Bruns Professor für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Patrologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Monographien:

Aphrahat. Unterweisungen. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet. 2 Bde. (Fontes Christiani 5/1-2), Freiburg 1991.

Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen (Diss.), (Hereditas 4), Bonn 1990.

Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert. 2 Bde. (Fontes Christiani 17/1-2); Freiburg 1994-1995.

Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia (= CSCO 549.subs 89), Louvain 1995.

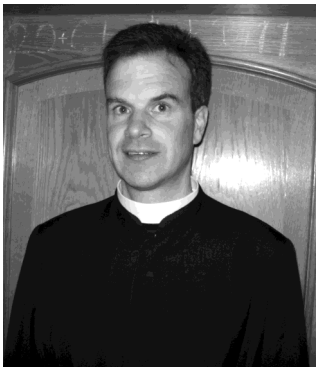
(Hg.), Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam, Bonn 2003.

(Hg.), Große Gestalten der Alten Welt, Frankfurt/Main 2005.

Ders./G. Gresser (Hgg.), Vom Schisma zu den Kreuzzügen. 1054-1204, Paderborn 2005.

Ders./H.-O. Luthe (Hgg.), Vom Euphrat an die Altmühl (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 1), Wiesbaden 2012.

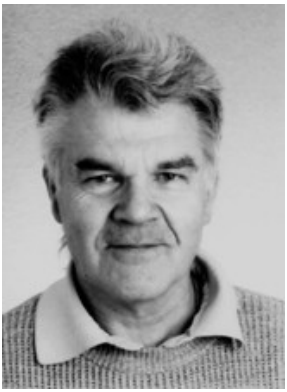
Ders./H.-O. Luthe (Hgg.), Orientalia Christiana (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 3), Wiesbaden 2013.



Pater Dr. Andreas Hirsch FSSP
1989 Abitur,1989 – 1990 Grundwehrdienst
1990 – 1995 wirtschaftswissenschaftliches Studium zum Diplom-Volkswirt in Heidelberg
1995 – 2001 philosophisch–theologisches Studium in Wigratzbad, 2001 Priesterweihe, 2001 – 2010 Seelsorge;
seit 2010 Promotionsstudium;
2014 Abschluss der Promotion in Flensburg bei Prof. Dr. Franz-J. Niemann mit dem Thema: „Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? – Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts.“ 2015 Seelsorge, Dozent im Priesterseminar (Wigratzbad), vertiefende Studien; Autor in der Zeitschrift „Der Fels“

Sr. Katharina-Maria Scherer OSVvP geb. 1977 in Ulm; Studium der Religionspädagogik in Freiburg, Gemeindereferentin;
2005 Eintritt in die Gemeinschaft der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Untermarchtal.
2008 Profess; seit 2012 Referentin für vinzentinische Spiritualität für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Vinzenz von Paul gGmbHs
„Schaut auf Jesus Christus und ahmt ihn nach“, so haben Vinzenz von Paul und Luise von Marillac den Frauen und Männern aufgetragen, die sich mit ihnen auf den Weg gemacht haben und immer noch machen, um den Armen zu dienen.“
Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Vinzenz von Paul in Untermarchtal ist eine katholische Ordensgemeinschaft in der Diözese Rottenburg - Stuttgart. Sie stellt sich auf der Grundlage des Evangeliums und nach dem Vorbild ihrer Ordensgründer, dem heiligen Vinzenz von Paul und der heiligen Luise von Marillac, in den Dienst von Kindern und Jugendlichen, von kranken, alten, armen, hilfsbedürftigen und suchenden Menschen.

Dr. Monika Born ist 1942 in Essen geboren. Sie studierte Germanistik und Pädagogik. Nach ihrem Studium wirkte sie als Erzieherin, Lehrerin und Fachleiterin für Deutsch. 1977 promovierte Frau Dr. Born in Pädagogik und erhielt Lehraufträge für Kinder- und Jugendliteratur an der Universität Essen. Von 1979 bis 2006 war sie Dozentin für Deutsch und Pädagogik am Institut für Lehrerfortbildung in Mülheim, einer Einrichtung der fünf Bistümer des Landes NRW.Von 1989 bis 2001 war sie Mitglied der Jury zum Kath. Kinder- und Jugendbuchpreis.
Ihre Veröffentlichungen befassen sich mit Themen der Pädagogik, der Deutschdidaktik sowie der Kinder- und Jugendliteratur. Dr. Born ist stellvertretende Bundesvorsitzende des Verbandes Deutscher Katholischer Lehrerinnen (Berufsverband mit klarer Linie am Puls der Zeit).
Veröffentlichungen u. a.: „Wegen der Kinder“, Würzburg,, 2004; Jugendtrends – anpassen oder gegensteuern, Köln, 1994; Sexueller Missbrauch – ein Thema für die Schule?, Pfaffenweiler, Centaurus-Verl.Ges., 1994



Dr. Alois Epple, 1950 in Türkheim geboren, Studium der Mathematik, Geographie und Kunstgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, Promotion an der Universität Augsburg, Gymnasiallehrer in Landsberg, Preis für Bayerische Landeskunde, Herausgeber der Türkheimer Heimatblätter, Geschäftsführer der Joseph-Bernhart-Gesellschaft, Kirchenarchivar in Türkheim; Autor im „Fels“ und in den IKW.
Veröffentlichungen: KZ Türkheim – Das Dachauer Außenlager Kaufering VI, Die Kober: Schwäbische Maler in 19. Jahrhundert, Die Geschichte von Türkheim; zusammen mit Josef Straßer: Johann Georg Bergmüller – Die Gemälde; Das Leben und Sterben des hl. Aloysius (im Druck).

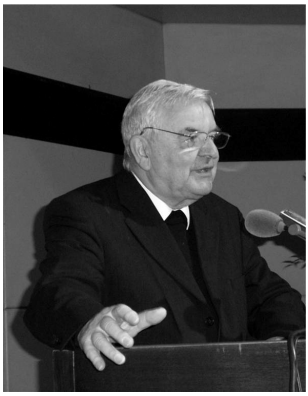
Priv. Doz. Prof. P. Mag. theol. Mag. et Dr. phil. Bernhard Maier SDB
Geboren 1950 in Göppingen (Baden Württemberg). 1967 Eintritt in die Ordensgemeinschaft der Salesianer Don Boscos in Österreich. 1972 – 1978 Studium der katholischen Theologie und der Leibeserziehung an der Universität Wien. 1978 Priesterweihe, Mag. theol. und Mag. phil.; sowie Ablegung der staatlichen Trainerprüfung für Faustball. Ab 1978 Unterricht in Religion und Leibesübungen (Bewegung und Sport) an Gymnasien in Wien und am Don Bosco-Gymnasium in Unterwaltersdorf. 1984 Promotion zum Dr. phil. in Sportwissenschaft (Leopold-Kunschak-Preis für die Dissertation). Seit 1982 katholischer Seelsorger der österreichischen Teams bei allen Olympischen Spielen, seit 2000 auch bei Paralympischen Spielen bis 2012. Seit 1989 Direktor des Studienheimes Maria Hilf und seit 1995 Direktor des Don Bosco-Gymnasiums in Unterwaltersdorf bei Wien bis 2015. Von 2005 – 2012 Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates des Apostolischen Werkes Kirche und Sport der Katholischen Kirche in Österreich. 2006 Habilitation im Fach Sportethik am Zentrum für Sportwissenschaft und Universitätssport der Universität Wien. 2010 Überreichung der Päpstlichen Auszeichnung „Pro Ecclesia et Pontifice“. 2011 Ehrenring der Stadtgemeinde Ebreichsdorf 2015 Ehrenbürgerschaft.

Bischofsvikar u. Prälat Dr. Bertram Meier
1960 geboren in Buchloe. Er studierte Theologie in Augsburg und an der Gregoriana in Rom, wo er auch promovierte. 1989 wurde er zum Priester geweiht. Nach der Kaplanszeit und der diplomatischen Ausbildung im Dienst der Weltkirche widmete er sich ganz der Seelsorge in der Diözese Augsburg. Er war Mitglied im Priesterrat und Hochschulseelsorger an der FH Kempten. 1996 – 2002 war er im Staatsekretariat in Rom tätig. Am Priesterkolleg Campo Santo wurde er stellv. Rektor, er bekam einen Lehrauftrag für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Gregoriana. Nach seiner Rückkehr in die Diözese Augsburg übernahm er die Leitung verschiedener Referate in der Diözese und Aufgaben im überdiözesanen Bereich. Gegenwärtig ist er stellv. Generalvikar, Domdekan, Hauptabteilungsleiter für die Seelsorge und Bischofsvikar.

Prälat Josef Grabmeier (*1927 in Höfen) wurde am 23.7.1927 geboren. Von 1942 – 1945 wurde er zur Wehrmacht eingezogen und war dann in amerikanischer Kriegsgefangenschaft. 1952 wurde er nach dem phil. - theol. Studium im Dom zu Regensburg zum Priester geweiht. Nach Kaplansjahren und dem Dienst in zwei Pfarreien wurde er in das Bischöfliche Domkapitel berufen, wo er als Referent für die pastoralen Dienste und als stellvertretender Generalvikar tätig war. Seit 1997 ist er im Ruhestand. Er ist aber weiter als Redakteur des vom Bischöflichen Stuhl herausgegebenen „Directorium Spirituale“, einem Monatsheft mit einem geistlichen Wort für jeden Tag, beauftragt und tätig. Seine Liebe zur Kirche spricht aus einem Gruß an Jugendliche der Diözese Regensburg, die zum Weltjugentag nach Madrid aufbrachen:

„Liebe junge Freunde,

eure Erwartungen für Madrid sind groß. Das ist wertvoll und beflügelt euch. Auch wir, die wir zurückbleiben, haben Erwartungen an euch. Das soll euch nicht belasten, sondern bestärken. Ihr seid die Botschafter der Kirche in unserem Land, in dem vielen der Glaube fremd geworden ist. Nehmt nach Madrid unsere Sehnsucht nach einer Erneuerung des Glaubens gerade auch bei den jungen Menschen mit, ebenso unsere Sorge um die Zukunft der geistlichen Berufe, die die Eckpfeiler der Christusnachfolge sind, und unsere Freude, dass wir alle zu einer großen, lebendigen, frohen und überzeugenden Kirche gehören. Ihr werdet sie erleben. Ihr werdet spüren, die Kirche lebt von Menschen, die ganz von Christus ergriffen sind, die Zeugen der einen Wahrheit sind. Kehrt als solche zurück und versteht euch als die neuen Hoffnungsträger des Glaubens in unseren Pfarreien und in der Diözese. Der Herr sei bei euch und mit euch. Ich beglückwünsche euch zu eurer Fahrt, zum Erlebnis, das euch bevorsteht, zu eurem neuen Einsatz zu Hause als Frucht der Begegnung mit glaubensstarken, jungen Menschen. Euer Josef Grabmeier “



Prälat Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus studierte Theologie, Philosophie und Psychologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1963 empfing er die Priesterweihe. Im selben Jahr wurde er bei Alois Dempf zum Dr. phil promoviert. 1972 folgte die Promotion bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. Er habilitierte sich und erhielt 1977 einen Ruf an den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Augsburg. Er hatte Gastprofessuren in Spanien und Rom. 2004 wurde er emeritiert.
Er ist wissenschaftlicher Leiter und Moderator der Theologischen Sommerakademie in Augsburg, Mitarbeiter an der Theologischen Sommerakademie in Aigen und doziert an der Gustav-Siewerth-Akademie in Bierbronnen. Er ist Referent und Berater beim Forum Deutscher Katholiken. Als Seelsorger wirkt er im Krankenhaus. Die Forschungsschwerpunkte von Ziegenaus sind: Geschichte des Schriftkanons, Eschatologie und Sakramentenlehre. Bekannt wurde Anton Ziegenaus mit dem achtbändigen Werk Katholische Dogmatik, das er zusammen mit Leo Scheffczyk verfasste. Das Werk wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Er hat zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten publiziert. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift Forum Katholische Theologie. Ziegenaus war bis 2005 Vorsitzender der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie und Herausgeber der Buchreihe Mariologische Studien.
„Nicht das Übermaß an Leiden gibt dem Kreuz seine Würde, sondern die Liebe, die trotz des Leidens ganz auf den Vater und auf die Menschen hin offen war. Wem aber gilt diese Liebe? Sie gilt nicht nur Freunden oder Gerechten, sondern Sündern, die ihn ablehnen, aus dem Weg räumen wollen und sogar hassen.“

Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik in 8 Bänden,
Bd. 1 Grundlagen des Dogmas
Bd. 2 Der Gott der Offenbarung
Bd. 3 Schöpfung als Heilseröffnung
Bd. 4 Jesus Christus—die Fülle des Heils
Bd. 5 Maria in der Heilsgeschichte
Bd. 6 Die Heilsverwirklichung
Bd. 7 Die Heilsgegenwart
Bd. 8 Die Zukunft der Schöpfung

Der Fels – Katholische Monatsschrift
gegründet 1970 von Pater Gerhard Hermes SAC
Herausgeber: Der Fels–Verein e. V.
Verantwortlicher Redakteur: Prof. Dr. Hubert Gindert
Bezugsadresse für den „Fels“:
Eichendorffstr. 17
D-86916 Kaufering
WEB-Adressen:
http://www.der-fels.de/
http://forum-deutscher-katholiken.de/
http://www.ik-augsburg.de/
http://www.ik-augsburg.de/htm/sommerakademie.html

Stumpf, G. (Hrsg.)
Berichtband der theol. Sommerakademie 2014
Dein Antlitz suche ich, o Herr (PS 27,8)
Eigenverlag des Initiativkreises, Landsberg
ISBN 978-3-9814138-3-0

Stumpf, G. (Hrsg.)
Glaube, Hoffnung u. Liebe
(Berichtband der theol. Sommerakademie 2012)
Eigenverlag des Initiativkreises, Landsberg
ISBN 978-3-9814138-1-6

Stumpf, G. (Hrsg.)
Im Glauben leben
(Berichtband der theol. Sommerakademie 2011)
Eigenverlag des Initiativkreises, Landsberg
ISBN 978-3-9814138-0-9

Stumpf, G. (Hrsg.)
Die Gegenwart Christi
in der Kirche
(Berichtband der theol. Sommerakademie 2010)
Eigenverlag des Initiativkreises, Landsberg
ISBN 978-3-9808068-9-3