

ISSN 0342-6378  
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT  
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

54. JAHRGANG HEFT 1  
JANUAR—MÄRZ 2013

# Wort und Antwort



Immer wieder neu  
*Zumutung Tradition*



GRÜNEWALD

## Inhalt

---

WORT UND ANTWORT | 54. JAHRGANG HEFT 1 JANUAR—MÄRZ 2013

---

# Immer wieder neu: Zumutung Tradition

## Editorial 01

**Stichwort** Tradition: Unendlich kostbar – und zugleich ambivalent  
(Johannes Bunnenberg) 02

---

## Klaus Mainzer

Wie das Neue in die Welt kommt 04

## Wilhelm Schmidt-Biggemann

Wie die Geschichte die Gegenwart durchwaltet 10

## Gerhard Hotze

Thesaurus von Neuem und Altem (Mt 13,52). Zur Kreativität der Tradition im Neuen Testament 16

## Ulrich Engel

Gegenwart vs. Tradition. Positionierungen im hermeneutischen Streit um das Vaticanum II 22

## Peter Hünermann

Am Ende der Gespräche? Anmerkungen zum Verhältnis Vatikan – Piusbruderschaft 28

## Michael Schüßler

Die Tradition aufs Spiel setzen. In den Archiven des Glaubens mit Xavier Naidoo und Bruno Latour 34

---

**Dominikanische Gestalt:** Albert Maria Weiß OP (1844–1925) (Otto Weiß) 40

---

**Wiedergelesen:** Contemplari et contemplata aliis tradere (Dominique Collin) 43

---

**Bücher** (Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel, Florian Kleeberg) 46

---

**Eingegangene Bücher** 48

---

Titelbild: dwarwes © secondly / Photocase 2013

**Vorschau:** Heft 2 (April—Juni) 2013: Welt. Flucht nach vorne

Tradition, vom lateinischen Begriff *tradere* (hinüber-gehen) bzw. *traditio* (Übergabe, Aus- und Überlieferung) abgeleitet, bezeichnet zum einen die Weitergabe von Wissen, Handlungsmustern, Überzeugungen und Glaubensvorstellungen, zum anderen den Vorgang des Weitergebens selbst. Während das erstgenannte Traditionsverständnis das kulturelle Erbe einer Gruppe, Gemeinschaft oder Generation (Konventionen, Bräuche etc.) betrifft, haben wir es im zweiten Fall mit der kulturtheoretischen Bedingung des ersten zu tun. Gemäß dieser doppelten Grundverfasstheit von Tradition geht es nicht bloß um die Weitergabe festgefügtter *deposita*. Das wusste – im Gegensatz zu seinen neothomistischen Adepten – schon Thomas von Aquin. Alle Tradition ist in einen geschichtlich kontingenten und der menschlichen Freiheit zur Gestaltung aufgegebenen Überlieferungsprozess eingebunden. Dieser Überzeugung folgen alle hier im Heft versammelten Beiträge.

Ohne Tradition im Sinne des skizzierten dialektischen Verständnis gäbe es keine Humanität, so eine These Theodor W. Adornos: „Wie die in sich verbissene Tradition ist das absolut Traditionslose naiv: ohne Ahnung von dem, was an Vergangenen in der vermeintlich reinen, vom Staub des Zerfallenen ungetrübten Beziehung zu den Sachen steckt. Inhuman aber ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird; denn die geschichtliche Spur an den Dingen, Worten, Farben und Tönen ist immer die vergangenen Leidens. Darum stellt Tradition heute vor einen unauflöselichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit.“ (Über Tradition, in: GS 10/1, 310–320, hier 314f.)

Analog gilt für Glauben und Theologie: Nur wo die in den Überlieferungen der biblischen Schriften und der kirchlichen Zeugnisse auf uns gekommenen Lebenswelten aufs Spiel gesetzt, also immer neu in je aktuelle Gegenwart überführt werden, bleibt Glauben lebendig und wird Humanität realisiert. Dass dies nicht konfliktfrei zu haben ist, sondern – im Sinne einer Zumutung – Mut zur Kreativität braucht, machen die Beiträge dieses Heftes deutlich.

Ulrich Engel OP

## Tradition: Unendlich kostbar – und zugleich ambivalent

Was wären wir ohne Tradition! Ausgesetzte, verwahrloste Kinder, die gleichsam am Nullpunkt anfangen müssten – ohne Herkunft, ohne Kultur, ohne Identität, ohne Orientierung. Glücklicherweise sind wir in der Kirche hineingeboren in eine Tradition; sie ist wie Beheimatung, Verankerung, Lebenselement, Leitplanke, Wegweiser. Sie stellt einen großen Schatz an Erfahrungen und Erkenntnissen dar, an dem wir teilhaben. Vor allem verbindet sie uns mit den maßgeblichen Zeugen und Zeugnissen unseres Glaubens – von Abraham über Jesus von Nazaret bis hin zu den Heiligen unserer Zeit, von den Schriften der Hebräischen Bibel über das Neue Testament bis hin zur großen geistlichen Literatur in der Kirchengeschichte. In der Liturgie und im christlichen Zusammenleben begegnet uns die Tradition als emotionale Heimat, in der Theologie als Erkenntnisprinzip, in der praktischen Nachfolge Jesu als Anregung, Leitbild und Halt.

Zweifellos: die Tradition ist unendlich kostbar, sie ist wie ein reichhaltiger Lebensstrom, der uns nährt, der uns erfreut, der uns voran trägt. Doch es gibt auch die andere Seite: Erstarrung in vergangenen Stadien, Verengung in nebensächlichen Ausprägungen, Verflachung in Nostalgie, bequemes Sich-Einrichten im Bekannten, Reduzierung auf Museales. Es ist und bleibt eine Versuchung, dass Tradition sich nach rückwärts orientiert, bestimmte Umsetzungen des Ursprungsimpulses mit dem Ursprung selbst verwechselt und geschichtlich bedingte und kulturell begrenzte Traditionen (Plural!) für unantastbar erklärt werden. Aus der Tradition, die lebendig strömt und die Berührung mit der Quelle herstellen will, wird dann eine Art Altarm, der stillsteht und statt sprudelndem nur abgestandenes Wasser bietet. Wo und wie auch immer bestimmte Formen des Glaubens zu absoluten Größen hochstilisiert werden, wird der Blick auf den göttlichen Ursprung, der umfassender ist, verstellt.

Für Yves Congar OP (1904–1995)<sup>1</sup> war die Tradition ein zentrales Thema seines theologischen Schaffens. Dies entspricht dem geschichtlichen Denken, das er gegen eine Neuscholastik, die sich tendenziell in einem zeitlosen Horizont zu bewegen meinte, als Grundzug der Theologie zu etablieren suchte. Geschichtlichkeit beinhaltet unvermeidbar Relativierung, insofern nicht eine bestimmte Ausdrucksform des Glaubens als unveränderliche Endfassung für alle Zeit als einzig gültige

Gestalt gelten kann. Auf der anderen Seite öffnet die Geschichtlichkeit für eine Umsetzung im jeweiligen kulturellen Kontext, für ein Eingehen in unterschiedliche Mentalitäten und Denkweisen. Die Inkarnation Christi fordert dazu heraus, dass der Glaube je neu Fleisch wird.

Für Congar ist es elementar, Tradition nicht nur als Kategorie des Vergangenen aufzufassen, sondern ihre innere Dynamik auf Entwicklung hin herauszustellen. Sein Traditionsbegriff atmet Offenheit und Weite, umfasst das Bewusstsein nötiger Aktualisierungen und ist ausgerichtet auf die Zukunft. So grundlegend, unüberbietbar und bleibend gültig daher die Person Jesu Christi ist, auch in Bezug auf ihn gilt: Jesus Christus ist eine geschichtliche Gestalt, die mit einem Land, einer Sprache, einer Kultur in einer zeitlich umrissenen Periode verknüpft ist, und erst recht sind die Zeugnisse, die wir über ihn haben, soziokulturell geprägt.

Aber an dieser Stelle kommt ein universalisierender Faktor ins Spiel, der den Horizont ins Unabsehbare weitet: die Auferstehung Jesu. Sie vermittelt Jesu abgeschlossenes Leben auf Erden in jedwede Gegenwart hinein: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Eng mit der Auferstehung verbunden ist die Sendung des Heiligen Geistes, der verheißen wird, um Jesu Sendung fortzuführen. Im Wirken des Geistes bleibt Jesus immer und überall gegenwärtig, aber nicht in der Weise, wie eine einmal getätigte Aufnahme (z. B. ein Film, eine CD) wiederholt abgespielt wird, sondern eher in der Weise, wie ein Same über die Jahre hin zu einem riesigen Baum emporwächst, oder so wie ein musikalisches Thema in kongenialen Variationen mit verschiedenen Instrumenten aufgegriffen wird. In der theologischen Reflexion wird daher die entscheidende Weichenstellung für ein angemessenes Traditionsverständnis an der Schnittstelle von Christologie und Pneumatologie vorgenommen. Je nachdem, wie stark man die historische Vorgabe durch Jesu Botschaft und Wirken gewichtet, ergeben sich unterschiedlich große Spielräume für die Vergegenwärtigung und Fortführung des Werkes Christi durch den Heiligen Geist. In den letzten 20 Jahren seiner Veröffentlichungen hat Congar den Akzent seiner theologischen Arbeit zunehmend auf die Bedeutung der Pneumatologie gelegt. Doch bereits in seinem Hauptwerk über die Tradition (1963) weist er die Richtung, wenn er die Tradition nicht in Kategorien des Vergangenen einsperrt, sondern ihr noch nicht erschlossenes Potential durch die Begriffe Geheimnis, Ereignis und Begegnung andeutet. Ihr dynamischer und unabgeschlossener Charakter wird damit hervorgehoben: Die Tradition, durch die der Heilige Geist das Werk Jesu Christi vergegenwärtigt, überschreitet alle materiellen Konkretisierungen; sie ist wie die Seele, die den Leib belebt, ohne dass ein bestimmter Teil sie gänzlich wiedergibt.

Johannes Bunnanberg

---

**Dr. theol. Johannes Bunnanberg OP** (provinzial@dominikaner.de), geb. 1957 in Hildesheim, Provinzial der Dominikanerprovinz Teutonia. Anschrift: Lindenstraße 45, D-50674 Köln.

# Klaus Mainzer

## Wie das Neue in die Welt kommt

Die heutige Kosmologie erklärt die Expansion des Universums aus einem quantenphysikalischen Uruniversum. Die Quantenkosmologie nimmt dazu einen Grundzustand an, der als Quantenvakuum beschrieben wird. Wegen der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation kann dieses Vakuum aber nicht absolut leer sein. Es brodelt von Quantenzufallsfluktuationen, bei denen virtuelle Teilchen und Antiteilchen für winzige Bruchteile von Sekunden entstehen und sich gegenseitig wieder vernichten.

### **Die Welt, in der wir leben, ist nicht vorbestimmt**

Eine solche Zufallsfluktuation könnte nach unseren quantenphysikalischen Modellen der Auslöser der kosmischen Expansion gewesen sein, der quantenphysikalisch prinzipiell nicht vorbestimmt war. Möglicherweise entstehen so viele solcher Universen, die sich je nach Voraussetzungen unterschiedlich entwickeln. Einige entwickeln sich langsamer, bilden Strukturen, kollabieren wieder oder lösen sich in unbegrenzter Expansion auf. Andere („inflationäre“) Universen zerstrahlen blitzartig, ohne Strukturen bilden zu können.

Unser Universum wäre demnach nicht ausgezeichnet, obwohl nach quantenphysikalischen Gesetzen vollkommen erklärbar. In einer zufälligen Quantenfluktuation ist die Evolution des Lebens oder gar des Menschen nicht vorprogrammiert. Es gäbe nur global unterschiedliche Bedingungen, die aber viele Entwicklungen zugelassen hätten.

Was tat Gott vor der Schöpfung, wie Augustinus fragte. Luther antwortete bissig: Da saß er in seinem Paradiesgärtlein und schnitzte Ruten für Leute, die dumme Fragen stellten. Nach der Quantenmechanik saß er im Quantenvakuum und würfelte. Die Gesetze sind eben statistisch im Sinn der Quantenphysik und der Annahme des Determinismus, wonach Eigenschaft dieser Quantenereignisse und Quantensysteme vorher festgelegt waren, widerlegt. Wir stecken immer noch in unseren deterministischen Weltbildern und fragen nach der Vorbestimmung. Schon die Frage ist im Rahmen der Quantenphysik irreführend und Resultat einer überholten Denkgewohnheit.

Dass Sterne, Leben und Menschen ohne Vorbestimmung entstanden sein sollen, gilt bis heute vielen Zeitgenossen als unvorstellbar. Grund ist die anthropomorphe Vorstellung, wonach ein menschlicher Handwerker oder Programmierer intelligenter sein muss als sein Werk oder Programm, um vorher alle Details festlegen zu können. Ein überholtes historisches Beispiel war das mechanistische Weltbild, wonach ein Mechanikergott diese Welt wie eine Maschine gebaut hatte. Auch bei der Entwicklung des Menschen stellte man sich in der Zeit vor Darwin aus denselben Gründen kleine fertige Homunculi vor, die sich aus dem menschlichen Samen wie russische Puppen herauschälten. Daher galten auch Maschinen, die sich selber erzeugen, von vornherein als ausgeschlossen.

## Wie kann Ordnung aus Chaos entstehen?

Viele zufällige Einzelereignisse können zusammen nichtzufällige Eigenschaften haben. So entstehen neue Ordnungen wie Inseln in einem Meer von Zufallsfluktuationen. Das Universum ist dafür selber ein Beispiel: Im kosmischen Strom der Entropie bilden sich Generationen von Sternen und galaktischen Strukturen. Nach dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik drückt zwar Entropie den Grad molekularer Unordnung aus, der in abgeschlossenen Systemen bis zu einem Gleichgewichtszustand zunimmt. Aber unter günstigen Umständen kann sich ein offenes System durch Stoff- und Energieaustausch für eine gewisse Zeit gegen den Zerfall stemmen und Ordnung aufbauen. So entstand auch Leben am Rand des Zufalls. Die Evolution zeigt, wie zufällige Veränderungen von DNA-Information (Mutationen) über das Überleben von Organismen entscheiden. Was heißt aber hier „Zufall“? Zufall bedeutet hier, dass eine Veränderung des DNA-Codes *nicht* eintritt, um das Überleben des daraus entstehenden Organismus zu garantieren. Ob dieser Organismus an die vorliegenden Umweltbedingungen angepasst ist, erweist sich erst hinterher. Entscheidend ist hier also: Es gibt keine Vorbestimmung, obwohl die DNA-Veränderung selber durchaus kausale Ursachen (z. B. molekulare Veränderungen) haben kann. Kleinste zufällige Anfangsvorteile können schließlich für die Selektion ausschlaggebend werden. Ohne sie wäre keine Vielfalt und Selektion neuer Arten möglich. Evolutionäre Algorithmen kamen aber nicht fertig vorbestimmt in die Welt, sondern sind selber erst in der präbiotischen Evolution entstanden. In diesem Sinne entstanden die Gesetze des Lebens, die wir heute kennen.

Darwins nachhaltige Leistung ist, dass seine Gesetze längst in unseren biochemischen Labors ausgenutzt werden und Vorlage für neues Leben sind. Analog wurde die Physik seit ihren Anfängen zur Konstruktion technischer Geräte verwendet, die so in der Natur überhaupt nicht vorkamen. So werden Darwins Gesetze genutzt, um neue Entwicklungen im Labor einzuleiten, die in der erdgeschichtlichen Evolution des Lebens unbekannt waren. In der synthetischen Biologie werden z. B. neue Bakterien erzeugt. In der Medizin wird bereits Gewebe gezüchtet. Neues kommt in die Welt im Labor nach Darwinschen Gesetzen.

-----  
**Dr. phil. Klaus Mainzer**  
 (mainzer@cvl-a.tum.de), geb. 1947, Prof. für Philosophie und Wissenschaftstheorie, Direktor der Carl von Linné-Akademie und Gründungsdirektor des Munich Center for Technology in Society (MCTS) an der TU München. Anschrift: TU München, Arcisstraße 21, D-80333 München.

Wie kommen unsere Gedanken und Gefühle in die Welt? Nach der Neurobiologie wird hier das Neue durch unser Gehirn möglich. Gehirne generieren Signale und Informationen. Millionen von feuernden Nervenzellen erzeugen ein ständiges Zufallsrauschen des Gehirns. Erst koordiniertes Feuern führt zu Clustern und Mustern, die mit Gedanken, Gefühlen und Bewusstsein verbunden sind. Am Anfang kreativer Einfälle in Kunst, Literatur und Wissenschaft steht häufig der Zufall. Gehirne erkennen Muster im Meer des Zufallsrauschens. Sie gaukeln aber auch Ordnungen vor, wo keine sind. So glauben Wissenschaftler gelegentlich, Zusammenhänge in Messdaten zu erkennen, wo keine sind. Im Alltag bilden wir uns manchmal Geschichten ein, weil es uns so gefällt. Daher gibt es auch keine Vorbestimmung für Kreativität und neue Einfälle. Stellvertretend für viele Geschichten über Einfälle in Musik, Kunst, Literatur und Wissenschaft sei der geniale Mathematiker Carl Friedrich Gauß zitiert. In einem Brief schildert er 1805, wie er einen entscheidenden mathematischen Einfall bei der Abfassung seiner *Disquisitiones Arithmeticae* hatte: „Aber alles Brüten, alles Suchen ist umsonst gewesen, traurig habe ich jedes Mal die Feder wieder niederlegen müssen. Endlich vor ein paar Tagen ist's gelungen, aber nicht meinem mühsamen Streben, sondern bloß durch die Gnade Gottes möchte ich sagen. Wie der Blitz einschlägt, hat sich das Rätsel gelöst; ich selbst wäre nicht imstande gewesen, den leitenden Faden zwischen dem, was ich vorher wusste, dem, womit ich die letzten Versuche gemacht hatte, und dem, wodurch es gelang, nachzuweisen.“<sup>1</sup>

Mancher Zeitgenosse wird diese fromme Deutung eines kreativen Einfalls nicht teilen mögen. Fest steht jedoch, dass uns alle Erkenntnisse der Gehirnforschung nicht helfen, um geniale Einfälle in Kunst und Wissenschaft planmäßig zu erzeugen.

## Zufall und Nutzen in Wirtschaft und Gesellschaft

Wirtschaft und Gesellschaft sind komplexe Systeme aus Millionen von Menschen, deren einzelne Reaktionen und Handlungen wir nicht überschauen. Insgesamt erzeugen sie aber neue Effekte, die nützlich oder schädlich sein können. Der französische Mathematiker Louis Bachelier beschrieb um 1900 die Auf- und Abwärtsbewegungen des Kurses einer Anleihe mathematisch wie eine Brownsche Zufallsbewegung, bei der ein Pollenkorn auf einer Flüssigkeit durch die vielen molekularen Stöße vorwärts getrieben wird. Wie beim fairen Münzwurf stellte Bachelier sich den Anleihemarkt als faires Spiel vor. Da in diesem Fall der Ausgang eines Münzwurfs immer vollständig unabhängig vom vorherigen Münzwurf ist, wird auch jede Kursbewegung als unabhängig von der vorausgegangenen angenommen. Die Kursänderungen bilden dann eine gleichförmige Zufallsverteilung. Zeichnet man nun die Änderungen der Anleihekurse über einem bestimmten Zeitraum auf, breiten sie sich in der Form der Gaußschen Glockenkurve aus. Die vielen kleinen Änderungen häufen sich im Zentrum der Glocke, die wenigen großen liegen am Rand. Bacheliers Ideen legten das Fundament für die moderne mathematische Finanztheorie, an der sich Praktiker in Banken und Börsen lange Zeit orientierten.



Die Wirklichkeit der Finanzmärkte folgt aber nicht dem milden Zufallsrauschen einer Gaußschen Normalverteilung von kleinen Veränderungen, sondern zeigt seit Jahren zunehmend wilde Turbulenzen mit abruptem Wechsel und Diskontinuitäten. Wir müssen lernen, ihre Vorzeichen zu erkennen und uns vorzubereiten. Der polnische Mathematiker Benoit Mandelbrot spricht vom Noah-Effekt: Noah erkannte die Zeichen und war auf die Sintflut vorbereitet.

## Was ist der Sinn des Zufalls?

Unser Erfahrungswissen stützen wir heute auf hochspezialisierte Wissenschaften. Sie alle lehren uns den Zufall als grundlegendes Prinzip in Natur und Gesellschaft – von den Zufallsfluktuationen der Quanten, Atome und Moleküle über die Zufallsmutationen der Evolution und die kontingenten Bedingungen des Lebens bis zu den zufälligen Einfällen und Innovationen von Gehirnen und den Synergien von Märkten und komplexen Gesellschaften. Die Welt ist danach statistisch und stochastisch – und nicht deterministisch.

Was folgt aber daraus für unser persönliches Leben? Was ist der Sinn dieses Unternehmens? Darüber schweigt Wissenschaft, selbst wenn sie alles erklären könnte. Stellt euch vor, morgen hätten wir die „Theory of Everything“ (TOE) und „keiner geht hin“, weil in ihr keine Sinnfragen gestellt werden können. Der Zufall meines Lebens wird in stochastischen Gesetzen anonymisiert. Das Unbehagen und Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber dem Zufall bleibt daher bestehen – trotz aller wissenschaftlichen Aufklärung. Friedrich Nietzsche erkannte diesen Grundzug menschlicher Befindlichkeit frühzeitig: „Nun stellt die ganze Geschichte der Cultur eine Abnahme jener Furcht vor dem Zufall, vor dem Ungewissen, vor dem Plötzlichen dar. Cultur, das heißt eben, berechnen lernen, causal denken lernen, präveniren lernen, an Nothwendigkeit glauben lernen.“ Nietzsche fährt dann fort: „Hat er [der Mensch] früher einen Gott nöthig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört ...“<sup>42</sup>

Trotz aller technisch-wissenschaftlicher, wirtschaftlicher und sozialer Absicherung in der modernen Risikogesellschaft bleiben Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung Herausforderungen der Religion auch nach der Aufklärung. Der Grund ist fundamental: Der Tod bleibt nämlich für den einzelnen Menschen die äußerste Erfahrung der Kontingenz auch in technisch-wissenschaftlichen Gesellschaften. Warum sterbe ich jetzt? Warum trifft mich diese Krankheit oder dieser Unfall? Warum stirbt ausgerechnet dieser geliebte Mensch? Das Defizit von Wissenschaft gegenüber der Sinnfrage hat nichts mit einer Grenze von Erkenntnis oder einer prinzipiellen Wissenslücke zu tun. Es geht überhaupt nicht um wissenschaftliche Erkenntnis oder Wissen, sondern die Erfahrung und Bewältigung unseres persönlichen Lebens.

Erinnern Sie sich an den Münzwurf? Der Prozess des Münzwurfs lässt sich mathematisch vollständig durch das Gesetz der großen Zahl als stochastische Normalverteilung erklären. Einfacher gesagt: Kopf oder Zahl des nächsten Wurfs treten

gesetzmäßig mit der Wahrscheinlichkeit 1 : 2 auf. Dass aber faktisch dann z. B. „Kopf“ eintritt und ich damit vielleicht eine Wette verliere, damit muss ich persönlich fertig werden. Das ist das singuläre Zufallereignis, über das die Gesetze der Mathematik nichts sagen können. Noch einmal: Sinnfragen haben nichts mit (vorläufigen) Wissenslücken zu tun, sondern sind kategorial verschieden von Wissenschaft. Sie betreffen die Singularität meines individuellen Lebens.

## **In Zufallsfluktuationen kommt es darauf an, den günstigen Augenblick zu ergreifen**

Wie sollen wir das Neue im Alltag unseres Lebens bewältigen, das mehr oder weniger zufällig auftritt? Zufall hat nicht nur mit den letzten Dingen zu tun, dem Anfang und Ende der Welt und unseres Lebens. In jedem Augenblick kann uns der Zufall treffen, können wir aber auch Sinn erfahren. Neben der blinden und launenhaften Glücksgöttin Tyche (τύχη) (römisch: Fortuna) unterscheidet die griechische Mythologie daher noch Kairos (καιρός), den Gott der günstigen Gelegenheit und des rechten Augenblicks. Vom Bildhauer Lysippos (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr.) wird er als blühender Jüngling dargestellt, dem eine Haarlocke in die Stirn fällt. Die Redensart, „die Gelegenheit beim Schopf packen“, wird auf diese Darstellung des Gottes zurückgeführt. Bereits in jüdischer Tradition wird von Noah berichtet, der aufgrund göttlicher Eingebung gegen die plötzlich hereinbrechende biblische Katastrophe der Sintflut gewappnet war. Auch Joseph in Ägypten wusste einen Traum des Pharaos zu deuten und warnte in einer Periode des Wohlstands vor dem folgenden Zyklus des Niedergangs. Wir sollen uns antizyklisch verhalten und rechtzeitig auf schlechte Zeiten vorbereiten. Der günstige Augenblick der Entscheidung darf nicht verpasst werden. Hier können wir wissenschaftliches Wissen nutzen, um sinnvoll zu handeln.

Ohne Zufall entsteht nichts Neues. Nicht immer sind die Ereignisse und Ergebnisse aber zu unseren Gunsten – von Viren und Krankheiten bis zu verrückten Märkten und Menschen mit krimineller Energie. Der Zufall lässt sich zwar nicht berechnen und kontrollieren. Wir können aber seine Systemgesetze analysieren und verstehen. Mit geeigneten Nebenbedingungen lassen sich dann Voraussetzungen schaffen, unter denen zufällige Ereignisse synergetische Effekte von selber auslösen. Gnade uns aber Gott, wenn sich die Fenster für den günstigen Augenblick schließen. Dann hilft kein Wehklagen. Die komplexen Prozesse werden über uns hinweg rollen und uns in ihren Attraktoren verschlingen. Zeichen einer solchen Bedrohung zeigen sich derzeit z. B. in der Klimadebatte, aber auch in der Politik. Systeme können aber rechtzeitig dazu gebracht werden, sich selber in unserem Sinn zu organisieren und Resultate zu schaffen, die zu unseren Gunsten sind. Dazu müssen wir ihre Zeitskalen kennen und beachten. Der Zufall erzeugt dann Sinn für uns. Aus dem blinden wird der kreative Zufall. Aus Tyche wird Kairos. Eine Garantie dafür gibt es allerdings nicht. Wir leben nicht in einer Welt, in der alles von selber gut wird. Nichts wird gut, wenn wir nicht aufpassen und sensibel für das Neue werden.

## Literaturhinweise:

K. Mainzer, *Der kreative Zufall. Wie das Neue in die Welt kommt*, München 2007; ders., *Leben als Maschine? Von der Systembiologie zur Robotik und künstlichen Intelligenz*, Paderborn 2010; ders., *Computerphilosophie*, Hamburg 2003; ders., *Thinking in Complexity. The Computational Dynamics of Matter, Mind, and Mankind*, Berlin – Heidelberg – New York 5. erw. Aufl. 2007; ders./L. O. Chua, *Local Activity Principle. The Cause of Complexity and Symmetry Breaking*, London 2012; ders., *Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit*, München 2005; ders., *Komplexität*, München 2008.

---

**01** C. F. Gauß, Briefe an Wilhelm Olbers (3. Sept. 1805), in: ders., *Werke*.  
Ergänzungsreihe IV: Briefwechsel

mit H. W. Olbers, Bd. I, repr. Hildesheim 1975, 208f.

**02** F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Mon-

tinari, Bd. VIII/2: *Nachgelassene Fragmente*, Berlin 1967ff., 132f.

# Wilhelm Schmidt-Biggemann

## Wie die Geschichte die Gegenwart durchwaltet

Das „Ereignis“, ein Begriff, den die Antike und das Mittelalter nicht kennen, eröffnet zwei Aspekte. Zum einen macht das Ereignis ein modales Konzept von Zeit fassbar, das zwischen Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart begrifflich präzise unterscheiden kann, und zum anderen macht der Begriff „Ereignis“, wenn er sich denn mit Erlebnis verbinden lässt,<sup>1</sup> einen präzisen Begriff von „Erfahrung“ möglich, der gerade die Kontingenz mitumfasst. Die Verbindung von Ereignis und Erfahrung impliziert einen Wahrheitsanspruch für das Kontingente. Deshalb ist Ereignis ein Schlüsselbegriff für alle Konzepte von Geschichte und alle Wissenschaften, die Geschichte als ihren Gegenstand haben.

### Modalstruktur der Zeit

Die modale Zeitstruktur, wie sie sich im Ereignis entfaltet, zeigt sich so: Zukunft ist bestimmt als Möglichkeit, die noch nicht real geworden ist – sie ist also wesentlich kontingent. Die Möglichkeit der Zukunft wird in der Gegenwart wirklich – das ist die Definition der Realität als Aktualität. Der modale Status der Vergangenheit ist etwas schwieriger zu bestimmen. Die Vergangenheit „ist“ weder als Status der Möglichkeit, denn sie ist nicht mehr kontingent, noch ist sie real und aktual in dem Sinn, wie es die Gegenwart ist. Aber es ist evident, dass die Vergangenheit der jeweiligen Gegenwart inhärent ist. Diese Inhärenz lässt sich als Topik der Tradition bestimmen. Auch die Zukunft ist der Gegenwart inhärent, aber anders als die Vergangenheit nicht als Topik der Tradition, sondern in Schemata von Erwartungen. Wesentlich für die Zukunft ist der modale Status, dass man sich zwar vorstellen kann, wie sie sein könnte, aber nicht, wie sie ist. Das heißt: der Möglichkeitsstatus (mit allen logischen Implikationen) ist die Natur der Zukunft; entsprechend kann man über Zukunft nur im Konjunktiv oder eben im Futur reden, wobei die grammatische Futur das Mögliche als das kommende Wirkliche sozusagen beschwört. Im Deutschen hat das Wort Zukunft die Bildlichkeit an sich, die die Zeitlichkeit geradezu sichtbar macht: Die Zukunft kommt auf einen zu, unaufhaltsam, unentrinnbar, und wenn sie da ist, schlägt sie im Moment der Gegenwart von der Möglichkeit in die Wirklichkeit um. Dieser Moment der Wirklichkeit ist

immer infinitesimal kurz, er scheidet – und entscheidet – das Mögliche vom Wirklichen. Es handelt sich um ein Moment von objektiver Dezision; und hier findet dann das „Ereignis“ statt, wann immer man bemerkt, dass es eines war. Das „Neue“ am Ereignis ist genau der Schritt, der das Mögliche vom Wirklichen, das erwartete Mögliche vom erfahrenen und widerfahrenen Wirklichen trennt. Im Moment, da die Gegenwart als Ereignis – die Sprache hat hier ein irreduzibles Bild – „eintritt“, schlägt sie um in Vergangenheit.

## Sorge um die Vergangenheit

Vergangenheit ist die entschiedene Realität, die logisch nicht mehr als kontingent angesehen werden kann. Vergangenheit wird nicht mehr erwartet, sie ist deshalb in diesem Sinne nicht mehr möglich, sie besteht aus vergangenen Ereignissen, die im Medium des Berichts, der Erzählung oder der erinnernden Inszenierung der Gegenwart inhärent sind – das reicht von der Ruine über das Denkmal bis zur Liturgie und zum Sakrament. Die Topoi, in denen das Vergangene gegenwärtig ist, bestimmen das Innere meiner Begriffs- und Bildwelt, und die Erinnerung ist die geäußerte Erkenntnis dieser Inhärenz. Sie hat natürlich den expliziten Wahrheitsanspruch, dass es so gewesen sei, wie ich mich erinnere.

Aber was heißt das genau? Inhärenz ist kein Modalbegriff. Es verhält sich bei der Inhärenz<sup>2</sup> wie bei den Verhältnissen von Substanz und Akzidenz: Keine Substanz ist ohne Akzidenzen fassbar – aber es müssen nicht immer alle Akzidenzen zugleich anwesend sein. So ist es auch bei der Vergangenheit, die der Gegenwart inhärent ist. Schlechthin ohne Vergangenheit ist Gegenwart gar nicht fassbar; welche Vergangenheit nun genau in der Gegenwart als inhärent erkannt wird, kommt auf die Perspektive an.

Der Status der Inhärenz, die Art also, wie die Vergangenheit die Gegenwart durchwaltet, ist eine spezifisch pragmatisch-strukturelle Fassung von Wirksamkeit. Da die Gegenwart durch die Erwartungen der Zukunft bestimmt ist, liefert die Vergangenheit der Gegenwart die Erwartungsschemata für die Zukunft. Darin besteht die unentrinnbare Inhärenz der Vergangenheit in der Gegenwart.

Diese Notwendigkeit, dass die Vergangenheit die Schemata der Erwartungen zu liefern hat, ist der Sinn von Erfahrung. Damit Erfahrung möglich ist, muss Vergangenheit verwaltet werden. Die Verwaltung richtet ihre Aufmerksamkeit auf die Ereignisse und macht sie zu etwas Besonderem. Als Besondere sind sie dann kommunikabel und werden allgemein. Das geschieht durchs Erzählen; aber auch durch Kulte, Feste, Feiern, Epik, Geschichtsschreibung, Denkmäler, Romane, Gedichte. In diesem Prozess entsteht Topik; das Gefeierte wird durch seine Stereotypen repräsentiert. Diese Stereotypen reichen von einfachen Exklamationen bis zu komplexen sprachlichen, theatralischen und musikalischen Verständniseinheiten. Ohne solche semantischen Muster wäre Erfahrung unmöglich – die Topik macht die Wahrheit der Erfahrung allererst kommunizier-

-----  
**Dr. phil. Wilhelm Schmidt-Biggemann**  
 (schmibig@zedat.fu-berlin.de), geb. 1946, Prof. für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Anschrift: Habelschwerdter Allee 30, D-14195 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Geschichte der christlichen Kabbala (Clavis Pansophiae Bd. 10), Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.

bar. Durch die der Gegenwart inhärenten Erfahrungstopoi wird die Lebenswelt zugleich historisch und bekommt allererst eine Sinndimension.

## Erzählung

Ob einen das Neue als das absolut Kontingente fristlos und unvorbereitet überfällt oder ob es lange erwartet ist, ob es sich als einfach oder schwierig zu verwalten erweist: die erste, elementarste, die basale Reaktion auf die Erscheinung des Neuen ist die, zu erzählen, wie es gekommen ist. In der Erzählung ist das Moment der Zeitlichkeit mimetisch unvermittelt präsent. Zu erzählen, „wie es gekommen ist“, heißt, die vergangene Zukunft und die Wiederholung des Ereignisses zu inszenieren. Das ist die Genealogie der Erzählung. Diese basale, elementare Erzählung (die nicht mit der ausgearbeiteten literaturwissenschaftlichen Erzählform kurzgeschlossen werden sollte, es geht nicht um Bauformen des Erzählens<sup>3</sup>) hat strukturell folgende Funktionen:

1. Zeit, Erzählen und Zahl: Die Erzählung ist die reproduzierende Inszenierung der Zeitlichkeit des Ereignisses selbst. In der Erzählung wird die Struktur der Zeit als ehemalige Erwartung, als Entscheidung zwischen Zukunftsmöglichkeit und Realität im „Ereignis“ dargestellt. Hier wird der Umschlag von der Erwartung in die Erfahrung – das heißt als Prozess der Verarbeitung des Neuen begreiflich. Prinzipiell gilt: Erst die Erzählung macht die Zeitlichkeit des Ereignisses verwaltbar; die Erzählung konstituiert in diesem Sinn geschichtliche Zeit.<sup>4</sup>
2. Das Ereignis wird dadurch, dass es erzählt wird, nicht in seiner Realität aufgehoben, im Gegenteil. Vielmehr sind die Realität des Ereignisses und die Authentizität des Erlebt-Habens – beides Kriterien von wirklicher, wirkender Wahrheit – die Bedingung dafür, dass man feiert, das Ereignis überstanden/bestanden zu haben. Das Erzählen ist selbst auch ein bewältigender Akt; man feiert, dass die Kontingenz überstanden ist, am Ende feiert man auch, dass man das Ereignis des Neuen als dieselbe Person und Gemeinschaft, wenngleich mit Veränderungen, überstanden hat. Diese Feier kann, je nach Art des verändernden Überstehens, traurig oder freudig sein.
3. Mit dem Erzählen wird die Realität gedoppelt: Dieses Erzählen ist zugleich ein Akt der Intentionalität und der Kontemplation. In gewisser Weise muss der Erzähler neben sich stehen, damit er sich zum Autor und die Erzählung zum Objekt machen kann. Denn nur so verbindet er den Akt des Erzählens und die Darstellung des Erzählten. Diese Doppelung in Erzählen und Erzähltes ist selbst die Erzeugung der Zeit als die Vergangenheit. Wo es sich um ein Ereignis handelt, das jemandem geschah, ist mit dem Erzählen der Schritt aus dem Ereignis selbst in seine Bewältigung geschehen. Die Entlastung durch die Erzählung beendet die Flucht aus dem Ereignis, sie kontemplant – d. h. bleibt stehen, schaut auf das Gewesene zurück und macht das Ereignis zum Erzählobjekt. Dieser Entlastungsakt hat selbst den Charakter des Sieges; es ist nicht der Schrecken, der dargestellt ist, sondern auch sein Bestehen. In dieser Entlastung besteht auch die Selbstbestätigung des Erzählers. Die geglückte Entlas-

tung zeigt sich am Gefühl der eigenen Potenz: Je größer der Schrecken, desto größer die Selbstbestätigung, die auch als das Entzücken gedeutet werden kann, zum Gefäß des Göttlichen geworden zu sein.

4. Das Erzählen setzt die Individualität des Ereignisses voraus und verdeckt sie zugleich durch die Stereotypen des Kults, der Erzählstücke, der Erfahrungsgeohnheiten – schlicht eben durch Topoi. Aber die Topoi sind genau nur in Verbindung mit der authentischen Individualität vergangener Erfahrung glaubwürdig. Das macht die Heiligkeit – die durch Feiern evozierte Unverletzlichkeit des Ereignisses aus: *Sacer esto* – so wird das Ereignis durch die Topik des Feierns als individuell gesonderte historische Wahrheit hervorgehoben.

Die Erzählung, die das Überkommen feiert (die deshalb nicht schon Zukunftserwartungen bedienen muss) und die in diesem Sinne historisch und rückwärtsgerichtet ist, hat notwendig eine doppelte Struktur: Sie verweist ständig auf die Individualität des Ereignisses, und sie verdeckt es gerade mit diesem ständigen Verweisen. Die Sprache als linguistisch-grammatisches Gebilde ist vom individuellen Ereignis weit entfernt; als Erzählung kommt sie aber deshalb näher an die Individualität des Ereignisses heran, weil dieses auf der durch die Erzählung konstituierten Zeitachse als zeitlich einmalig dargestellt werden kann. Freilich ist das nur eine formale, aus der Unumkehrbarkeit der Zeit geborgte Identität, denn das Ereignis ist, wenn man es erzählt, immer schon vorbei. Erzählen ist ein in die Gegenwart-Setzen des Vergangenen (also genau die Inszenierung der Inhärenz des Vergangenen in der Gegenwart); dieses Gegenwärtig-Setzen ist die Wiederholung. In der Wiederholung wird die Dialektik des Erzählens besonders deutlich: Erzählung inszeniert die Zeit als vergangene, sie macht in der Wiederholung klar, wie das vergangene Ereignis in die Gegenwart inhäriert und sie dadurch bestimmt.

## Sinn in Geschichten

Was will man wissen, wenn man geschichtlich fragt? Welches ist die spezifisch geschichtliche Intentionalität? Das Ziel historischen Wissens ist nicht, wie bei Aristoteles' Wissenschaftskonzept, die richtige Definition, sondern historisch fragt man, *wie es geworden ist*. Die Intention dieser Frage gilt von Anfang bis Ende, sie zielt auf den Prozess. Es geht bei der Geschichte um den Weg. Eine Geschichte ist ein Ganzes; sie hat einen Anfang, eine Mitte und tendiert auf ein Ende. Das Wissen und die Wahrheit der Geschichte ist der Prozess, der erzählt wird. Es ist selbstverständlich, dass jede Erzählung propositional ist. Aber erschöpft sie sich darin? Sie wird erzählt, das ist ein performativer Akt, und die Geschichte bringt in diesem Akt die Zeitlichkeit der Erfahrung zur Erscheinung bzw. zur Darstellung.

Das in der Erzählung Dargebotene ist ein besonderes Wissen; denn es ist ein Urteil und zugleich die Erfahrung, dass ich, um überhaupt urteilen zu können, eine „reale“, d. h. zeitliche Erfahrung, d. h. die Erfahrung eines Ereignisses machen muss und sie in der Erzählung nachvollziehe. Entspricht das Ereignis dem „Wesenswas“ (*to ti ēn einai*) bei Aristoteles? Wenn ja, dann ist hier nicht die Definition eines Einzelnen als solchen, sondern seine Position in der Geschichte das Erkenntnisziel.

Das Ereignis ist die zeitliche Fassung des Individuellen, und die Struktur der historischen Urteile lautet: Da *war* X. Das Moment der Vergangenheit ist bei historischen Urteilen konstitutiv. Diese Form der Verzeitlichung ist semantisch unaufhebbar. Die Begründung für die Individualisierung der Ereignisse durch das Präteritum liegt darin, dass das Präteritum ein Ganzes definiert, das vorbei ist. Das individuelle Ereignis ist dann durch seinen Ort im Ganzen definiert. Mit diesem Ende wird intentional ein Ganzes unterstellt, das einen Anfang, eine Mitte und ein Ende umfasst. Und wenn man das Ende weiß, sucht man nach dem Anfang und der Mitte. Das ist die Prozessualität des Ganzen, die dann unterstellt wird, wenn man von einem Ende her denkt. Das sich als Vergangenheit zeigende bestimmte Ganze trägt den Charakter der Vollendung: Es hat als Erzählung die Präntention auf Vollständigkeit, es ist vorbei und in diesem Sinne ganz. Zugleich zeigt sich mit der Verzeitlichung im Präteritum immer schon die Prozessualität auf die Gegenwart hin; deshalb ist im Präteritum die Prozessualität impliziert, selbst wenn sie nicht explizit benannt ist.

Die besondere ontologische Klassifizierung dieser Zeitlichkeit, nämlich die Vergangenheit, muss in spezifischer Weise zur Darstellung gebracht werden. Diese Darstellung geschieht in der Erzählung in der grammatischen Vergangenheitsform. Das ist auch nicht anders möglich, denn das Reden von erfahrenen Ereignissen kann sich nur auf das Präteritum, auf Ereignisse, die vorbei sind, beziehen. Zukünftige Ereignisse haben dagegen den Status von Erwartungen. Erwartungen unterscheiden sich von den präteritalen Ganzheiten dadurch, dass sie noch unvollendet, unerfüllt sind, dass sie deshalb keine Ganzheiten sein können, weil sie unvollendet sind, schließlich sind sie als Erwartungen durch ihre Unvollendetheit definiert. Dagegen werden erfahrene Ereignisse als vollendete erzählt; die Erzählungen bringen Vergangenes als Vergangenes zur Darstellung und inszenieren damit die Zeitlichkeit selbst als Geschichtlichkeit.

Geschichten und Erzählungen müssen auswählen. Es kann die Fülle des historisch Geschehenen eben so wenig reproduziert werden wie die Fülle der Einzelheiten der Natur; sonst müssten die Vergangenheit und die Natur insgesamt reproduziert werden, was absurd ist.<sup>5</sup> Deshalb braucht jede Geschichte, wie immer sie erzählt wird, einen Hinblick, eine Perspektive, eine Intentionalität;<sup>6</sup> das entspricht durchaus der Intentionalität des Urteils in der aristotelischen Logik, denn gemäß der Intentionalität erfolgt die Prädikation. Diese Prädikation ist der paradoxe Vorgang, dass das Einzelne nur dann als Einzelnes erkennbar wird, wenn es als Allgemeines bezeichnet wird.

In Erzählungen werden die Ereignisse gereiht, das entspricht der Prädikation eines Einzeldings, das ja schon in dieser Prädikation seine Einzigkeit verliert und relational, allgemein und so sprachlich kommunikel wird. Der Unterschied ist allein die Inszenierung der Zeit in der Erzählung; die jedoch spielt, weil eben der Begriff Ereignis noch unbekannt ist, in Aristoteles' Prädikationstheorie keine Rolle. Wie das Einzelne in seinem Verhältnis zum Ganzen bekommt auch das Ereignis durch die erzählerische Intentionalität, die aufs Ganze zielt, Sinn. Das gilt *a fortiori*, weil die Erzählung die Struktur einer Handlung hat; und hier kann wiederum die aristotelische Handlungstheorie fruchtbar werden: Der Sinn einer



Handlung wird wie der Sinn einer Erzählung durch's Ende bestimmt: *omne agens agit propter finem*.

In der Semantik der historischen Erzählung wird der Begriff von Wahrheit und Sinn, der mit der formalen Urteilsbildung erzeugt wurde<sup>7</sup>, noch einmal gesteigert. Nicht nur das einzelne logische Urteil erzeugt einen Sinn, sondern die Geschichte, die erzählt wird, bekommt insgesamt einen Sinn. Sie ist formal ein Ganzes, das einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat. Das Ziel gibt die Intentionalität der Geschichte vor und verleiht einer Folge von Ereignissen Handlungs-Sinn. Geschichte wird nach dem Maßstab der praktischen Vernunft als zielgerichtete Handlung verstanden. Der Sinn der erzählten Geschichte ist also nur nicht der formale Sinn der Propositionalität, sondern der der Handlungsstruktur. Hier wird die Geschichte als der Weg zum Ziel erzählt und der Weg als Mittel zum Zweck.

Der Wahrheitsanspruch der Geschichten besteht darin, sich aus der Fülle des Präzifizierbaren und sich Zeigenden intentional eine Geschichte zu stricken, die Ereignisse auf die Reihe zu bringen und diese Reihe dann als „wirklich“ so geschehen zu unterstellen. Welches die „leitenden Mächte“<sup>8</sup> dieser Geschichte sind, hängt von der historiographischen Intentionalität ab, etwas als etwas zu erzählen. Das Ergebnis ist historisches Wissen.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Geschichte, auch der Wissensgeschichte, dass ihre Entwicklung nur nacherzählt werden kann. Die Erzählung ist die einzige Sprachform, die einen zeitlichen Prozess darstellen kann. Selbstverständlich wird auch in der Erzählung das Einzelne nur mit allgemeinen Termini beschrieben; das ist sprachlich gar nicht anders möglich, auch wenn das sprachliche Präteritum die historische Einzelheit indiziert. Sofern überhaupt erzählt wird, müssen Begriffe, Topoi, Denk- und Erzählfiguren benutzt werden; das ist die Bedingung allen Verständnisses, damit die Bedingung aller Tradition. Im Verlauf ihrer Geschichte verschieben sich die Topoi, weil sie die in den Ereignissen sich mitteilenden neuen Erfahrungen verarbeiten. In diesem Prozess wird die Semantik der vorliegenden Begriffe und Topoi ausgelotet und verändert, weil man neue Erfahrungen alten Strukturen integrieren muss. Schließlich besteht die Besonderheit der historischen Erfahrungen, das ist der Traditionen, darin, dass sie das Neue, Individuelle, das man erfährt, in überkommenen Begriffen darstellen muss.

**01** Zum Begriff „Erlebnis“ s.

W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. Siehe die Vorlesung zu Dilthey in: Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften Bd. 26), Stuttgart/Göttingen 2005.

**02** Vgl. Art. Inhärenz, in: HWPh, Sp. 363–366

**03** E. Lämmert, Bauformen des Erzählens, Stuttgart 1955.

**04** Vgl. Ebd.

**05** Siehe den allwissenden Sekretär in: A. Danto, Analytische Philosophie der Geschichte (Analytical Philosophy of History, 1965, dt. Frankfurt 1974, Kap. VIII, „Erzählende Sätze“, 241ff.).

**06** Intentionalität nehme ich in engem Sinn: als Richtung der Aufmerksamkeit auf etwas, das dadurch zum Gegenstand wird und so Prädikationen und Erzählungen ermöglicht. Es geht hierbei nicht um

die Fragen der Philosophie des Geistes und die Probleme des Verhältnisses von Körper und Geist.

**07** Vgl. E. Tugendhat, *Ti kata tinou*. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg/Br. 1958.

**08** Der Terminus bei J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin 1895.

# Gerhard Hotze

## Thesaurus von Neuem und Altem (Mt 13,52)

### Zur Kreativität der Tradition im Neuen Testament

„Verachte nicht die Überlieferung der Alten, die sie übernommen haben von ihren Vätern. Dann wirst du Einsicht lernen, um antworten zu können, sobald es notwendig ist.“ (Sir 8,9)

Kirche ist Kirche des Wortes, sie gründet auf dem Fundament der Schrift. Kirche ist zudem Überlieferungsgemeinschaft; ihre Geschichte und Tradition geben Antwort auf das Wort. Kirche lebt aus der Heiligen Schrift und der Tradition. Aber ist Tradition ein nachbiblisches Phänomen? Keineswegs. Schon der Bibel eignet die Tradition geradezu als Wesenselement. Tradition ist daher selbstverständlich schon eine Grundkonstituente des *Alten Testaments*. Der zitierte Weisheitsspruch aus dem Buch Jesus Sirach, einem der jüngsten Bücher des Alten Testaments, belegt die bereits im 2. Jh. v. Chr. empfohlene Ehrung der „Überlieferung der Alten“. Auch das in den letzten Jahren stark beachtete Phänomen der Intertextualität, das zumal im Alten Testament greifbar wird, ist nichts anderes als lebendige Tradition: Psalm 114 erinnert an das Exodusgeschehen (Ex 12ff.), Rut 4,11 an Rahel und Lea (Gen 29–31), Sir 48 an den Propheten Elija (1/2 Kön) – um nur drei willkürlich herausgegriffene Beispiele zu nennen.

Dieser Beitrag möchte das *Neue Testament* im Hinblick auf Tradition unter die Lupe nehmen. Schauen wir auf das Vorkommen des Begriffs, auf Stellen, die das Thema Tradition explizit ansprechen, sowie auf größere Zusammenhänge, die die Weise des Umgangs mit theologischer Tradition illustrieren.

### Der Begriff

Der griechische Terminus für Tradition/Überlieferung im Neuen Testament lautet *parádosis*, als Verbum *paradidónai*. Die gleiche Vokabel *paradidónai* steht auch für die Über-, d. h. Auslieferung von Menschen, etwa das Überliefern Jesu zur Kreuzigung (z. B. Mt 26,2 parr.). Im Sinne von Tradition wird das Wort z. B. in Mk 7,3 verwendet: „Die Pharisäer essen (...) wie alle Juden nur, wenn sie vorher mit einer Hand voll

Wasser die Hände gewaschen haben, wie es *die Überlieferung des Alten* (*parádoxis tôn presbytéron*) vorschreibt.“ Hier stehen die alttestamentliche Tradition, genauer die jüdischen Reinheitsvorschriften im Blick.

Auch bei Paulus findet sich der Begriff, und zwar im Kontext zweier elementar christlicher Texte: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ (1 Kor 11, 23f.) Ein paar Kapitel weiter, nicht weniger elementar: „Vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift ...“ (1 Kor 15, 3). In beiden Fällen geht dem „Überliefern“ des Paulus an die Gemeinde sein eigenes „Empfangen“ (*paralambánein*) der Glaubensaussagen voraus. Abendmahlsworte (1 Kor 11, 23–25) und Credo (1 Kor 15, 3–5) sind Gegenstand eines lebendigen Tradierungsprozesses. Dieser bezieht sich hier – anders als in Mk 7 – auf genuin (ur)christliches Glaubensgut.

## Tradition als Thema

Die Stellen bei Paulus belegen begrifflich wie substantiell, dass Tradition ein entscheidender Vorgang im frühen Christentum war. Die Weitergabe und Verbreitung des Glaubens – diachron und synchron – bildete die Grundlage aller Mission. Dabei wird deutlich, dass Tradition nicht nur ein Inhalt, sondern immer auch ein Geschehen, ein Vorgang, Prozess ist. Überlieferung muss überliefert werden; das Traditionsgut ist zu *tradieren*, sonst ist es tot.

Ohne den Begriff selbst zu gebrauchen, machen auch die Evangelien auf unterschiedliche Weise den Traditionsgedanken zum Thema. Alle vier Evangelisten bieten dafür schöne Beispiele.

*Markus* überliefert (!) uns in Kapitel 2 ein doppeltes Bildwort Jesu: „Niemand näht ein Stück neuen Stoff auf ein altes Kleid; denn der neue Stoff reißt doch vom alten Kleid ab und es entsteht ein noch größerer Riss. Auch füllt niemand neuen Wein in alte Schläuche. Sonst zerreißt der Wein die Schläuche; der Wein ist verloren und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuer Wein gehört in neue Schläuche.“ (Mk 2, 21f.) Unverkennbar spricht Jesus mit dem Gegensatz von Alt und Neu das Thema Tradition an. Was er genau meint, ist – wie so oft bei bildhafter Rede – nicht ganz eindeutig. Vom Kontext her dürfte es (wie später in Mk 7) beim ‚Alten‘ um das jüdische Erbe gehen, speziell wie es die Pharisäer deuteten und praktizierten, das zum ‚Neuen‘ der eschatologischen Botschaft Jesu von der Basileia Gottes nicht mehr passt.

Bei *Matthäus* findet sich am Ende seiner Gleichnisrede (Kap. 13) eine interessante Aussage, die vielleicht als versteckte Selbstvorstellung des Verfassers gelesen werden kann: „Jeder Schriftgelehrte (...), der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt.“ (Mt 13, 52) Sollte der, den wir Matthäus nennen, sich mit diesem Satz selbst beschreiben, könnte man

-----  
**Dr. theol. habil. Gerhard Hotze** (gerhard.hotze@t-online.de), geb. 1962 in Hannover, Prof. für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der PTH Münster. Anschrift: Weißenburgstraße 32, D-48151 Münster. Veröffentlichung u. a.: Ein Gast in der Welt hie ward. Jesus als Gast und Gastgeber, in: G. Fuchs (Hrsg.), Gastlichkeit. Ihre Theologie, Spiritualität und Praxis, Regensburg 2012, 16–25.

so interpretieren: Der zum Jesusnachfolger bekehrte Evangelist ist von Haus aus ein frommer Jude, vielleicht Pharisäer, ausgewiesen in der Tora, der als Christ die neue Botschaft vom in Jesus nahegekommenen Himmelreich fruchtbar mit dem Erbe seiner jüdischen Tradition zu einem reichen „Schatz“ (griechisch *thesaurós*) aus Neuem und Altem zu verbinden vermag. Der alttestamentlich-jüdisch geprägte Charakter des Matthäusevangeliums (vgl. schon 1,1: Jesus Christus als Sohn Davids, Sohn Abrahams) bestätigt dessen starke Traditionsgebundenheit, die mit dem eschatologisch neuen Kommen des Messias einhergeht.

Lukas kommt gleich in seinem Vorwort auf die Tradition zu sprechen, indem er über deren hermeneutischen Rang reflektiert: „Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all das abzufassen, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat. Dabei hielten sie sich an die Überlieferung derer (*kathòs parédosan hemîn*), die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren.“ (Lk 1,1f.) Anders als bei Mk und Mt ist hier – wie bei Paulus – die urchristliche Tradition im Blick, jedoch nicht älteste Überlieferungen wie 1 Kor 11 oder 15, sondern die offenbar schon vielfältig umlaufenden vorevangeliaren Traditionen über die Taten, Worte und das Lebensgeschick Jesu. Zu denken ist hier an die Passionsüberlieferung(en), an vielfältiges Sondergut (von den Kindheitserzählungen über Gleichnisse bis zu den Ostererscheinungen), aber auch an schon existierende Gesamtwerke wie die Logienquelle oder das Markusevangelium, die Lukas kennt. Er, der Historiker unter den Evangelisten, hat all das sorgfältig recherchiert und geht nun daran, es neu aufzuschreiben.

Eine Aussage zum Thema Alt und Neu im Hinblick auf die Ethik bietet das *Johannes-evangelium*. Beim Abschiedsmahl sagt Jesus den Jüngern: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.“ (Joh 13,34) Das Besondere an dieser Stelle gegenüber den Synoptikern ist, dass hier das Liebesgebot als etwas Neues qualifiziert wird. ‚Neu‘ könnte implizieren, dass zuvor ‚Altes‘, d. h. alte Gebote in Geltung waren; damit wäre indirekt auf (die jüdische) Tradition angespielt. Wahrscheinlicher ist aber, dass das Neue hier in der christologischen Begründung zu sehen ist: so zu lieben, wie Jesus uns geliebt hat.<sup>1</sup>

Mehr zu dem Thema sagt eine andere Stelle im Corpus Johanneum, freilich noch kryptischer: „Liebe Brüder, ich schreibe euch kein neues Gebot, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt. Und doch schreibe ich euch ein neues Gebot, etwas, das in ihm und in euch verwirklicht ist.“ (1 Joh 2,7f.) Während der zweite Satz im oben genannten Sinne von Joh 13,34 verstanden werden kann (Neuheit des Gebots wegen seiner neuen Motivation von Jesus Christus her), gibt der erste Teil Rätsel auf. Alt und Neu beziehen sich hier wohl auf die Phase des Christseins der Adressaten. Alt (und gut) ist das ursprüngliche Wort der Verkündigung, die verpflichtende Tradition des Anfangs. Neu (und gefährlich) sind spätere Verfälschungen des Wortes durch Irrlehrer oder Abweichler. Gerade die letzte Stelle zeigt, dass den Termini ‚alt‘ (traditionell) und ‚neu‘ im Neuen Testament keineswegs *a priori* eine bestimmte Qualität zuerkannt wird, sondern der jeweilige Kontext entscheidend ist.

## Kreativer Umgang mit Tradition – zwei Beispiele

Wir haben gesehen, dass Tradition im Neuen Testament sowohl terminologisch als auch inhaltlich an verschiedenen Stellen thematisiert wird. Noch spannender ist aber, wie ganze Theologen oder Theologien des NT in eben diesem NT selbst schon zur Tradition werden, zu der sich spätere Generationen in bestimmter Weise verhalten: sie ehrend oder verwerfend, bewahrend oder korrigierend, ‚konservativ‘ oder ‚progressiv‘. Antagonistische Rezeptionen können auch nebeneinander begegnen: entweder verteilt auf rivalisierende Erbengruppen, oder sogar – Tradition und Innovation miteinander verbindend – innerhalb ein und derselben Position. Hierzu zwei Beispiele. Es bietet sich an, die beiden großen Theologen des Neuen Testaments, ‚Johannes‘<sup>2</sup> und Paulus, auf ihre bereits innerkanonische Wirkungsgeschichte hin zu untersuchen. Als Autoritäten des Anfangs werden beide schon früh zur Maßstäbe setzenden Tradition; diese erfährt jedoch keineswegs eine ungebrochen-einlinige Fortführung.

### Zur Rezeption der johanneischen Christologie

Das *Johannesevangelium* führt das Bekenntnis zu Jesus Christus im Neuen Testament zu einer einzigartigen Höhe. Clemens von Alexandrien sprach von einem „pneumatischen Evangelium“<sup>3</sup>, auch deshalb, weil der johanneische Jesus – anders als der der Synoptiker – vom ersten bis zum letzten Kapitel als der von Gott gesandte Christus mit erhabener, göttlicher Souveränität über die Erde schreitet, als geist-erfüllter Gottmensch agiert und verkündigt. Er ist der präexistente Logos bei Gott im Anfang, vor der Erschaffung der Welt (Joh 1,1f.). Er kommt von oben und steht über allen (3,31). Seine Worte sind Geist und Leben (6,63). Ehe Abraham wurde, ist er (8,58 – schon die kühne Tempusinkongruenz zeigt die Differenz). Er ist eins mit dem Vater (10,30). Er hat die Welt besiegt (16,33). Sein letztes Wort am Kreuz lautet: „Es ist vollbracht“ (19,30). Diese kleine Auswahl mag genügen, um die Betonung der Divinität Jesu im vierten Evangelium zu belegen.

Doch es ist der gleiche Johannes, der mit dem Satz aller Sätze das Paradox der Menschwerdung ausdrückt: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (1,14). Eben jener so dargestellte, präexistente, gottgleiche Logos-Christus wurde zu einer irdisch-materiellen Existenz, hat wirklich Fleisch angenommen. Aus dem Leichnam des Gekreuzigten fließen, zur Bestätigung des realen Todes, Blut und Wasser (19,34; vgl. die Bekräftigung V. 35).

So weit in aller Kürze der geniale Entwurf des Johannes, der als Theologe und Evangelist möglicherweise auch das Haupt einer johanneischen ‚Schule‘ war, die für das Corpus Johanneum (JohEv, drei Joh-Briefe) verantwortlich ist. Angesichts der enormen Spannungseinheit in der johanneischen Christologie scheint es fast unvermeidlich, dass diese Einheit bald zerbrach. Die Schüler des Johannes legten das von ihm überkommene Erbe unterschiedlich aus.

Um eine der Interpretationen zu skizzieren, müssen wir einen kurzen Ausflug aus dem Kanon in die apokryphe Johannesrezeption unternehmen. (Der Grund ist der,

dass diese Deutung bald als häretisch galt und daher keinen Beleg innerhalb des NT besitzt.) In den sogenannten *Johannesakten* aus dem 2. oder frühen 3. Jahrhundert n. Chr.<sup>4</sup> wird eine gnostisch-doketische Deutung der johanneischen Christologie greifbar.<sup>5</sup> Der Kreuzestod Jesu wird dort in Frage gestellt: „Dieses Kreuz also, welches durch den Logos das All gefestigt (...) hat, ist nicht das hölzerne Kreuz, das du sehen wirst, wenn du von hier hinuntergehst. Auch bin ich nicht der am Kreuz, (ich) den du jetzt nicht siehst, sondern (dessen) Stimme du nur hörst. Was ich nicht bin, dafür bin ich gehalten worden, der ich nicht bin, was ich für die vielen bin; vielmehr ist, was sie von mir sagen werden, niedrig und meiner nicht würdig.“ (ActJoh 99) Für den apokryphen „Johannes“ kann Jesus nur zum Schein gestorben sein (Doketismus, von *dokêîn* = scheinen), und zwar deshalb, weil er ganz und gar göttlich ist: „Daher seid auch ihr überzeugt, dass ich euch nicht verkündige, (ihr sollt) einen Menschen verehren, sondern einen unwandelbaren Gott, einen unüberwindlichen Gott, einen Gott, der höher ist als alle Gewalt und alle Macht“ (ActJoh 104).

Kehren wir zurück ins Neue Testament. Dass es schon rund hundert Jahre vor den Johannesakten eine ähnliche Jesusdeutung gegeben haben muss wie dort, dokumentiert *e contrario* deren vehemente Bekämpfung in den *Johannesbriefen*: „Viele Verführer sind in die Welt hinausgegangen; sie bekennen nicht, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist. Das ist der Verführer und der Antichrist.“ (2 Joh 7; vgl. 1 Joh 4, 2f.) Im Umfeld der johanneischen Schule, so zeigt sich hier, hat es – offenbar im ‚Sich-Abarbeiten‘ an der vom Evangelium repräsentierten Tradition – einen erbitterten Streit um die wahre Christologie gegeben: gnostisch-doketisch oder inkarnatorisch (Joh 1,14).

## Paulus und seine Erben

Neben der johanneischen Schule existierte vermutlich auch eine Paulusschule, vielleicht sogar geographisch gar nicht weit von dieser entfernt (Ephesus/römische Provinz Asien). Auch in ihr betrieb man Traditionspflege. Das Erbe des Völkerapostels wurde in Ehren gehalten, zugleich aber um seine richtige Auslegung gerungen. All das dokumentiert sich schon im Neuen Testament, in den späteren Schriften des Corpus Paulinum aus eben dieser Paulusschule.

Zur Illustrierung ließen sich verschiedene Beispiele nennen. In welchem Verhältnis steht z. B. der Hebräerbrief, der später dem Corpus Paulinum zugerechnet wurde, zur paulinischen Theologie? Dies wird kontrovers diskutiert. Es wäre auch interessant, nach der Rezeption des Apostels in den sogenannten Pastoralbriefen (1 und 2 Tim, Tit) zu fragen: Dort wird etwa der soteriologisch gefüllte Glaubensbegriff des Paulus (Gerechtersprechung des Sünders aus Glauben an Jesus Christus: Röm 3,21–26; Gal 2,16) zu einer Art Tugend neben anderen herabgestuft (vgl. 1 Tim 6,11). Hinsichtlich des Status der Frauen greifen die Pastoralbriefe nicht auf die emanzipatorische Linie des Paulus zurück (Phöbe, Priska, Junia u. v. a. als Mitarbeiterinnen in der Mission), sondern auf patriarchalische Aussagen wie 1 Kor 11,7–10 oder 14,33b–36 (vgl. besonders 1 Tim 2,8–15).

Nehmen wir jedoch als Hauptbeispiel die Eschatologie des Paulus. Sie ist in seinen eigenen Briefen durch eine Verbindung von ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘ geprägt, wie sie auch für die *Basileia*-Botschaft Jesu charakteristisch ist. Als Beleg für präsentische Eschatologie sei Röm 5,1f. zitiert: „Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn. Durch ihn haben wir auch den Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen.“ Also: wir sind schon gerecht, wir haben schon Frieden. Auf der anderen Seite blickt 1 Thess 4,16f. auf die zukünftigen, noch ausstehenden Endereignisse: „Der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt (...)“. Hier steht die Parusieerwartung des Paulus im Vordergrund (vgl. auch den Bitttruf „*Marana tha* – Unser Herr, komm!“ in 1 Kor 16,22).

Nach dem Tod des Apostels streitet sich nun die Paulusschule, welcher Akzent der Eschatologie den Vorzug verdient. „Erben“ beider Richtungen schreiben Briefe, die mithilfe der pseudepigraphischen Verfasserschaft des Paulus die eigene Position als die orthodox-paulinische erweisen sollen. So betonen die hinter Kol und Eph stehenden Paulusschüler die Gegenwart des überlieferten Heils: „Ihr seid mit Christus auferweckt.“ (Kol 3,1) „Durch sein Blut haben wir die Erlösung.“ (Eph 1,7). In beiden Sätzen könnte jeweils ein ‚schon‘ ergänzt werden. Umgekehrt warnt der 2. Thessalonicherbrief: „Lasst euch nicht so schnell aus der Fassung bringen und in Schrecken jagen, wenn in einem prophetischen Wort oder einer Rede oder in einem Brief, der angeblich von uns stammt, behauptet wird, der Tag des Herrn sei schon da.“ (2 Thess 2,2) Hier wird sogar ausdrücklich die gegnerische Position angesprochen und diskreditiert.

Die kurz angeführten Beispiele verdeutlichen, wie schon am Anfang der Kirche, noch zu Zeiten der Entstehung des NT, ein Ringen um die Tradition stattfindet. Die „Überlieferung der Alten“ (Sir 8,9), in der Urkirche vornehmlich die der Apostel, wird zwar hochgehalten, jedoch durchaus kreativ variiert, je nachdem wie es die Lage der Kirche nach Einschätzung der Rezipienten erforderte. ‚Tradition ja – starres Festhalten nein‘: auf diese Formel kann man die Haltung der Urkirche bringen. Wir können dankbar sein, dass uns das Neue Testament einen solch bunten „Schatz von Neuem und Altem“ (Mt 13,52) überliefert hat.

**01** „Diese sich selbst hintanstellende, opferbereite Liebe ist das ‚Neue‘ des christlichen Gebotes“; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (HThK Bd. 13), Freiburg/Br. 1963, 111.

**02** Die Anführungsstriche sollen signalisieren, dass der Verfasser des vierten Evangeliums erst sekundär

mit dem Apostel namens Johannes aus dem Zwölferkreis identifiziert worden ist. Im Folgenden werden sie jedoch der Einfachheit halber weggelassen.

**03** Nach Eusebius, H. E. VI 14,7.

**04** Textausgabe und Kommentar v. K. Schäferdiek, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche*

*Apokryphen II*, Tübingen 1999, 138–190.

**05** Vgl. dazu U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannes-evangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT Bd. 144), Göttingen 1987, 76–83.

# Ulrich Engel

## Gegenwart vs. Tradition

### Positionierungen im hermeneutischen Streit um das Vaticanum II

Die Aufgabe des Konzils „hat nicht darin bestanden, von der Tradition her die Gegenwart zu betrachten, sondern umgekehrt zu verfahren, die Tradition von der Gegenwart her neu zu erschließen.“<sup>1</sup> *Elmar Klinger*

Inmitten der katholischen Kirche tobt seit längerem schon ein Streit um Interpretation und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65). Die Bandbreite der Diskussion kann hier nur angedeutet werden: So bezweifelt beispielsweise der Münsteraner Fundamentaltheologe Tiemo R. Peters, ob das Konzil an der Basis der bundesdeutschen Kirche überhaupt je stattgefunden habe. Mit Skepsis beobachtet er die aktuellen, jubiläumsbedingten Reanimierungsversuche der Konzilsergebnisse – „wo sie doch gar nie richtig gelebt haben?“<sup>2</sup> Ganz konträr dazu forderten Dominikanerstudenten in der Wallonie schon 2004 vehement ein Drittes Vatikanisches Konzil ein.<sup>3</sup> Der Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann wiederum diagnostizierte jüngst eine „Sprachlosigkeit“<sup>4</sup> hinsichtlich des Vaticanum II, die sowohl bei Traditionalisten wie der Piusbruderschaft als auch bei gut meinenden Verteidigern des Konzils anzutreffen sei. Vor allem aber beziehe sich der Sprachverlust auf die von vielen Menschen als schmerzlich erlebte Reformunwilligkeit der Kirche heute. Kirchenpolitisch in die entgegengesetzte Richtung zielt eine Deutung des Konzils, die Bruno Gherardini, Emeritus der Lateran-Universität, vorgelegt hat. Die Charakterisierung als *Pastoralkonzil*<sup>5</sup> lässt ihn das Vaticanum II als dogmatisch nicht relevant bewerten. Und wer das Konzil, so die Konsequenz dieser Lesart, „mit dem Tridentinum und dem Ersten Vatikanum gleichsetzt, indem er ihm eine normative und bindende Kraft zuerkennt, die es aus sich heraus nicht besitzt, begeht einen unerlaubten Akt und respektiert letztlich das Konzil nicht.“<sup>6</sup>



## Diskontinuität vs. Kontinuität

Im Kern der Debatte um den geschichtlichen, hermeneutischen und theologischen Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils geht es um die Frage, ob das Konzil als ein Bruch mit der vorausgehenden Tradition gewertet werden muss, oder ob es eher in Kontinuität mit den Entscheidungen des Vaticanum I (1869/70) zu interpretieren sei.<sup>7</sup> Die Vertreter/-innen der Diskontinuitätsmodellen verstehen dabei den Bruch entweder als Verrat an der Tradition (traditionalistische Gruppen) oder werten ihn als längst überfällige Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne (kritische Gruppen). Die Anhänger/-innen des Kontinuitätsmodells bestreiten, dass das Vaticanum II überhaupt etwas Neues mit sich gebracht habe; es habe sich vielmehr ganz bewusst der kirchlichen *traditio* untergeordnet.

In seiner Weihnachtsansprache 2005 an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie thematisierte Papst Benedikt XVI. die gegensätzlichen Lesarten. Alles, so Benedikt, „hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung. Die Probleme der Rezeption entsprangen der Tatsache, daß zwei gegensätzliche Hermeneutiken miteinander konfrontiert wurden und im Streit lagen. Die eine hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen, was in der Stille geschah, aber immer deutlicher sichtbar wurde, und sie trägt auch weiterhin Früchte. Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich ‚Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches‘ nennen möchte“<sup>8</sup>.

In deutlichen Worten kritisiert Benedikt die Diskontinuitätsthese. Diese Lesart, die seines Erachtens zu sehr zwischen der vorkonziliaren Zeit und der (nach-)konziliaren Situation differenziert, hat sich, so sein Vorwurf, „nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können.“ (PB/W) Zu Unrecht betonten die medialen und theologischen Akteure eine Dynamik der Erneuerung; damit zusammenhängend spielten sie den Geist des Konzils gegen seinen Text aus: „Die Hermeneutik der Diskontinuität birgt das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche in sich. Ihre Vertreter behaupten, daß die Konzilstexte als solche noch nicht wirklich den Konzilsgeist ausdrückten. Sie seien das Ergebnis von Kompromissen, die geschlossen wurden, um Einmütigkeit herzustellen, wobei viele alte und inzwischen nutzlos gewordene Dinge mitgeschleppt und wieder bestätigt werden mußten. Nicht in diesen Kompromissen komme jedoch der wahre Geist des Konzils zum Vorschein, sondern im Elan auf das Neue hin, das den Texten zugrunde liege: nur in diesem Elan liege der wahre Konzilsgeist, und hier müsse man ansetzen und dementsprechend fortfahren. (...) Mit einem Wort, man solle nicht den Konzilstexten, sondern ihrem Geist folgen.“ (PB/W)

**Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP** (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Die Stadt als Schrift Gottes. Skizzen zu einer politischen Ekklesiologie im urbanen Raum im Anschluss an Michel de Certeau SJ, in: M. Hölzl/H. Klingens/P. Zeillinger (Hrsg.), *Extra ecclesiam ... – Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 6), Berlin 2013 [im Erscheinen].

## Zeitsignatur vs. Wahrheit

Gegen die in seinen Augen falsche Hermeneutik des Bruchs bietet Benedikt im weiteren Verlauf seiner Rede eine Lesart des Konzils an, welche eher das kontinuierliche Moment betont. Diese nennt er „Hermeneutik der Reform“ (PB/W). Zur Begründung beruft er sich auf die beiden Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. und deren das Ereignis rahmende Ansprachen. Vor allem bezieht sich Benedikt auf Johannes' Eröffnungsrede *Gaudet Mater Ecclesia*, die i. d. R. von den Vertretern einer Hermeneutik des Bruchs als zentrales Argument herangezogen wird. In Benedikts Weihnachtsansprache heißt es dazu: „Der Hermeneutik der Diskontinuität steht die Hermeneutik der Reform gegenüber, von der zuerst Papst Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache zum Konzil am 11. Oktober 1962 gesprochen hat (...). Ich möchte hier nur die wohlbekannten Worte Johannes' XXIII. zitieren, die diese Hermeneutik unmißverständlich zum Ausdruck bringen, wenn er sagt, daß das Konzil ‚die Lehre rein und vollständig übermitteln will, ohne Abschwächungen oder Entstellungen‘ und dann fortfährt: ‚Unsere Pflicht ist es nicht nur, dieses kostbare Gut zu hüten, so als interessierte uns nur das Altehrwürdige an ihm, sondern auch, uns mit eifrigem Willen und ohne Furcht dem Werk zu widmen, das unsere Zeit von uns verlangt ... Es ist notwendig, die unumstößliche und unveränderliche Lehre, die treu geachtet werden muß, zu vertiefen und sie so zu formulieren, daß sie den Erfordernissen unserer Zeit entspricht. Eine Sache sind nämlich die Glaubensinhalte, also die in unserer ehrwürdigen Lehre enthaltenen Wahrheiten, eine andere Sache ist die Art, wie sie formuliert werden, wobei ihr Sinn und ihre Tragweite erhalten bleiben müssen‘ (S. *Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, S. 863–65).“ (PB/W<sup>9</sup>)

## Italienisch vs. Lateinisch

Beruft sich Benedikt XVI. hier mit Recht auf Johannes XXIII.? Ging es dem Papst, der das Zweite Vatikanische Konzil einberufen und eröffnet hat, in der von Benedikt insinuierten Eindeutigkeit *prioritär* um das *Bewahren* der ehrwürdigen, tradierten Lehre? Es gibt gute Gründe, daran zu zweifeln. Dies soll im Folgenden kurz gezeigt werden.

Im ersten Band der fünfteiligen *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* schreibt der Bologneser Konzilsforscher Guiseppe Alberigo († 2007) dazu: „Papst Johannes wollte ein Konzil des historischen Übergangs, folglich ein Konzil, das der Kirche den Weg weist aus der nachtridentinischen Epoche und in gewissem Maße aus der jahrhundertelange konstantinischen Zeit in eine neue Phase des Zeugnisses und der Verkündigung; dabei sollte auf die wichtigen und dauerhaften Elemente der Tradition zurückgegriffen werden, die als geeignet beurteilt wurden, den evangelischen Charakter eines so schwierigen Übergangs zu befruchten und zu garantieren.“<sup>10</sup>

Der Rekurs auf die *Tradition*, so kann das päpstliche Konzilsvorhaben resümiert werden, dient dem historischen Übergang in eine *neue Zeit*. Karl Lehmann teilt die

Analyse Alberigos und unterstreicht besonders das *innovative Element* des Vorhabens, das „natürlich“<sup>11</sup> auch den Verlauf des Konzils beeinflusste: „Man kann diese Zielsetzung nicht genügend hervorheben (...). In gewisser Weise darf man hier wohl auch einen neuen Akzent bei einem strukturellen Vergleich der Konzilien untereinander sehen.“<sup>12</sup>

Die Eröffnungsansprache Johannes' XIII. liegt in zwei „Urfassungen“ vor: einer lateinischen und einer italienischen.<sup>13</sup> Die lateinische Version wurde von Johannes XXIII. in der Konzilsaula vorgetragen. Im *Osservatore Romano* wurde eine italienische Übersetzung veröffentlicht; diese Version wurde auch den in Rom akkreditierten Journalisten zugeleitet. An wichtigen Stellen weisen die beiden Textausgaben signifikante Differenzen auf. Den beiden Redakteuren, Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein, kommt das Verdienst zu, diese im deutschen Sprachraum bekannt gemacht zu haben.

Im Anschluss an die einschlägigen Forschungen von Alberigo und Alberto Melloni im *Istituto per le scienze religiose* kann „es heute als erwiesen gelten“ (KK 109<sup>14</sup>), dass die italienische Fassung der lateinischen gegenüber „Eigenständigkeit beanspruchen kann“ (KK 108). Begründet ist diese Einsicht in der Tatsache, dass sich Johannes selbst zuerst eine italienische Textfassung erarbeitet hat. Unterstützt wird die These von der Eigenständigkeit des lateinischen Textes durch das Faktum, dass Johannes XXIII. selber später aus dem italienischen Text zitierte. Darüber hinaus darf auch ein entsprechender Tagebucheintrag seines damaligen Sekretärs Loris F. Capovilla als aussagekräftiges Indiz für die authentische Verfasserschaft des Papstes gewertet werden.<sup>15</sup>

Insgesamt kommen Kaufmann und Klein auf der Basis der Bologneser Rekonstruktionen zu dem spannenden Schluss, „dass die italienische Endfassung die Absichten von Papst Johannes getreuer wiedergibt“ (KK 113) als der lateinische Text. Auf der Grundlage der hier nur kurz zusammengefassten Indizien und Argumente stellen Kaufmann und Klein die theologisch bedeutsame These auf, dass die „an den abweichenden Stellen zutage tretenden Tendenzen (...) als Abschwächungen der Aussage bzw. als Versuch, diese in geläufige lehrhafte Formeln umzugießen“ (KK 113f.), zu werten seien. Die textlichen Differenzen markieren also mehr als bloß rhetorisch-stilistische Marginalien.

## Glaubensaussage vs. Glaubensinhalt

Unterzieht man nun noch einmal die Weihnachtsansprache Benedikts XVI. einer genaueren Analyse, dann werden dort einige Sinnverschiebungen vor allem im Vergleich zur *Intention* Johannes' XXIII. deutlich. An Ludger Weckel anknüpfend vergleiche ich dazu die lateinische Version des von Benedikt direkt zitierten Abschnitts 15 von *Gaudet Mater Ecclesia* zur Zielsetzung des Vaticanum II mit dem italienischen Text.<sup>16</sup> Benedikt richtet sich nach der lateinischen Fassung. Interessanterweise zitiert er gerade aus den vom Italienischen abweichenden Passagen. In der *italienischen* Fassung heißt es: „Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d. h. des *depositum fidei*; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt

wird.“ (Abschnitt 15: KK 136) Deutlich unterscheidet Johannes XXIII. hier zwischen dem Glaubensinhalt und der Glaubensaussage.

In der *lateinischen*, von Benedikt zitierten Version dagegen steht: „Denn etwas anderes ist das *depositum fidei* oder die Wahrheiten, die in der zu bewahrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung.“ (Abschnitt 15: KK 136) Durch den Zusatz „(...) freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung“ verwässert die *lateinische* Formulierung die im *italienischen* Satz auffindbare klare Unterscheidung zwischen Glaubensinhalt und –aussage. Stattdessen, so Weckels Analyseergebnis, hebt Benedikt stärker auf „den Gehorsam gegenüber der beständigen und sicheren Lehre“<sup>17</sup> ab.

## Welt vs. Kirche

Genau hier aber liegt ein Problem, insofern die „Behauptung einer ununterbrochenen, in sich konsistenten Kontinuität in der Lehre der Kirche (...) eine Fiktion [ist], die der historischen Überprüfung nicht standhält.“<sup>18</sup> Der Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf macht in diesem Zusammenhang den Gedanken einer dynamischen Entwicklung stark. Diese Entwicklung beansprucht dabei Gültigkeit auch für das Moment der Tradition: „Transformationsprozesse im Lauf der Tradition sind stets an der Tagesordnung.“<sup>19</sup> In systematisch-theologischer Hinsicht gilt entsprechend, dass Kontinuität und Bruch gleichermaßen „Teil der *einen* Geschichte bzw. Erzählung“<sup>20</sup> sind und diese letztlich erst ausmachen. Wer alle Diskontinuitäten bzw. Veränderungen leugnet oder sie eindimensional gegen einen als *depositum* (miss-)gedeuteten (vorgeblich) uniformen und unabänderlichen Traditionsbestand ausspielt<sup>21</sup>, nimmt weder die Konzilsintention Johannes' XXIII. noch das Ereignis und die Textergebnisse des Vaticanum II zur Kenntnis. Denn die kirchliche Lehre, das zeigt Wolf eindrucklich am Beispiel der Religionsfreiheitsthematik auf, „hat sich nicht nur entwickelt, sondern sich in zentralen Punkten sogar in ihr Gegenteil verkehrt.“<sup>22</sup> Wenn dies historisch der Fall war, dann stellt sich mit Wolf die Frage, warum eine solche Positionsänderung nicht auch – „zumindest theoretisch“ – in anderen Bereichen (Wolf nennt exemplarisch alternative Zugänge zum kirchlichen Amt und die Weihe von Frauen) möglich sein sollte.

Die grundlegende Revision, welche die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter vollzog, stellte genau diesen Grundsatz auf den Kopf. „Nicht mehr die Welt dreht sich um die Kirche, die ‚Mutter und Herrin‘, sondern die Kirche dreht sich um die Welt. Die Kirche tritt aus sich selbst heraus, um so sie selber zu sein; sie ist ‚missionarisch‘, nicht durch eine zusätzliche Ausdehnung nach außen, sondern durch eine innere Lösung aus ihrer ‚Christenheit‘.“<sup>23</sup> Nicht weniger als die Identität der Kirche selbst steht hier zur Debatte. Denn erst im Vollzug der Zuwendung zu den heutigen Gegebenheiten der real existierenden Gesellschaft wird die Kirche ihrer Tradition neu gewahr.

- 01** E. Klinger, Kirche – die Praxis des Volkes Gottes, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hrsg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (ICS-Schriften Bd. 36), Münster 1997, 73–83, hier 74.
- 02** T. R. Peters, Wie ich das Konzil erlebt habe, in: Institut für Theologie und Politik (Hrsg.), Der doppelte Bruch. Das umkämpfte Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Werkbuch, Münster 2011, 67.
- 03** Die Studententagung der frankophonen Dominikanerstudenten fand vom 16.–18.4.2004 im Konvent Rixensart statt. Referenten waren der Philosoph Michel Dupuis (Université Louvain-la-Neuve), der Journalist Charles Delhez SJ (Dimanche-Express) und der Ekklesiologe Hervé Legrand OP (Paris). Vgl. dazu die beiden Meldungen der belgischen Nachrichtenagentur Cathobel vom 19.4.2004: Vatican III-fiction ... Les Dominicains francophones réunis pour „faire une théologie communautaire“; Vatican III-fiction ... (2) chez les Dominicains.
- 04** P. Hünermann, Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Concilium 8 (2012), 239–249. Zu den drei Weisen der Sprachlosigkeit s. ebd., 239–244.
- 05** Die Qualifizierung geht auf Papst Johannes XXIII. zurück; vgl. dazu Hübner, Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII. Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: Orientierung 66 (2002), 205–209 u. 214–217, bes. 214f.
- 06** Vgl. B. Gherardini, Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs, übersetzt aus dem Italienischen von C. Barthold, Mühlheim 2010, 25.
- 07** Ein im Streit zwischen den beiden konträren Lesarten vermittelnder Vorschlag findet sich bei Ch. Bauer, Optionen des Konzils? Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: Zeitschrift für katholische Theologie 134 (2012), 141–162.
- 08** Papst Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22.12.2005, unter: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html) [Aufruf: 11.9.2012]. Zitate werden im Folgenden mit der Sigle „PB/W“ ausgewiesen.
- 09** Gestützt wird diese päpstliche Auffassung vor allem vom emeritierten Kurienerzbischof A. Marchetto, Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia, Città del Vaticano 2005.
- 10** G. Alberigo, Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sichverschanzens zur Faszination des Suchens, in: ders./K. Wittstadt (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, a. a. O., Bd. 1, Mainz – Leuven 1997, 1–60, hier 46.
- 11** K. Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Klerusblatt 84,4 (2004), 76–81, hier 76.
- 12** Ebd.
- 13** Zur deutschen Übersetzung vgl. Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: L. Kaufmann/N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Freiburg/Üe. – Brig 1990, 116–150. Ebd. finden sich auch die lateinische (aus: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constituciones, Decreta, Declarationes, Città del Vaticano 1964, 854–872) und die italienische Fassungen (aus: Encicliche e Discorsi die Giovanni XXIII. Vol. 4, Bari 1965, 362–373) abgedruckt. Zitate werden im Folgenden mit der Sigle „KK“ und der Seitenzahl ausgewiesen.
- 14** Nachweise zu den Forschungen von Alberigo und Melloni s. KK 109, Anm. 5.
- 15** Eine deutsche Übersetzung findet sich in KK 109–111.
- 16** Vgl. L. Weckel, Benedikt XVI. und die Hermeneutik des Bruchs in: Institut für Theologie und Politik, a. a. O., 65f. Die Einteilung des Textes folgt KK 116–150. Der Abschnitt 15 findet sich in KK 134–136. Ausführlichere Beobachtungen zu weiteren Differenzen bietet G. Martina, A proposito de studi recenti su Giovanni XXIII, in: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 39 (1985), 524–533.
- 17** L. Weckel, Benedikt XVI. und die Hermeneutik des Bruchs, a. a. O., 65.
- 18** H. Wolf, Es ginge auch anders, in: Süddeutsche Zeitung v. 14./15.8.2012 (Nr. 187), 10.
- 19** Ebd.
- 20** B. Conrad, Ideeengeschichte als Biographie – Der Entwicklungsgedanke bei John Henry Newman, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology 19 (2012), 1–13, hier 12. Conrad bezieht sich an dieser Stelle explizit auf R. Williams, Why Study the Past. The Quest for the Historical Church, London 2005, 8: „Christians from the beginning have a strong investment in history as a discipline which seeks to hold together in one story continuity and discontinuity.“
- 21** Vgl. H. Wolf, Es ginge auch anders, a. a. O.: „Und der Traditionsstrom ist, wenn er wirklich katholisch sein und dem Ganzen entsprechen will, nie einlinig, sondern immer pluriform.“
- 22** Ebd.
- 23** M.-D. Chenu, Ein prophetisches Konzil, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS K. Rahner), Freiburg/Br. 1984, 16–21, hier 17.

# Peter Hünemann

## Am Ende der Gespräche?

### Anmerkungen zum Verhältnis Vatikan – Piusbruderschaft

Im Internet machten im September 2012 Nachrichten über die Ergebnisse des Generalkapitels der Priesterbruderschaft in Ecône/Schweiz die Runde. Demnach habe bei einem Treffen am 13. Juni 2012 der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Levada, dem Generalsuperior der Bruderschaft, Bischof Fellay, nochmals eine Erklärung vorgelegt, in der die Anerkennung der neuen Liturgie und die grundsätzliche Anerkennung, „dass das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ungebrochen in der Reihe aller Konzilien und Lehraussagen der Katholischen Kirche stehe“, verlangt werde. Das Generalkapitel habe seinerseits gefordert, dass die Bruderschaft weiterhin die Irrtümer des Konzils „benennen und in der bisherigen Art zu kritisieren“ befugt sei, ferner müsse der Priesterbruderschaft zugesichert werden, dass sie ausschließlich die vorkonziliaren liturgischen Bücher von 1962 benutzen dürfe. Schließlich brauche die Bruderschaft jeweils einen Bischof aus den eigenen Reihen.

### Hermeneutik der Konzilsaussagen und Kontinuität in der Tradition

Nachdem im September 2011 der Bruderschaft eine vatikanische Erklärung angesichts des Abschlusses der offiziellen Gesprächsrunde überreicht worden war, hatte der Generalobere mit zwei Schreiben geantwortet. Letzteres enthielt die Forderung nach Nachbesserungen verschiedener Positionen, die sich auf den grundsätzlichen theologischen Teil und auf den administrativen, rechtlichen Bereich bezogen. Die vorgenommenen Verbesserungsvorschläge im Antwortschreiben bezüglich des zweiten Teils wurden als zufriedenstellend akzeptiert. Hinsichtlich der grundsätzlichen theologischen Verbesserungen erfolgte nach nochmaligem Austausch im Juni die Vorlage der beiden genannten Forderungen. Bereits um den November 2011 hatte P. Ocariz, Teilnehmer der Gesprächskommission, einen Artikel im *Osservatore Romano* veröffentlicht. Dieser betraf die Hermeneutik und die Verbindlichkeit der Aussagen des Zweiten Vatikanums wie auch die Kontinuität in der

Tradition. Leitend waren dabei die Aussagen des Papstes in seiner Weihnachtsansprache von 2005 an die Kurie über Kontinuität im Sinne der Reform und über Diskontinuität, sowie die im Konzil selbst angeführten Auskünfte über die Interpretation: Nur was eindeutig als Dogma definiert ist, erfordere Zustimmung im Glauben (*assensus fidei*). Für die Lehren, die nicht dogmatisch definiert sind, die also vom authentischen Lehramt der Kirche vorgelegt werden, werden die religiöse Zustimmung (*assensus religiosus*) und der religiöse Gehorsam (*oboedientia religiosa*) der Glaubenden verlangt.<sup>1</sup>

Der Superior der deutschen Sektion, Schmidberger, erklärte, dass sich die Priesterbruderschaft nach der Übergabe des zuletzt genannten Dokumentes unmittelbar an Papst Benedikt XVI. gewandt habe mit der Frage, ob diese Forderungen auf ihn zurückgingen. Der Papst habe dies bestätigt. Schmidberger charakterisierte diese Antwort als einen „Umschwung“. Die Äußerungen aus dem französischen Milieu zu den jüngsten Begebenheiten klangen nicht weniger dezidiert zurückweisend. Es scheint, dass sich damit ein Ende der Gespräche abzeichnet und zugleich eine Ende der Bemühungen von Benedikt XVI. seit seiner Ernennung zum Präfekten der Glaubenskongregation.

## Rückblick auf die erste Phase der Kontroverse

Die erste Phase der Auseinandersetzung zwischen Erzbischof Lefebvre und dem Vatikan unter Paul VI. endete mit der verschärften Suspension (nach can. 2279, § 2 CIC 1917) des Erzbischofes „wegen Ablehnung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, Missachtung des Leitungsamtes des Papstes und Verstoß gegen die Einheit der Kirche“<sup>2</sup>. Es folgte eine persönlichen Begegnung des Papstes mit Lefebvre und ein längerer handschriftlicher Brief an den Erzbischof, der zum Inhalt hatte, wie nach den Regeln des kanonischen Rechts das Verhältnis zwischen Lefebvre und der Priesterbruderschaft auf der einen Seite und der Katholischen Kirche auf der anderen Seite gerade gerückt werden könne. Nach der Papstwahl Johannes Pauls II. kam es zu einem Gespräch mit dem Erzbischof sowie zu Verhandlungen mit der Glaubenskongregation. Lefebvre kritisierte in ungemein scharfer Form die Antrittsenzyklika des Papstes, *Redemptor hominis*, das Interviews Kardinal Ratzingers zur Krise des Glaubens, aber auch den *Codex Iuris Canonici* von 1983. 1984 wurde durch Indult und unter gewissen Auflagen der Gebrauch der alten Messformulare gestattet. Der Erzbischof prangerte das Treffen der Religionen in Assisi an. 1985 reichte Lefebvre 39 „*Dubia*“ (Zweifel) – die Religionsfreiheit und die Aussagen Pius IX. betreffend – bei der Glaubenskongregation ein. Er forderte damit die Glaubenskongregation heraus, zu Fragen der dogmatischen Prinzipienlehre Stellung zu nehmen: wie nämlich nach der lehramtlichen Ablehnung der Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert das Zweite Vatikanum die Religionsfreiheit lehren könne.<sup>3</sup> Kardinal Ratzinger antwortete im März 1985 mit einem 50seitigen Schreiben. In einem Antwortbrief, einer umfangreichen Publikation und bei einer persönlichen Unter-

-----  
**Dr. theol. habil. Dr. h. c. mult. Peter Hünermann** (peter.huenermann@uni-tuebingen.de), geb. 1929 in Berlin, Prof. em. für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen. Anschrift: Engwiesenstraße 14. D-72108 Rottenburg. Veröffentlichung u. a.: Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg/Br. 2009.

redung in der Glaubenskongregation vom Juli 1987 wies Lefebvre die Antworten Ratzingers vehement zurück: seine Anfragen seien nicht gelöst worden.<sup>4</sup>

## Eskalation des Konfliktes

In jener Zeit mehrten sich die Anzeichen, dass Lefebvre Termine für eine Bischofsweihe ins Auge fasste. Daraufhin wurde im Frühjahr 1988 eine Verhandlungskommission um Erzbischof Lefebvre und Kardinal Ratzinger gebildet. Der Vorsitz lag bei Kardinal Ratzinger. Teilnehmer von Seiten des Vatikans waren u. a. der jetzige Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone, ferner P. Ocariz von *Opus Dei*. Die Moderation lag bei Benoît Douroux OP. Diese Verhandlungen führten zu einer Erklärung, die Erzbischof Lefebvre am 5. Mai 1988 unterzeichnete. Wenige Tage später widerrief er seine Unterschrift. Er hatte in dieser Erklärung ein Treueversprechen gegenüber dem Papst abgelegt, die Nr. 25 von *Lumen gentium* anerkannt und sich verpflichtet, bezüglich verschiedener Punkte des Zweiten Vatikanischen Konzils eine prüfende Haltung einzunehmen und Polemiken zu vermeiden. Ferner hatte er die Gültigkeit des Messopfers und der Sakramente, die nach der Liturgiereform des Konzils gefeiert werden, anerkannt. Auf der anderen Seite hatte Kardinal Ratzinger die Anerkennung der Priesterbruderschaft, die Weihe eines Bischofs aus den Reihen der Priesterbruderschaft und die Einsetzung einer römischen Kommission unter dem Vorsitz eines Kardinals zugesagt. Von den fünf Mitgliedern der Kommission sollten zwei aus der Priesterbruderschaft stammen. Diese Kommission sollte die zuständige Instanz für die Bruderschaft bilden.<sup>5</sup> Gleichwohl weihte Erzbischof Lefebvre dann vier Mitglieder der Priesterbruderschaft zu Bischöfen und wurde von Johannes Paul II. wegen des Schismas verurteilt.<sup>6</sup>

Auf der Basis des ausgehandelten Kompromisses, der aber nicht angenommen wurde, wurden in der Folge zahlreiche Gruppen, die aus der Piusbruderschaft stammten, durch die römische Kommission „Ecclesia Dei“ in die Katholische Kirche integriert. Gleichzeitig liefen die Kontakte mit der Priesterbruderschaft weiter. So zog Bischof Fellay mit 5.000 bis 6.000 Pilgern im Jahr 2000 durch die Pforte des Hl. Jahres nach St. Peter ein – und zwar mit ausdrücklicher Billigung der genannten römischen Behörde. 2001 veröffentlichte die Bruderschaft eine offizielle Studie über die Hl. Messe, in der sie die Liturgieauffassung und die Theologie des Messopfers des Zweiten Vatikanischen Konzils als nicht übereinstimmend mit den Aussagen des Trienter Konzils verwarf. Etwa parallel dazu publizierte P. Schmidberger die Broschüre „Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils“, ein Text, der die Kritikpunkte Lefebvres an den Texten des Konzils zusammenfasst und bekräftigt.

## Umstrittene Zugeständnisse an die Piusbruderschaft

Zeitgleich stellte die Piusbruderschaft zwei Bedingungen für die Wiedervereinigung mit der Katholischen Kirche: die Aufhebung des Verbotes des früheren Ritus für



die ganze Kirche und die Aufhebungen der Exkommunikation. Auf beide Forderungen ging Benedikt XVI ein. Beide Entscheidungen wurden ohne Konsultationen der Bischöfe oder auch nur der besonders betroffenen Bischofskonferenzen getroffen. Sie lösten eine erhebliche Unruhe innerhalb der Kirche und in der Weltöffentlichkeit aus. Dies insbesondere, weil unter den vier Bischöfen einer ist, der den Holocaust leugnet. Der zuletzt genannte Schritt erfolgte im Januar 2009. Im Herbst 2009 begann die gemischte Kommission ihre Tagungen. Das bisherige Ergebnis wurde oben vorgestellt.

Die Polarisierungen in der Katholischen Kirche haben sich durch die intensiven Bemühungen um die Priesterbruderschaft und die Zugeständnisse, die man ihnen gemacht hat, erheblich verschärft. Es hat sich in der Katholischen Kirche selbst eine traditionalistische Tendenz herausgebildet. Es haben sich in der römischen Kurie, aber auch quer durch die ganze Kirche Gruppen gebildet, zögerlich und langsam zu Beginn, seit Mitte der 1980er Jahre in einer mehr und mehr öffentlichen Weise, die – in der Kirche bleibend – mit den gleichen Argumenten wie Lefebvre und die Piusbruderschaft argumentieren.<sup>7</sup>

## Festhalten am Konzil bei gleichzeitiger Nähe zu traditionalistischen Positionen

Etwa 20 Jahre später, 1985, erschien von Romano Amerio „Iota unum“. Der Untertitel lautet auf Deutsch: „Eine Studie des Wandels in der Katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts“. Die nächsten italienischen Editionen datieren von 1986 und 1989. Bereits 1987 erschien das Werk auf Französisch, 1996 auf Englisch in den USA, 2009 folgten zwei weitere Ausgaben in Italien, eine davon mit einem empfehlenden Vorwort von Kardinal Castrillon Hoyos, dem Präfekten der Kleruskongregation und der Kommission „Ecclesia Dei“. Es ist inzwischen auch eine spanischsprachige Ausgabe erschienen. Amerio, selbst Konzilstheologe und enger Mitarbeiter eines italienischen Konzilsvater, legt eine Kritik des Konzils vor, die genau von den theologischen Kriterien ausgeht, die Lefebvre leiteten. Amerios These: Das Zweite Vatikanum ist der Höhepunkt des Modernismus im 20. Jahrhundert. Die Lehren von den Sakramenten, dem Priestertum, über Naturrecht und Ethik, Kirche und Frauen sowie zur Eschatologie seien verbogen worden.

Diese Tendenz zeigte sich auch, als Kardinal Gagnon – als römischer Visitator vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Ratzinger, nach Ecône geschickt – keine Einwendungen gegen die dort vertretene Lehre vorzubringen hatte, wohl aber – wie er selbst bezeugte – nicht glaubte, dass die Piusbruderschaft sich mit der katholischen Kirche je wieder vereinen würde. Die Problematik war für ihn offensichtlich nicht eine Frage der Lehre, sondern der Disziplin. Kardinal Castrillon Hoyos, langjährigem Präfekt der Kleruskongregation und Vorsitzender der Kommission „Ecclesia Dei“, gegenüber hat Bischof Fellay bezeugt, dass er keine Einwände gegen seine Lehre habe. 2012 hat ein Domherr von St. Peter in Rom, Gherardini, im *Osservatore Romano* die Argumentation der Piusbruderschaft gegen die Argumente im oben erwähnten Aufsatz von Ocariz verteidigt. Giovanni Mic-

coli hat in seinem oben schon zitierten Buch eine Fülle von Entscheidungen, Äußerungen und Stellungnahmen Papst Benedikts XVI. vermerkt, die zeigen, dass er auf der einen Seite an der Gültigkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils festhält, auf der anderen Seite jedoch geleitet ist von Kriterien, die ihn stark in die Nähe der traditionalistischen Positionen rücken.

Wie ist dies zu verstehen? Zweifellos hat Benedikt XVI. – ein von Hause aus konservativ gesonnener Theologe – bei Antritt seines Pontifikates Hoffnungen und Zuversicht bei jenen geweckt, die wie Lefebvre, ohne Sinn für die Geschichtlichkeit, den Wechsel in der Gesamtsicht des Glaubens und der Kirche, der sich im Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen hat, nicht verstanden haben. Das Konzil, das gerade diese Aufgabe wahrgenommen und eine Revision des Redens von den Mysterien des Glaubens vorgenommen hat, ist für sie ein Fremdkörper geblieben. Bezeichnend für diese Hoffnungen ist die große Predigt von Bischof Fellay nach dem Konklave, das zur Wahl Benedikt XVI. führte. Er sieht in ihm die Hoffnung Gestalt annehmen, zum wahren Glauben zurückzufinden – und zwar durch einen grundsätzlichen Abschied vom Zweiten Vatikanischen Konzil. Benedikt ist zweifellos den Anhängern Lefebvres soweit als möglich entgegen gekommen. Am deutlichsten ist das sichtbar geworden in der Zulassung des vorkonziliaren Ritus als den außerordentlichen Ritus der Lateinischen Kirche.

## Vormoderne Kriterien der Konzilsinterpretation

Was war und ist der Grund für diese Entwicklung? Es war bzw. ist meines Erachtens nicht einfach Nostalgie, Konservativismus, der Benedikt XVI. leitete und leitet. Er war geleitet von den oben angegebenen Kriterien der Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese Kriterien sind vormodern. Sie sind aufgestellt vor der Entwicklung der modernen Philosophie, insbesondere der Sprachphilosophie. Sie berücksichtigen nicht die moderne Sprachwissenschaft, die Hermeneutik. Sie reflektieren noch nicht die Erfahrungen der modernen Geschichtswissenschaft. So haben sie keinen Zugang zu dem Faktum, dass die Identität der Glaubensmysterien immer mit begrenzten, geschichtlich eingefärbten Worten ausgesagt und mit und durch menschliche Begriffe angesagt wird. Diese Worte und Begriffe sind notwendigerweise epochal geprägt und Zeugen ihrer jeweiligen Zeit. Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* zuallererst begonnen, das perichoretische Verhältnis, die wechselseitige Durchdringung von Glauben und Vernunft zu reflektieren. Benedikt hat – das zeigen seine Jesus-Bücher deutlich – keinen Zugang zu einer historisch argumentierenden Exegese. Er sieht nicht, wie man sie mit den Glaubensaussagen über Jesus Christus nützlich und klärend verbinden kann und soll.

Mit dieser Beurteilung möchte ich auf keine Weise seiner Autorität entgegentreten oder beckmesserisch an ihm herumnörgeln. Es geht mir um ein Verstehen und eine mögliche Hilfe. Persönlich steht der Papst jetzt vor schwierigen Entscheidungen. Dreißigjährige Bemühungen sind gescheitert. Diese Bemühungen hatten sein ganzes Pontifikat geprägt. Was soll jetzt mit der Piusbruderschaft und ihren

Bischöfen geschehen? Was werden die Reaktionen der traditionalistisch eingestellten Gruppen in der Katholischen Kirche sein? Wie werden sich die ehemaligen, heute integrierten Angehörigen der Piusbruderschaft verhalten, wenn jetzt erneut eine Exkommunikation ausgesprochen wird?

## Nicht-Dialog in Glaubensfragen

Wichtiger aber wird die Frage sein: Wird man in Rom Konsequenzen hinsichtlich der Kirchenpolitik ziehen? Im Moment gibt es in Bezug auf Glaubensfragen im Grunde keinen Dialog zwischen dem Vatikan, den Bischöfen und dem Volk Gottes. Alles steht noch unter dem Diktat der „Kriteriologie Felicis“. Von daher ergibt sich ein striktes *nihil innovetur* der vorkonziliar festgelegten einschlägigen Entscheidungen. Wenn hier nicht bald einige Signale gesetzt werden, wird sich der Erosionsprozess der Katholischen Kirche dramatisch beschleunigen. Das Gebet um den Beistand des Heiligen Geistes ist dringlich!

Es zeigt sich am Ende dieser Gespräche, am Abend auch dieses Pontifikates, dass das Zweite Vatikanische Konzil keine Episode in der Geschichte der Kirche ist, kein Konzil, das „nur pastoralen Charakter“ habe und deswegen nur einen minimalen Verbindlichkeitsgrad besitze, wie Kardinal Brandmüller noch kürzlich in Bezug auf *Nostra aetate* meinte und damit die Priesterbruderschaft aufforderte, doch der geforderten Anerkennung des Konzils zu entsprechen. Das Konzil lässt sich nicht durch eine „Minimalisierung“ in die Linie der anderen Konzilien einordnen, um so eine Kontinuität herzustellen. Es ist in seiner Eigenart zu würdigen.

Die Übernahme der Verantwortung für die beiden genannten Forderungen ist im Grunde eine Entscheidung, die Papst Benedikt XVI. zugleich selbst, eine Reihe seiner Optionen und gewisse Züge seiner Kirchenpolitik umfasst. Die Beantwortung der Frage, wie es mit der Piusbruderschaft jetzt weitergeht, wird dies offen legen.

**01** Zur Problematik, die sich darin speziell für die Priesterbruderschaft, aber auch generell für die Rezeption des Konzils verbirgt vgl. P. Hünermann, Sprachlosigkeit angesichts des Zeiten Vatikanischen Konzils, in: *Concilium* 48 (2012), 239–249.

**02** Zitiert nach ders., Exkommunikation – Kommunikation, in: ders., Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem Zeiten Vatikanum und die Piusbrüder (*Quaestiones disputatae* Bd. 236) Freiburg/Br. 2009, 13–69, hier 31.

**03** Vgl. Piusbruderschaft St. Pius X., Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Lefebvre, der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, Dokumente, Predigten und Richtlinien. Eine historiographische Dokumentation, Stuttgart 1992, 636–642.

**04** Vgl. die Predigt Lefebvres vom 29.6.1987 in *Ecône* anlässlich einer Priesterweihe, in: ebd., 643–650.

**05** Vgl. ebd., 714–7117.

**06** Vgl. die Sammlung der entsprechenden Dokumente ebd., 721–757.

**07** Zur folgenden, lediglich einige Punkte herausgreifenden Skizze

vgl. M. Faggioli, *Vatican II: The Battle for Meaning*, New York 2012; eine ausgezeichnete Zusammenfassung bietet: ders., Die theologische Debatte um das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Überblick, in: *Theologische Quartalschrift* 192 (2012), 169–182, 281–304; ferner die höchst detaillierte Analyse von G. Miccoli, *La Chiesa dell’ anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma – Bari 2011.

# Michael Schüßler

## Die Tradition aufs Spiel setzen

### In den Archiven des Glaubens mit Xavier Naidoo und Bruno Latour

Für eine erste Orientierung zugespitzt, zeigt sich die Lage dramatisch. Die drei klassischen Tradierungsorte des Glaubens – Familie, Schule und Gemeinde – können ihre herkömmliche Aufgabe als Einweisungsagenturen in einen kirchlichen Lebensstil immer weniger erfüllen. Die Familie hat ihre religiösen Zweigstellen wegen Kirchendistanz und Alltagsüberlastung schon länger geschlossen. In der Schule werden mangels Interesse und religiösen Vorkenntnissen der Schüler lediglich Allgemeinplätze vermittelt. Und in der Pfarrgemeinde engagieren sich sowieso nur noch die Milieus über 50. Dann noch die Fälle sexueller Gewalt in kirchlichen Einrichtungen und keine Bewegung bei den innerkirchlichen Streitthemen: Die Exkulturation des (katholischen) Glaubens scheint beschlossene Sache.

### Tradierungsabbruch? Exemplarische Orientierungen

Gleichzeitig aber gibt es Geschichten wie die Erzählung dieses jungen Mannes. „Silvester, als ich von zehn bis zwölf keine Fahrt gehabt habe (als ‚Zivi‘ im Behindertenfahrdienst, M. S.), hab ich mich halt hingesetzt, Bob Marley gehört und in der Bibel gelesen. Ich hatte so 'ne Kerze mit der Jahreszahl drauf, hab die Bibel auf der Seite aufgeschlagen – das waren die letzten Worte des zweiten Petrusbriefs – und dann weitergelesen bis weit in die Offenbarung hinein. ... Ich will nicht sagen, dass mir Gott begegnet ist, ich kann nur sagen, ich hab ... gemerkt, daß der Typ mit mir spricht. Fertig. ... Und dann hab ich ... so viel Zeug entdeckt, von dem ich sagen muss: Das haben die alle mir immer verschwiegen!“<sup>41</sup> Das erzählt Xavier Naidoo, einer der erfolgreichsten deutschsprachigen Popmusiker der letzten Jahre. Seine Musik kann man *ästhetisch wie theologisch* mit guten Gründen kritisieren. Wie und was Naidoo allerdings über seine Begegnung mit den christlichen Archivbeständen berichtet, dokumentiert das Neue in den Tradierungsbedingungen:

1. Der christliche Quellcode ist heute unhintergebar freigegeben. Der Zugriff auf die Traditionen des Glaubens wurde auf „open source“ umgestellt. Wie Xavier Naidoo kann sich heute wirklich jeder Mensch auf Kernelemente des Christlichen beziehen, ohne dass eine Kontrollinstanz dazwischen geschaltet wäre. Alle User der Tradition können an ihr mitschreiben. Die Kirchen haben damit als ehemalige Monopolisten ihre hegemonialen Rechte verloren. Der christliche Quellcode wird weiter nachgefragt, aber der institutionelle Urheberschutz scheint ausgelaufen.
2. Für die Kirche als mächtige Religionsgemeinschaft ist das eine tiefe Kränkung. Für die Kirche als Zeichen und Werkzeug des Evangeliums dagegen eine erfreuliche Nachricht. Denn es ergeben sich neue Spielräume für normativ unfestgestellte und damit potenziell kreative Inkulturationsereignisse der christlichen Botschaft – siehe Naidoo oder viele der auch christlich inspirierten Aktivist/-innen und Sympathisant/-innen bei Attac oder Occupy.

Die Rede vom Traditionsabbruch scheint damit heute für die amtlichen Vollzüge der Kirche zutreffend, *für die Gesamtgesellschaft* allerdings *äußerst* verkürzt. Ungeplant und unkontrolliert ereignet sich hier und dort eine De-facto-Tradierung des Glaubens, die aber nur selten den Regeln des kirchlichen Sozialraums folgt.

Die Inkulturation des Evangeliums driftet damit aus ihren modernen Festkörpern hinaus aufs offene Meer: der Entdeckungshorizont des Evangeliums hat sich erneut verflüssigt. Nicht die zeitliche Kontinuität und Erwartbarkeit der Geschichte, sondern das Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort des Evangeliums.

Nahezu jeder pastorale Ort hierzulande steht damit heute vor dem Problem, sich in flüchtigen und situativen Zeitstrukturen zu konstituieren. Man kann dann beobachten, wie unterhalb der kirchlichen Tradierungsprogrammatis in Familie, Gemeinde und Religionsunterricht oft etwas ganz anderes passiert, das theologisch aber nicht weniger wert ist.

## Familie

Albert Biesinger fasst den Stand neuerer Forschungsarbeiten nüchtern zusammen: „Was das Verhältnis der Mehrheit der heutigen Familien zur Kirche angeht, so ist zumindest für die beiden großen Kirchen hierzulande der Befund eindeutig: Die Beziehung ist weitgehend abgebrochen. Dass Familien sich in ihrer Erziehung der Kinder und Jugendlichen an kirchlichen Vorgaben und Erwartungen orientieren, ist nur ausnahmsweise der Fall.“<sup>2</sup> Die institutionelle Form der Tradition ist am Ort der Familie also tatsächlich in der Krise und das liegt nicht nur an der Kirche. In gewisser Weise spiegelt sich darin ein grundsätzlicher Funktionswandel von Familie. Was verloren geht, ist nämlich ihre gesellschaftseinführende Funktion, indem heute „die Eltern nichts (Gesellschaftliches) mehr repräsentieren, sondern nur sie selbst sind“<sup>3</sup>. Familie sozialisiert die nächste Generation zwar als Personen, aber sie inkludiert sie nicht mehr

**Dr. theol. habil. Michael Schüssler, Dipl. Päd.**

(michael.schuessler@uni-tuebingen.de), geb. 1972 in Kulmbach, Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Universität Tübingen. Anschrift: Büsener Weg 22, D-90425 Nürnberg. Veröffentlichung u. a.: [zus. mit J. Pock/B. Hojer] (Hrsg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie*, Berlin 2012.

wirklich in die gesellschaftlichen Sphären von Politik, Wirtschaft oder Religion und das entsprechende Rollenhandeln.<sup>4</sup> Was dazu notwendig ist, lernen Kinder oft außerhalb der Familie: in der Schule, durch Gleichaltrige oder durch eigenständiges Ausprobieren. Martin Dornes illustriert dies am Beispiel eines Vaters, der zu den Erzieher/-innen in der KiTa sagt, ihm sei nicht so wichtig, dass sein Kind lesen und schreiben lernt, sondern dass es glücklich ist.<sup>5</sup> Der Vater repräsentiert nicht mehr die symbolische Ordnung der Gesellschaft, sondern sich selbst als Person. Entsprechendes zeigen Studien zur Kasualpraxis. Eltern geht es bei der Taufe ihres Kindes nur noch selten um die Aufnahme in die Institution Kirche, sondern um den Ausdruck von Dankbarkeit für das Geschenk eines neuen Lebens oder um den Segen einer Macht, die über das menschliche Kalkül hinausgeht.<sup>6</sup> Das Generationsverhältnis im familiären Verhandlungshaushalt hat sich in insgesamt gelockert, es löst sich aber nicht in Beliebigkeit auf. „Auch unseren Kindern vermitteln wir nach wie vor Werte, aber sanfter und mit anderen Inhalten. Sie müssen nicht mehr Gott fürchten, das Vaterland lieben, den Eltern gehorchen und die Masturbation unterlassen, aber sie sollen gegen Krieg, Rassismus, Sexismus, Vergangenheitsverdrängung, Umweltverschmutzung, falsche Ernährung, zu viel Computerspiel und zu wenig Bildungsanstrengungen immunisiert werden.“<sup>7</sup> In der Familie werden also weiterhin implizit christliche Wertvorstellungen tradiert und anlassbezogen auch explizite Teile des überkommenen Symbolsystems aktiviert. Religionspädagogen erkennen darin sogar eine neue, aber nicht mehr zwingend kirchlich codierte Religionsproduktivität.<sup>8</sup>

## Pfarrgemeinde

Wie sieht es dann mit der Pfarrgemeinde aus, jenem kirchlichen Ort, der den Bezug zur Semantik christlicher Tradition noch näher legt als die Familie, weil man sich dort ja per Definition als Gläubiger angesprochen fühlen soll? Die Pfarrgemeinde war das zentrale Organisationskonzept der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. Sie sollte die Tradierung in und vor allem gegen die Stürme der Moderne sichern, als subjektzentrierte und gemeinschaftsfördernde, kurz als „lebendige“ Gemeinde. Michael N. Ebertz und Rainer Bucher haben das Scheitern dieser utopisch aufgeladenen Gemeindeftheologie an den Realitäten der spätmodernen Lebensführung hinreichend belegt. Die für den hier verfolgten Zusammenhang einschlägige und durch die neueren Forschungen (Stichwort: Sinusmilieu-Studie) weiter unterfütterte Diagnose lautet mit den Worten von Rolf Zerfaß und Klaus Roos aus den 1980er Jahren, „dass ... Gemeinden nicht mehr Orte sind, an denen man den Glauben erlernen kann“, sondern Orte, „wo man den Glauben braucht, um es aushalten zu können“<sup>9</sup>. Halb Aufbruch in die Moderne und halb Abwehrstrategie gegen deren Konsequenzen wurde die Gemeinde zu einem Ort, an dem immer mehr Menschen merkten, dass man es mit den in Aussicht gestellten Freiheiten eines mündigen Christen doch nicht so ernst meinte. „Ähnlich wie beim Papsttum soll über eine institutionelle Struktur gesichert werden, was in der liberalen Gesellschaft gefährdet erscheint: die Tradierung des Christlichen.“<sup>10</sup>

Doch die Tradierung ist *de facto* freigegeben. Und so verstehen etwa die Beteiligten einer Erstkommunion dieses Sakrament nicht mehr in erster Linie als Einführung in die Gemeinschaft der konkreten Gemeinde, sondern als biographisches Ereignis, als einen Kontaktpunkt mit dem kirchlich überlieferten Glauben, ohne dass man jetzt schon wüsste, was einem das einmal bedeuten wird. Diese ereignisbezogene Offenheit wird man kirchlich aushalten müssen – um der Tradierungschancen des Glaubens willen, die doch nie ganz in kirchlicher Hand liegen.

## Religionsunterricht

Bei den Schüler/-innen im Religionsunterricht ist dann die temporale Revolution der ereignisbasierten Gleichzeitigkeit in ihren ganz alltäglichen Praktiken zu berücksichtigen. Man fügt sich nicht mehr in vorgefertigte Settings ein, sondern navigiert möglichst selbstbestimmt durch das Leben und kompiliert dabei situativ passende Teile für die eigene Existenzcollage. Für das herkömmliche Verständnis von Tradierung als Einweisung in kirchliche Sozial- und Lebensformen hat der Religionsunterricht deshalb heute so gut wie keine Funktion mehr. Auch nach Auskunft vieler Religionspädagog/-innen geht es dort einfach nicht mehr um die katechetische Tradierung von Kirchenbindung, nicht mehr darum, was die Schüler/-innen für die Kirche tun können, sondern was umgekehrt das kirchlich tradierte Evangelium für die Schüler/-innen bedeuten könnte. Und das ist aus theologischer Perspektive gut so. „Denn das Ziel des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts ist die religiöse persönliche Entscheidungsfähigkeit der jungen Menschen“<sup>11</sup>, so Reinhard Boschki. Was anderen kirchlichen Orten noch bevorsteht, nämlich der Abschied von der Sozialformorientierung hin zu einer wirklich pastoralen Aufgabenorientierung<sup>12</sup>, ist beim Religionsunterricht schon aus Gründen der institutionellen Einbettung in die Organisation Schule bereits zur Geschäftsgrundlage geworden.

Im Gegensatz zur Gemeinde ist der Religionsunterricht viel ungeschützter den gesellschaftlichen Realitäten ausgesetzt. Das wird zunächst als Problem erlebt. Boschki nennt unter anderem „Disziplinschwierigkeiten, wenig Anknüpfungsmöglichkeiten an religiöse bzw. kirchliche Vorerfahrungen; Vorurteile und Schubladendenken in religiöser Hinsicht; geringe Akzeptanz im Kollegium“<sup>13</sup>. Zum anderen eröffnen sich dort wohl auch große Chancen für eine gegenwartsfähige Tradierung, nun nicht mehr als Hineinwachsen in die institutionellen Arrangements von Kirche, sondern als existenzbezogene Entdeckung des Evangeliums, die alles weitere möglich macht, aber notwendigerweise offen lässt.

## Wie weiter mit der Tradierung? Ein Buch von Bruno Latour

Ein gutes Beispiel für gegenwartsfähige Tradierung ist eine ungewöhnliche Veröffentlichung des französischen Sozialwissenschaftlers Bruno Latour. Um die Jahrtausendwende schreibt der „katholisch-theologische Laie“ ein Buch „Über religi-

öse Rede“<sup>14</sup> und die Schwierigkeiten, die damit heute verbunden sind. „Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge, kein Register für das Sprechen, für das Aussprechen. Alles ist vertrackt: Er (Latour über sich selbst, M. S.) schämt sich dessen, was sonntags, wenn er zur Messe geht, von der Höhe der Kanzeln herab ertönt; aber er schämt sich auch des ungläubigen Hasses oder der belustigten Gleichgültigkeit derer, die über die Kirchgänger spotten. (...) Hört er was drinnen gesprochen wird, knirscht er mit den Zähnen; hört er aber, was draußen gesprochen wird, schäumt er vor Wut.“<sup>15</sup> Weil die religiös-kirchlichen Spezialisten in vermeintlicher Treue zu ganz bestimmten Formen die Tradition bewahren wollten, ist unmerklich die Bedeutung der Botschaft für die Existenzfragen der Menschen von heute verloren gegangen.

Seine Aufforderung: Die Tradition nicht durch die Zeit bewahren, sondern in der Gegenwart gebrauchen. Doch wie kann das gehen? „Dazu muß (...) stets vom Nullpunkt aus angefangen werden, müssen dieselben Dinge in einem ganz anderen Idiom gesagt werden – ja, dieselben Dinge; ja, aber in einem ganz anderen Idiom. (...) Das Ohr muß zunächst an den neuen Ton gewöhnt werden, an die Reprise genau derselben, altbekannten Melodie in einer neuen Tonart.“<sup>16</sup> Damit ist das ganze Risiko der Tradierung des Christentums ausgebreitet. Wer die Formen und Formeln nur bewahrt, verliert ihre Bedeutung für die Gegenwart. Wer aber die Botschaft in die Gegenwart transformiert, banalisiert und verliert damit womöglich ihre heilsam-befreiende Bedeutung. Was tun? Es einfach tun! „Es gibt keine Regel. Keinen Trick. Man muss jedes Mal dasselbe Risiko eingehen, jedes Mal ein anderes. Der Unterscheid zwischen Wiederkäuen und Wiederholen ist so fein, daß nur ein Engel hindurchfindet.“<sup>17</sup> Der etwas beunruhigende Praxistest könnte lauten: nur wer mit seinem Reden und Handeln auch nachprüfbar scheitern kann, kann die Tradition zum Leben erwecken: *no risk, no tradition!*

## Fazit

Was lässt sich in aller Kürze festhalten? Vielleicht sind wir heute tatsächlich in der paradoxen Situation, dass der Abbruch eines herkömmlichen, sozialformorientierten Verständnisses von Tradierung einen günstigen Augenblick darstellt, um mit der Tradition neu zu beginnen. Dieser Neubeginn stellt alle drei Sinn-Dimensionen von Tradition in einen neuen Rahmen.

1. *Ereignisbasierter Zeithorizont von Tradierung:* Treue zum Evangelium entsteht nicht durch das Gedächtnis einer vergangenen, 2000jährigen Geschichte und nicht aus der Zukunftserwartung einer idealen Utopie. Die Tradierung der Tradition gelingt, wenn die in den Glaubensarchiven beheimateten Versprechen zum Ereignis unserer Gegenwart werden.
2. *Überschreitende Zuspitzung der Tradierungsinhalte:* Es gibt vom biblischen Zeugnis her eigentlich keine Tradierung um der Tradition willen, sondern nur um der Lebensmöglichkeiten des je anderen Menschen willen. Denn genau darin liegt doch die sachliche Pointe der biblischen Tradition: einen Gott zu bezeugen, der uns gegenüber in seiner Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit



unendlich größer ist, als religiöse Traditionen (oft auch die eigene) es für möglich halten.

3. *Verflüssigte Sozialformen der Tradierung*: Die Grenzen der verfassten Kirchen sind nicht die Grenzen der Tradierung des christlichen Glaubens. Die Türen zum Archiv des Glaubens sind heute für jedermann offen. Kirchliche Orte sind deshalb keine religiösen Bewahranstalten, die Gott in den alten Worten einen Platz in der Welt zu sichern müssten. Sie haben die Aufgabe, die in diesen alten Worten schlummernden Ereignisse von Heilung und Befreiung den Menschen von heute für ihr Leben zur Verfügung zu stellen, also „die Truhen zu füllen, um sie erneut insgesamt – banco! – aufs Spiel zu setzen“<sup>18</sup>.

---

**01** X. Naidoo, in: M. Schröder, „God is a DJ“ Gespräche mit Popmusikern über Religion, Neukirchen-Vluyn 2000, 117.

**02** Das nimmt eine basale Unterscheidung von Niklas Luhmann auf.  
**03** A. Biesinger, Gotteskommunikation. Religionspädagogische Lehr- und Lernprozesse in Familie, Gemeinde und Schule, Ostfildern 2012, 99.

**04** M. Dornes, Modernisierung der Seele. Kind – Familie – Gesellschaft, Frankfurt/M. 2012, 258.

**05** Vgl. ebd., 257.

**06** Vgl. ebd., 253.

**07** Vgl. dazu A. Biesinger, Gotteskommunikation, a. a. O., 101.

**08** M. Dornes, Modernisierung der Seele, a. a. O., 276.

**09** Vgl. dazu mit Literaturhinweisen R. Boschki, Einführung in die Reli-

gionspädagogik, Darmstadt 2008, 124f.

**10** R. Bucher, Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?, in: ders. (Hrsg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 106–130, hier 109.

**11** R. Bucher, 1935–1970–2009. Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der ‚Gemeindetheologie‘ als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche, in: L. Scherzberg (Hrsg.), Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie, Münster 2010, 289–316.

**12** R. Boschki, Einführung in die Religionspädagogik, a. a. O., 130.

**13** R. Bucher, ... wenn nicht's bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft

der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 169ff.

**14** R. Boschki, Einführung in die Religionspädagogik, a. a. O., 131.

**15** B. Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011.

**16** Ebd., 7f.

**17** Ebd., 19f.

**18** „Auf den ersten Blick scheint die Forderung widersinnig, stets zu reden, als sei es das erste Mal ..., aber wie soll man die früheren Worte retten und ihnen doch treu bleiben? Entweder entledigt man sich des alten Plunders, aber dann habe wir keine einziges Wort mehr, das uns die Überlieferung gab; oder man hebt ihn andächtig auf, aber dann ist man der Vergegenwärtigung untreu“, (B. Latour, Jubilieren, a. a. O., 105.)

**19** Ebd., 121.

## Albert Maria Weiß OP (1844–1925)

Ein Hauch von Tragik liegt über Leben und Werk von P. Albert Maria Weiß.<sup>1</sup> Gegen den Ansturm der Neuerer wollte er die Tradition retten. Dass ihn die besten Motive bewegten, steht außer Zweifel. Dass er sich dabei in Sackgassen verrannte, erkannte er nicht. Auch manche seiner Mitbrüder zogen sich von ihm zurück. So wurde es immer einsamer um ihn. Als ein neuer Jeremias auf den Trümmern der Kirche klagte er darüber, dass die Theologen ihre wahre Aufgabe, Schutzmauern gegen den Ansturm der Moderne zu errichten, vergessen hätten. Dass er, der rastlose, bisweilen polemische Schriftsteller, der sich in der Publizistik seiner Zeit wie kein anderer auskannte, mit diesen Eigenschaften selber ein moderner Mensch war, kam ihm nicht zu Bewusstsein.

### Vom Döllinger zum Predigerorden

Adalbert Weiß wurde 1844 in Indersdorf (Obb.) geboren. 1861 begann er in München das Studium der Philosophie und der orientalischen Sprachen. Seit 1863 studierte er Theologie. Er begeisterte sich für seinen Lehrer Ignaz von Döllinger und dessen „geschichtliche Behandlung“ theologischer Themen. Rückblickend stellte er fest, nach Jahren des Schwankens habe er die Gefährlichkeit der Ideen Döllingers erkannt und habe zum wahren katholischen Glauben zurückgefunden. Seine konservative Grundhaltung festigte sich, nachdem er 1866 in das Priesterseminar in Freising eingetreten war, das er eine „Hochburg des Ultramontanismus“ nannte. 1867 wurde Weiß zum Priester geweiht.

Weiterführende Studien, die er mit der Promotion abschloss, führten ihn 1869/70 nach Tübingen und Bonn. Als Dozent der Theologie kehrte er nach Freising zurück. Zugleich setzte er seine nach der Priesterweihe begonnene journalistische Tätigkeit zur Verteidigung der katholischen Kirche in großem Ausmaße fort.

1876 trat Weiß in Graz mit dem Ordensnamen Albert in den Predigerorden ein. Von 1877 bis 1883 lehrte er an der Studienanstalt Graz, zugleich schrieb er an seiner monumentalen fünfbandigen „Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sittlichkeit“, die sich vor allem gegen die Gefährdung des Christentums durch den Geist der Moderne wandte. Doch sei nicht vergessen, dass er sich auch schon früh in Schrift und Tat in Verbindung mit Carl Heinrich Fürst zu Löwenstein intensiv mit der sozialen Frage befasste. 1887 erhielt Weiß den Titel eines „Magisters“. Nach einer Lehrtätigkeit in Wien wurde er 1890 als Professor für Nationalökonomie an die neu errichtete Universität Freiburg/Schweiz berufen. Mit dem Sozialreformer Giuseppe Toniolo gehörte er dort zu einer Gruppe von Theologen, die die Enzyklika „Rerum novarum“ entwarfen.

### Streiter gegen die Moderne

1894 kam P. Weiß nach Wien zurück. Hier mischte er sich auf Bitten des Wiener Kardinals Gruscha in die Kirchenpolitik ein. Seine Angriffe auf die christlichsoziale Partei wurden ihm jedoch äußerst übel genommen, so dass er 1895 wieder nach Freiburg ziehen musste, wo jetzt sein Engagement, neben seiner Tätigkeit als Professor der Apologetik, dem Kampf gegen den „Modernismus“ galt, ein Begriff, den er bereits 1899 verwendete. Entschieden betonte er in seinen Schriften, insbesondere in dem Buch „Die religiöse Gefahr“ (1904), ein „Ausgleich mit der modernen Kultur“ und eine „Modernisierung des Christentums“ seien nicht möglich und „nicht erlaubt“. Überall glaubte er „Modernisten“ zu erblicken, nicht zuletzt im eigenen

Orden, ja sogar im eigenen Freiburger Konvent, und er zögerte nicht, an maßgeblicher Stelle gegen diese vorzugehen, auch wenn er es grundsätzlich vermied, konkrete Namen zu nennen. 1907 erreichte der Kampf von Weiß gegen das Eindringen der Moderne in die Kirche seinen Höhepunkt. Wie wir heute wissen, standen zwei verschiedene Konzepte hinter den damaligen Verlautbarungen gegen die Neuerer. Das Dekret des Heiligen Offiziums „Lamentabili“ vom 4. Juli war gegen Alfred Loisy und die kritische Bibelwissenschaft gerichtet. Es war das Ergebnis mehrjähriger Beratungen. Ganz anders die Antimodernismus-Enzyklika Papst Pius' X. „Pascendi Dominici gregis“ vom 8. September, die das Dekret der Glaubensbehörde bei weitem überbot und sich auf alle „neuerungssüchtigen“ Reformer (die „Modernisten“) erstreckte. An den römischen Behörden – auch am Heiligen Offizium – vorbei, hatte sich eine Gruppe traditionalistischer Theologen, direkt an Papst Pius X. gewandt und ihn zum Handeln aufgefordert. An deren Spitze stand Albert Maria Weiß. Bereits im Januar 1907 hatte er den Ordensmeister P. Cormier ersucht, bei der „höchsten kirchlichen Autorität“ die Verurteilung der „Meinungen des Modernismus“ zu erreichen. Da Cormier nicht nur nichts unternahm, sondern sich ausdrücklich für die von Weiß verdächtigen Patres Marie-Joseph Lagrange und Vincent Zapletal einsetzte, versuchte Weiß auf anderem Wege und dieses Mal mit Erfolg zum Ziel zu kommen. Er wandte sich an Giuseppe Toniolo, der sein Schreiben an den Papst weiterleitete. Dieser beschwor in einer handschriftlichen Bemerkung zu der Aufforderung des Pater Weiß in erregten Worten die Gefahr, die in der Kirche von Lehrern ausgehe, welche die Finsternis für Licht ausgeben. Die Zeit zum Handeln, so Pius X., sei gekommen. Höchstpersönlich gab er den Startschuss zur Abfassung der Enzyklika „Pascendi“.

Auch in den folgenden Jahren setzte Weiß seinen Kampf fort, nicht zuletzt im „katholischen Gewerkschaftsstreit“ zwischen der Kölner und der Berliner Richtung. Während die Kölner sich für

gemischt-konfessionelle Gewerkschaften einsetzten, ließen die Berliner nur die katholischen Arbeitervereine gelten. Die Katholiken, auch der deutsche Episkopat und die Dominikaner waren in der Frage uneins oder zum mindesten unentschieden. Nicht so P. Weiß, der sich, vor allem in seiner Schrift „Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart“ (1911) entschieden gegen jede Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten wandte. Und noch einmal griff Weiß 1914 in die Diskussion ein mit der Schrift „Liberalismus und Christentum“, in der er den Protestantismus als den „Vater des modernen Geistes“, des Subjektivismus und Säkularismus, der Laisierung und der Demokratisierung in der Kirche entlarvte.

## Jeremias II.

Albert Maria Weiß galt in jungen Jahren als „Feuerkopf“. Dies begann sich seit seinen Freiburger Jahren zu ändern. Er fühlte sich aus Österreich hinaus gejagt. Dazu kamen gesundheitliche Probleme. Sein Buch „Die religiöse Gefahr“ wurde auch von Katholiken totgeschwiegen. Immer mehr kam er zu der Ansicht, dass alle seine Bemühungen umsonst seien. Selbst seine Mitbrüder schienen ihn nicht ernst zu nehmen. Er fühlte sich völlig isoliert. Die Kirche, so glaubte er, gleiche einem „alten Rock, in dem kein Stich mehr hält. Überall Zweifel, Entmutigung oder voller Abfall“. Dass er als Jeremias II. verspottet wurde, schien ihm gar nicht so verkehrt. Er war Jeremias II. mit der Aufgabe, „nicht Freude zu verkünden, sondern drohende Gefahr“. Wie ein kleiner Lichtstrahl nur schien sein siebzigster Geburtstag. Freunde feierten ihn als den „Turmwart des Katholizismus“. Pius X. sandte ihm ein Glückwunschsreiben. Dann wurde es still um ihn, auch wenn er noch bis 1919 Vorlesungen hielt und noch immer weiter schrieb, nicht zuletzt die Erinnerungen an sein bewegtes Leben. In seinem Nachlass finden sich zudem unveröffentlichte Schriften aus den letzten Jahren: Mahnungen an die Theolo-

gie, die Tradition nicht zu vergessen, daneben Bekenntnisse und Gewissenserforschungen. „Sicher“, schrieb er 1917 rückblickend, „haben meine Sünden, Heftigkeit, Ungeduld, Lieblosigkeit, oft dem Kampfe eine Bitterkeit beige-mischt, die nicht gut und nicht nötig war. Dennoch waren die Kämpfe selbst nötig, ja unvermeidlich. Mit dieser Überzeugung lebe ich, mit dieser sterbe ich, mit dieser getraue ich mich vor Gottes Gericht zu treten“.

P. Albert Maria zog sich 1919 als Hausgeistlicher in das Kloster der Dominikanerinnen in Weesen am Wallensee zurück. Dort starb er in der Nacht des 15. August 1925, am Feste Maria Himmelfahrt.

### Würdigung

Man wird Albert Maria Weiß nicht gerecht, wenn man ihn von unserer heutigen Warte aus beurteilt. Gewiss mögen manche seiner Kasandrurufe tragikomisch wirken, doch es wäre verkehrt, ihn nicht ernst zu nehmen. Not tut, ihn als Repräsentanten seiner Zeit und aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Wie ein zweiter Samsonglaubte er sich berufen, die von der Moderne bedrohte Kirche mit allen Kräften zu stützen; als ein zweiter Jeremias klagte er über den Verlust alter Tradition und den Untergang des katholischen Glaubens. Im Kampf gegen den „Modernismus“ stand er an vorderster Stelle. Ja, er gab den Anstoß zur Enzyklika wider die „Modernisten“.

Wie immer man all dies beurteilen mag, eines ist sicher: Es ging Weiß nicht um die Erhaltung von Machtstrukturen. Es ging ihm um den Glauben, um die katholische Identität. Dabei war er, was seine Gegner betraf, alles andere als ein Ignorant. Er hatte deren Schriften gelesen.

Seine apologetischen Schriften quellen über von Zitaten. Richtig ist aber auch, dass er es, von wenigen Ausnahmen abgesehen, vermied, seine Gegner zu verunglimpfen. Für ihn galt: „Die Menschen mögen irren und dann bekämpfen wir unseren Irrtum, eingedenk unserer eigenen Irrtumsfähigkeit, die Personen aber sind uns heilig wie die Sache, der wir dienen“.

Doch noch eines ist zu erwähnen. So sehr Weiß gegen die Moderne und für die Tradition kämpfte, so sehr war er selbst, weit mehr als er wusste, ein „moderner Mensch“. Er war kein stiller „mittelalterlicher“ Gelehrter, sondern, wie Roger Aubert feststellte, „trotz seiner großen Gelehrsamkeit ein Mann des Handelns“, und fast möchte man sagen: ein gejagter, getriebener Journalist. Dass er als junger Pater bei einer Thomasedition mitarbeiten musste, entsprach nicht seinem Können und Wollen. So wird man dem Urteil seines Mitbruders Thomas Esser, des letzten Sekretärs der Indexkongregation, zustimmen können: „Wenn man einen Abschnitt der Apologie dieses Gelehrten gelesen hat, so schwirrt einem der Kopf von Zitaten, Tatsachen und geistreichen Bemerkungen; aber eine logische Analyse des behandelten Gegenstandes ist – wenigstens mir – nicht möglich“. Dazu passt, dass die Schriften von Weiß sich nicht mit abstrakten theologischen Fragen, sondern mit dem konkreten Leben befassten, mit Entwicklungen in Gesellschaft und Politik und im geistigen Leben seiner Zeit. Wenn man sich darüber im Klaren ist, kann man auch heute noch mit Gewinn seine Bücher lesen.

**Dr. phil. Otto Weiß** (o.weiss@gmx.net), geb. 1934 in Ulm, Mitglied des Istituto Storico Redentorista in Rom. Anschrift: Wolfersberggasse 10c/1, A-1140 Wien. Veröffentlichung u. a.: Der erste aller Christen. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012

01 Literaturhinweise: O. Weiß, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden, Regensburg

1998. Zur Rolle von A. M. Weiß im Modernismusstreit vgl. C. Arnold, Absage an die Moderne, Pius X. und

die Entstehung der Enzyklika Pascendi, in: Theologie und Philosophie 80 (2005), 205–224.

## Contemplari et contemplata aliis tradere

Bekanntermaßen wurde der Predigerorden zum Heil der Seelen (frz. âmes) gegründet. Heute könnte man unverschämter Weise vom Heil der „Esel“ (frz. ânes) sprechen. So groß sind die Schäden, die die Dummheit angerichtet hat. Dummheit (frz. bêtise) kann man in einem doppelten Sinn verstehen, als Albernheit oder als Erniedrigung des Menschen auf das Niveau des Tieres (frz. bêtes). Die Dauerberieselung mit dem Imperativ des Genusses schränkt die Realität – Dinge und Menschen – auf Konsumgüter ein. Was für eine Verarmung! Die persönlichen Beziehungen werden durch das Gift der Nützlichkeit bestimmt.

### Krise des Glaubens und der Glaubwürdigkeit

Die Krise, deren Auswirkungen wir in regelmäßigen Abständen mitbekommen, ist nicht nur ökonomischer oder finanzieller Art, sie ist in der Tiefe existentiell, sie berührt die Frage der Sehnsucht: Was ist ein gelungenes Leben? Da die Kirche hauptsächlich mit der Verwaltung ihrer Organisation beschäftigt ist, tut sie sich schwer auf die Krise des Glaubens zu reagieren, welche unsere westliche Gesellschaft erschüttert. Es handelt sich in der Tat um eine Krise des Glaubens, oder genauer, um eine Krise der Glaubwürdigkeit, nicht nur der kirchlichen Institutionen, sondern, radikaler noch, um eine Krise des Wahrheitsgehalts der christlichen Botschaft. Der Ursprung dieser Glaubenskrise und damit seiner Weitergabe (oder Tradition) rührt von der Kluft her, die die Moderne zwischen Glauben und Vernunft geschaffen hat. Dabei wird der Glaube abgewertet und die Vernunft überbewer-

tet. Dieser Bruch, der von der Kirche praktisch als Trennung interpretiert wird, bringt die „Postmoderne“ – sogar weitgehend unbewusst – dazu, sich zu entscheiden zwischen einem Glauben, den man in die Kategorien der Vernunft hinein gepresst hat, und einer Vernunft, die man aus dem Bereich des Glaubens ausgeschlossen hat. Die Kirche hat die Herausforderung der Trennung aufgenommen und versucht ihren Glauben in die modernen Kategorien der Vernunft zu versenken. Die Folge ist eine zunehmende Verunsicherung der Glaubensüberzeugungen, die auf Fabeln runter gestuft werden. Je mehr die profane Vernunft aufblühte und ihre Siege vorzeigte, desto mehr wurde der Glaube in „geoffenbarte Wahrheiten“ gedrängt, die nicht durch ihren Begriffsinhalt verbürgt waren, sondern durch die Autorität, von der sie herrührten. Diese Autorität war Gott als Souveränitätsprinzip einer moralischen und dogmatischen Ordnung, dessen qualifizierter Repräsentant die kirchliche Autorität war. Das Autoritätsargument erreichte seinen Höhepunkt und seine Besiegelung durch die Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit (1870), das die Lehrautorität des Papstes als letzte Instanz der Wahrheit (oder erste, je nachdem) des katholischen Glaubens darstellte.

Sagte Kierkegaard nicht: „Wer die Wahrheit des Christentums beweisen will, beweist, dass er nicht daran glaubt ...“! Die Weitergabe des Glaubens kann nicht dadurch geschehen, dass man apologetisch vorgeht. Ist es möglich auf eine erneuerte Art und Weise für unsere heutige Zeit die Devise des Predigerordens zu verstehen, die wir dem hl. Thomas von Aquin verdanken: *Contemplari et contemplata aliis tradere* (eigentlich: *ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari*, S.th. II-II 188,6c).

### „Contemplari ...“

*Contemplari*, betrachten. Was gibt es zu betrachten, altes, das bereits überholt ist oder die Über-

reste der zweitausendjährigen Aufarbeitung des Christentums? Die Kirche läuft Gefahr, zu einem Museum zu werden und wir sind ihre Konservatoren. Was sollen wir betrachten? Das Göttliche? Die Transzendenz? Göttlichkeit und Transzendenz geben sich nur anhand jenes Geschehens zu erkennen, welches das Geschenk des Lebens ist, in einer Transzendenz, die in dem fleischlichen Antlitz des Nächsten durchbricht. Die Offenbarung des Johannes gibt uns die Antwort auf die Frage: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr (...) Seht ich mache alles neu.“ (Offb 21,1.5). Seht (frz.: *voici*) meint, seht hier (frz.: *Vois ici!*). Was es zu sehen gibt, ist das Hereinplatzen von etwas Neuem; es ist das Neue, das unsere engen und veralteten Raster aufbrechen lässt in Bezug auf die gegenwärtigen Veränderungen. Das Neue wird durch drei Merkmale gekennzeichnet: es ist *unvorhersehbar*, es ist *das Andere schlechthin* und es *transformiert* die Realität. Wir leben hingegen in einer Gesellschaft, die Planung, Organisation, Sicherheit und Kontrolle liebt. Risiko ist nicht angebracht, Versicherungen gibt es auf alles und für alles. In unserer so komplexen Welt wird alles zunehmend genormt und gesetzlich geregelt, wobei das paradoxe ist, dass es an der Tagesordnung ist, immer toleranter zu werden. Die Unvorhersehbarkeit des Geschehens befreit von der Besessenheit alles zu beherrschen. Sie öffnet die Hand, anstatt sie zu verschließen, wie wenn man nach einem Ding oder einer Person greift. Keine Situation, auch nicht die dunkelste, undurchsichtigste, schwierigste, kann das Ereignis aufhalten, das eintrifft, gerade dann, wenn man es nicht erwartet oder nicht mehr erwartet. Das Ereignis ist unvorhersehbar, aber es beeindruckt uns noch mehr, weil es verschieden ist von unseren Projektionen, von unseren Traditionen und von unserem Konformismus.

## Beziehung und Offenheit

Das Ereignis ist das Andere schlechthin. Es bricht unser narzisstisches Ego auf, oder zumindest ritzt es dieses Ego an, das in sich aufgerollt ist wie eine Schnecke in ihrem Haus. Somit ermöglicht das Ereignis die Beziehung und die Offenheit anderen gegenüber. Grundsätzlich lässt jede Begegnung die Hoffnung hervorquellen, dass es ein Ereignis ist, was nicht unbedingt heißt, dass es spektakulär oder außergewöhnlich ist. Das Ereignis kommt gut mit dem Alltäglichen aus. Es regt keinesfalls an, die Realität zu verlassen, in eine Wunschvorstellung oder ein Ideal zu flüchten, sondern der Routine die Stirn zu bieten und in ihr das Ausfindig zu machen, was das Vorhandene offen macht. Der Nächste ist die Verheißung einer Zukunft: eben war er noch unbekannt, jetzt begleitet er mich im Leben, vom Fremden wird er zum Freund, im Schreckgespenst auf der Straße erkenne ich meinen Bruder.

Schließlich verändert das Ereignis das Leben. Es gibt ein vorher und ein nachher. Wer gestern noch ein Fremder war, ist heute zum Freund geworden, der mein Leben verändert. Er hat in unseren Augen erlangt und eröffnet Perspektiven, die vorher noch unbekannt waren.

Die Predigt trachtet weder danach Eventcharakter zu sein, noch ein Schauspiel zu veranstalten oder Marketing zu betreiben (bestimmte kirchliche Praktiken reichen allerdings nahe ran), sondern dem Hörer das Ohr zu öffnen für etwas neues, ein Ereignis, das man anschließend betrachten kann.

### „...et contemplata aliis tradere“

*Et contemplata aliis tradere*, und den anderen mitteilen, was man gesehen hat. Was könnte man anders mitteilen, als die neue Sicht, die Öffnung, die das Geschehen ermöglicht hat! Oft wird die Weitergabe von Überzeugungen in Form von Glaubensinhalten erörtert. Natürlich

können die Glaubensinhalte Unterrichtsstoff sein und ein Wissen beinhalten, das vermittelt werden kann. Aber das Problem der Überzeugungen ist oft, dass sie letztendlich zu Lückenbüßern werden, die zudem den Horizont verdunkeln, von dem her Gott kommt. Gott wurde oft in der Tradition der Überzeugungen verraten! Was können wir sonst in einer Botschaft übermitteln, die es dem Hörer ermöglicht, sich fruchtbar für etwas Neues zu öffnen! Dies wäre vor allem eine „Botschaft der Ermutigung“ (so übersetze ich „Evangelium“, *eu angelion*) ausgerichtet als „Zeichen des Widerspruchs“ (so sehe ich die subversive Metapher des „Reich Gottes“), das man nur verstehen kann, wenn man den Schritt eines „kompletten Gesinnungswandels“ macht (das ist der Sinn von *metanoïa*), sowie einen Zusammenhang von Glauben und Vertrauen herstellt (der Sinn von *pistis* im Griechischen verweist auf das hebräische *émounah*, das *amen* ergab, was bedeutet, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele einer Botschaft anhängen). Es geht nicht darum, einer Idee oder einer Institution anzuhängen, sondern um eine Haftfestigkeit, die wie ein Saugnapf an einer Oberfläche haftet, sodass beide eine Einheit bilden. Glauben ist damit grundsätzlich das Anhaften an der Botschaft des Anderen, ihm Kredit schenken (dieses Wort kommt vom lateinischen *credere*, das „glauben“ bedeutet).

### Wahrheit des Christentums

*Evangelium* – *Reich Gottes* – *metanoïa* – *Glaube* sind die vier Grundkoordinaten, die uns in Verbindung mit der Wahrheit des Christentums bringen. Jede „wahrheitsgemäße“ Weitergabe soll zur Beziehung einladen, ohne sie anstelle des anderen zu leben. Wir könnten also sagen, dass die Art dieser Weitergabe die Fähigkeit ist, den „Mut zum existieren“ beim anderen zu wecken (was der eigentliche Sinn des „Glaubens“ ist) als Gegenmittel zum selbstzerstörenden Nihilismus. Sein „Thema“ (es entgleitet jedem Versuch es in-

stitutionell oder funktionell in den Griff zu bekommen, und auch jedem dogmatischen Wissen) ist ein absoluter Umsturz: das Reich Gottes, als wirkmächtige Utopie, die darauf hinzielt, dass die Welt anders wird, als sie ist. Die Reaktion auf diese Weitergabe kann man im Wort *metanoïa* beschreiben, in einem vollständigen Gesinnungswandel und durch einen Glauben, der handelt. Glaube ist eine lebenslange Aufgabe. Jakobus schreibt in seinem Brief mit Nachdruck: „Meine Brüder, was nützt es, wenn einer sagt, er habe Glauben, aber es fehlen die Werke?“ (Jak 2,14). Es versteht sich somit von selbst, dass diese Weitergabe nicht so sehr darauf aus ist, neue Christen zu schaffen, sondern vielmehr Menschliches im Menschen zu erzeugen. Man wird damit vermeiden, das Problem der Weitergabe mit anderen Problemen zu vermischen, wie der Kultur und ... dem Kult. Die Konservativen (frz. *conservateurs*, sowohl Konservative wie Konservatoren) (und das Christentum scheint sich auf ein Museum zu beschränken, das wohl schön aber tot ist) sind mehr damit beschäftigt ein *corpus*, ein Werk, weiterzugeben als einen Leib, ein zerbrechliches Zeichen des Fleisches (*incognito*, wie Kierkegaard sagen würde), in dem sowohl eine Botschaft wie ein Geist fließen, der alles möglich macht. Nach dem Johannesevangelium, als der auferstandene Logos die Jünger anhaucht, sagt er ihnen: „Empfangt den Heiligen Geist und löset die Gefangenen von ihren Fesseln“ (frei nach Joh 20,22f.). Am Schluss (der der Anfang ist) steht das Aufkommen einer Freiheit, die genügend Freiraum hat, um als einzige die Wahrheit zu vermitteln.

Übersetzung aus dem Französischen:

Gregor Naumann OP, Mainz,  
unter Mitarbeit von Marcel Oswald OP, Köln

**Dominique Collin OP, Lic. phil., Lic. theol.** (d.collin@precheurs.be), geb. 1975 in Dinant/Belgien, Seelsorger im Projekt LOGOS. Anschrift: Cloîtres Saint Jean, 3, B-4000 Liège. Veröffentlichung u. a.: *Mettre sa vie en paraboles*, Namur 2010.

Paul H. Welte, **Erlösung – wie und wovon?** Was Christen unter Heil verstehen, Pustet Verlag Regensburg 2012, 192 S., € 18,90.

Die 2012 erschienene Monographie „Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen“ von Paul H. Welte OP versteht sich als einführende Literatur in die christliche Soteriologie, die um die „Heilsbedeutung der Botschaft und des Werkes Christi“ kreist. Das damit verbundene Anliegen des Autors ist es, die aktuell kaum noch verständlichen, jedoch für den christlichen Glauben unverzichtbaren Begriffe „Heil“, „Erlösung“, „Befreiung“ und „Versöhnung“ wieder bzw. neu verstehbar zu machen. Damit möchte der stark vom asiatischen und interreligiösen Kontext geprägte emeritierte Theologieprofessor sowohl einen Beitrag zur Selbstvergewisserung für Christen als auch einen Rechenschaftsversuch gegenüber kritischer Rückfragen von Zeitgenossen anderer Religionen und Menschen ohne Bekenntnis leisten. Seinen Ausgang nimmt das Buch bei der Person Jesu Christi und bestimmt sie im ersten und zweiten Kapitel als einmaligen und universalen Mittler des Heils, und als Offenbarer von Gottes unbegrenzter Liebe. Im dritten Kapitel geht es um die von Christus für die in Sünde und Tod gefangenen Menschen erwirkte Befreiung und Versöhnung mit Gott, die dem Bund zwischen Gott und Mensch eine neue Qualität verleiht. Das vierte Kapitel dreht sich um die soteriologische Bedeutung von Jesu Kreuzestod und seiner Auferweckung durch Gott. Jesu als Gottes Heilzusage an die Menschen arbeitet Welte als das Grundprinzip der Soteriologie im fünften Kapitel heraus, das sich der Bibel, kritischen Anfragen, allen weiteren Aussagen über das Heil Christi und anderen theologische verwandten Fragen gegenüber als anschlussfähig erweist. Den Abschluss im sechsten Kapitel bildet eine Reflexion des christlichen Heilsbegriffs und der sich aus diesem Erlösungsglauben sich speisenden christlichen Daseinsweise. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Welte mit „Erlösung – wie und wovon?“ ein Buch vorlegt, das dem interessierten Laien (ob Christ oder nicht) einen einfach verständlichen Zugang zur christlichen „Lehre vom Heil“ ermöglicht, das einen guten Überblick über soteriologische Grundfragen und Begrifflichkeiten bietet. Wenngleich an manchen Stellen des Buches zu wünschen wäre, dass bestimmte Prämissen – besonders die Sündenthematik betreffend – nicht einfach vorausge-

setzt, sondern um der Sache willen diskutiert würden, kann man am Ende der Lektüre verstehen, was Erlösung bedeutet, wie sie christlich gedacht wird und wovon Erlösung befreit – kurz: Warum man Christ ist.

Florian Kleeberg, Münster

Benedikt XVI., **Lehrer des Glaubens.** Franziskaner und Dominikaner, Media Maria Verlag Illertissen 2012, 143 S., € 19,95.

Im Rahmen der wöchentlichen Generalaudienzen hielt Papst Benedikt XVI. insgesamt 12 Ansprachen, die sich in besonderer Weise mit Heiligen und Seligen aus den Franziskaner- und Dominikanerorden beschäftigen; sie sind im vorliegenden Band abgedruckt. Beginnend mit einer Einführung zu den Bettelorden setzt sich der Papst mehrfach mit dem Franziskanerheiligen Bonaventura und dem Dominikanerheiligen Thomas von Aquin auseinander und beleuchtet deren Leben und Werke auf verschiedene Weise. Dabei zeigt sich seine besondere Nähe zu Bonaventura, den der Theologe Ratzinger früher schon mehrfach wissenschaftlich erkundet hat. Neben der Vorstellung der Ordensstifter Dominikus und Franziskus geht Benedikt auf die Minderbrüder Antonius von Padua und Johannes Duns Scotus sowie auf den deutschen Theologen aus dem Predigerorden, Albertus Magnus, ein. Das Anliegen seiner Ansprachen ist nicht der wissenschaftliche Diskurs, sondern der Verweis auf die spirituelle und theologische Tradition der beiden Mendikantenorden. Sowohl biographische Aspekte als auch theologische Schwerpunkte einzelner Persönlichkeiten werden von Benedikt würdigend skizziert. Das Buch ist – nicht zuletzt aufgrund seiner vielen mehrfarbigen Abbildungen der genannten Seligen und Heiligen – sympathisch aufgemacht und erbaute den Rezensenten bei der Lektüre. Deshalb ist es empfehlenswert für alle an Mendikantenspiritualität Interessierte.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin

Susanne Herrmann-Sinai/Henning Tegtmeier (Hrsg.), **Metaphysik der Hoffnung.** Ernst Bloch als Denker des Humanen (Leipziger Schriften zur Philosophie Bd. 22), Leipziger Universitätsverlag Leipzig 2012, 252 S., € 30,-.

Der hier in aller Kürze vorzustellende Band zur „Metaphysik der Hoffnung“ im Werk von E. Bloch (1885–1977) geht auf ein Symposium an der Universität Leipzig zurück, dort also, wo der Philosoph seit 1948 lehrte, dort, wo man ihn 1961 wieder vertrieb. Die von S. Herrmann-Sinai (Erfurt/Oxford) und H. Tegtmeier (Mainz) verantwor-



tete Sammlung sucht den marxistischen Denker – jenseits seines breit rezipierten Utopiebegriffs – als Metaphysiker wiederzuentdecken. Erst auf diesem Wege sei er – so die These des Buches – als Philosoph des Humanen zu verstehen. Hervorzuheben sind die beiden theologischen Beiträge von *Jürgen Moltmann* (Tübingen), der das theologische Erbe Blochs beleuchtet („nicht der schlechteste Teil seiner Hinterlassenschaft“, 67), und Kirchenpräsident a. D. *Peter Steinacker* (Frankfurt/M.), der Blochs dialektische Denkfigur eines „Atheismus um Gottes Willen“ (81) rekonstruiert. Die Publikation ergreift die Chance, Blochs Denken und Werk im Licht aktueller Entwicklungen in Philosophie und Wissenschaften einer Neubewertung zu unterziehen.

Ulrich Engel OP, Berlin

- [1] Clemens Sedmak (Hrsg.), **Solidarität**. Vom Wert der Gemeinschaft (Grundwerte Europas Bd. 1), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2010, 322 S., € 59,90.  
 [2] Clemens Sedmak (Hrsg.), **Freiheit**. Vom Wert der Autonomie (Grundwerte Europas Bd. 2), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2012, 237 S., € 59,90.

Europa steckt in einer veritablen Krise – nicht nur finanziell. Vor dem Hintergrund schwindender Akzeptanz in breiten Bevölkerungsschichten ist es angebracht, sich auf die Grundwerte des europäischen Projekts zurückzubedenken. Eine von dem in London (King's College) und Salzburg (Universität) lehrenden Philosophen C. Sedmak auf sieben Bände angelegte Buchreihe soll dies in systematischer Weise angehen. Erarbeitet werden soll ein Atlas europäischer Werte. Band 1 fragt in Zeiten schärfer werdender Gerechtigkeitsdebatten nach dem, was Menschen verbindet. Wie kann Gemeinschaft Unterstützung bieten? Wie kann sie Schutz vor Bedrohungen bieten? In vier Abschnitten („Grundsätzliches“ – „Europäische Perspektiven“ – „Der Blick über Europa hinaus“ – „Solidarität in der Praxis“) antworten international renommierte Expert/-innen aus den Bereichen Philosophie, Politik, Theologie und Rechtswissenschaft auf diese Fragen.

Band 2 würdigt die Entwicklung der europäischen Freiheitsidee in ihren vielfältigen Zusammenhängen. Vor jeder politischen Praxis steht die philosophische Begründung der Freiheit des Einzelnen und eines liberal-toleranten Zusammenlebens im Respekt vor der Freiheit anderer. Die Grundlagen dieses Prozesses zeichnet der zweite, ähnlich aufgebaute Sammelband der verdienstvollen Reihe in historischer und systematischer Hinsicht nach.

Insgesamt ist hervorzuheben: Die differenzierte Herangehensweise der einzelnen Beiträge überzeugt. Pa-

radigmatisch macht das der Text von *Johannes Wallacher* und *Johannes Müller SJ* (Hochschule für Philosophie München) deutlich, wenn die Autoren das „Spannungsfeld von Eigeninteresse und Solidarität“ (1,131), in dem die Entwicklungszusammenarbeit der Europäischen Union agiert, in seinen politischen und ethischen Widersprüchlichkeiten (vgl. 1,136ff.) vermessen.

Man darf auf die weiteren, für 2013 bis 2015 angekündigten Bände zu den Werten Gleichheit, Toleranz, Gerechtigkeit, Frieden und Menschenwürde gespannt sein.

Ulrich Engel OP, Berlin

Giorgio Agamben, **Höchste Armut**. Ordensregeln und Lebensform (Homo Sacer IV,1). Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, S. Fischer Verlag Frankfurt/M. 2012, 208 S., € 19,99.

Mit „Höchste Armut“ hat der an der Universität Venedig lehrende Philosoph G. Agamben den aktuellsten Part seines inzwischen vielbändigen „Homo Sacer“-Projekts vorgelegt. Mit der archaischen Figur des *homo sacer*, die Agamben als den Menschen identifiziert, „der getötet werden kann, aber nicht straflos geopfert werden darf“ (Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M. 2002, 18), hat der italienische Denker die Opfer der Geschichte in den Mittelpunkt des politischen Diskurses gerückt.

In seinem neuen Buch untersucht Agamben Mönchsregeln. Dieser Literaturgattung, die ihren Ursprung im 4./5. Jahrhundert hat, ist daran gelegen, das Leben des einzelnen Ordensmitglieds wie auch des kommunitären Kollektivs zu gestalten. Agamben interpretiert die Regel als frühes Beispiel einer „Lebens-Form“ (9). In der Verknüpfung zwischen der Regel („*forma regulae*“; 89) und dem real gelebten klösterlichen Leben („*forma vivendi*“; ebd.) eröffnet sich eine „Unbestimmtheitszone“ (103), in der „etwas Drittes“ (ebd.) aufscheint. Dieses Dritte definiert Agamben als „ein dem Zugriff des Rechts vollständig entzogenes Menschenleben“ (12) – das wäre wieder der *homo sacer* – und als „ein Körper- und Weltgebrauch, der nicht in einer Aneignung mündet“ (ebd.). Die Theorie und Praxis eines *Gebrauchs* jenseits des Rechts beinhaltet höchste politische Sprengkraft, insofern der abendländisch-klösterlichen *Lebens-Form* ein Vermächtnis innewohnt, „dem sich die Moderne nicht zu stellen vermochte und das unsere Zeit nicht einmal zu denken imstande zu sein scheint.“ (195) – Ein Buch, das hinsichtlich seines theoretischen Anspruchs unerbittlich ist. Ein lesenswertes Buch für Theologinnen und Theologen – und für Ordensleute allemal!

Ulrich Engel OP, Berlin

**Eingegangene Bücher**

(Rezension vorbehalten)

RAINER ALBERTS, Exodus 1–18, TVZ Zürich 2012, 318 S., € 41,50.

ANDREAS-PAZIFIKUS ALKOFER, Antonius von Padua, Topos Kevelaer 2012, 179 S., € 9,90.

URSULA J. VAN BEEK (Hrsg.), Democracy under scrutiny: Elites, citizens, cultures, B. Budrich Opladen – Farmington Hills 2010, 334 S., € 36,-.

SEBASTIAN BERNDT, Gott hasst die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen, Tredition Hamburg 2012, 400 S., € 16,80.

INA BERNINGER U. A., Grundlagen sozialwissenschaftlichen Arbeitens. Eine anwendungsorientierte Einführung, Barbara Budrich Opladen – Toronto 2012, 200 S., € 16,99.

LUIGI BETTAZZI, Das zweite Vatikanum. Neustart der Kirche an den Wurzeln des Glaubens, Echter Würzburg 2012, 127 S., € 12,80.

BARBARA BEUYS, Denn ich bin krank vor Liebe. Das Leben der Hildegard von Bingen, Insel Frankfurt/M. – Leipzig, 377 S., € 12,90.

HILDEGARD VON BINGEN, Wisse die Wege, Insel Frankfurt/M. – Leipzig 2008, 298 S. € 9,90.

FRANZ XAVER BISCHOF U. A. (HRSG.), Einführung in die Geschichte des Christentums, Herder Freiburg/Br. 2012, 636 S., € 49,99.

KARL HEINZ BOHRER, Granatsplitter. Erzählung einer Jugend, Hanser München 2012, 315 S., € 19,90.

THOMAS BOHRMANN U. A. (HRSG.), Handbuch Theologie und populärer Film Bd. 3, Schöningh Paderborn 2012, 377 S., € 39,90.

MICHAEL BORCHARD/THOMAS SCHRAPPEL/BERNHARD VOGEL (Hrsg.), Was ist Gerechtigkeit? Befunde im Vereinten Deutschland, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 218 S., € 24,90.

PIERRE BOURDIEU, Die männliche Herrschaft, Suhrkamp Berlin 2012, 211 S., € 14,-.

CHRISTOF BREITSAMETER (Hrsg.), Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen, Lit Berlin 2012, 229 S., € 19,90.

ADELGONDE BRENNINKMEIJER-WERHAHN/KLAUS DEMMER (Hrsg.), Das Herz spricht zum Herzen. Reflexionen über die Ehe, Herder Freiburg/Br. 2012, 240 S., € 25,-.

RAYMUNDUS BRUNS, Erinnerungen an katholisches Ordensleben und Militärseelsorge in Preußen im 18. Jahrhundert. Übersetzungen aus dem Commenta-

rium, Rombach Freiburg/Br. – Berlin – Wien 2012, 221 S., € 34,-.

PETRUS BSTEH/BRIGITTE PROKSCH (Hrsg.), Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Lit Wien – Berlin 2012, 334 S., € 29,90.

THOMAS BUCHHEIM U. A. (Hrsg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 630 S., € 119,-.

CHRISTINE BÜCHNER, Hildegard von Bingen. Eine Lebensgeschichte, Insel Frankfurt/M. – Leipzig, 143 S., € 7,50.

PETER DABROCK, Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2012, 384 S., € 39,99.

PIM DE BOER U. A. (Hrsg.), Europäische Erinnerungsorte. Gesamtausgabe (3 Bnd.), Oldenbourg München 2012, 1249 S., € 98,-.

JOSEPH DE GUIBERT, Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia. Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben, Herder Freiburg/Br. 2012, 736 S., € 78,-.

SABINE DEMEL, Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, Herder Freiburg/Br. 2012, 249 S., € 19,99.

Der Berliner Skulpturenfund. „Entartete Kunst“ im Bombenschutt. Staatliche Museen zu Berlin, Schnell & Steiner 2012, 264 S., € 32,95.

SARHAN DHOUB, Kultur, Identität und Menschenrechte, Velbrück Wissenschaft Weilerswist 2012, 355 S., € 29,90.

SYBILLE EBERT-SCHIFFERER, Caravaggio. Sehen – Staunen – Glauben. Der Maler und sein Werk, C. H. Beck München 2012, 326 S., € 39,95.

MICHAEL N. EBERTZ/MONIKA EBERHARDT/ANNA LANG, Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder Bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie, Lit Berlin 2012, 260 S., € 19,90.

MICHAEL ECKERT U. A. (HRSG.), Intercambio. Jahrbuch des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland, Lit Berlin 2012, 194 S., € 19,90.

ULRICH FELDER, Apophatik als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog? Das Konzept der negativen Theologie in den pluralistischen Religionstheorien von John Hick und Perry Schmidt-Leukel, Echter Würzburg 2012, 318 S., € 50,-.

REINHARD FELDMIEIER, Macht – Dienst – Demut, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 154 S., € 19,-.

ANDREAS FISCHER-LESCANO/KOLJA MÖLLER, Der Kampf um globale soziale Rechte. Zart wäre das Größte, Wagenbach Berlin 2012, 96 S., € 14,90.

ERZBISCHOF RINO FISICHELLA, Was ist Neuevangelisierung? SUV Augsburg 2012, 189 S., € 22,-.

DORIS GERBER, Analytische Metaphysik der Geschichte. Handlungen, Geschichten und ihre Erklärung, Suhrkamp Berlin 2012, 308 S., € 15,-.

54. Jahrgang Heft 1 Januar—März 2013:

**Immer wieder neu: Zumutung Tradition**

ISSN 0342-6378

---

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggenesperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nennstiel, Frano Prcela.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: [schriftleitung@wort-und-antwort.info](mailto:schriftleitung@wort-und-antwort.info)

HOME PAGE: [www.wort-und-antwort.de](http://www.wort-und-antwort.de)

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: [mail@gruenewaldverlag.de](mailto:mail@gruenewaldverlag.de)

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,  
Ostfildern

### **Wort und Antwort**

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und  
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-  
bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind  
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-  
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-  
der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),  
Wollzeile 33, A-1011 Wien.

# Konzil und Kirchenreform



Theodor Schneider (Hg.)  
**Die aufgegebene Reform**  
Vergessene Impulse und bleibender  
Auftrag des Zweiten Vatikanums

Format 14 x 22 cm  
208 Seiten  
Paperback  
€ 17,99 [D] / sfr 25,90  
ISBN 978-3-7867-2922-8

Eine gründliche Reform der Kirche ist gegenwärtig der dringliche Wunsch vieler engagierter Christinnen und Christen. Dieses Anliegen verbindet sie mit den Päpsten, Bischöfen und Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Glaubensgemeinschaft in die Lage zu versetzen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und im Geist des Evangeliums auf sie zu antworten – nach welchen Maßstäben kann das geschehen? 50 Jahre nach der Eröffnung des Konzils ist diese Frage drängender denn je.

Die vorliegende, thematisch geordnete Textsammlung macht die wichtigsten Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihren Impulsen zur kirchlichen Erneuerung und somit die Grundlagen und Maßstäbe für die aufgetragene Reform der Kirche erneut bewusst.



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