



zur debatte

3/2014

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



9
Prof. Dr. Klaus Unterburger schildert Reformforderungen an das Tridentinische und das Zweite Vatikanische Konzil



15
Prof. Dr. Martin Klöckener fragt, wie man zu einer erneuerten Liturgie kommen könne



12
Thesen zu den theologischen Begründungsstrukturen der Liturgiereformen liefert Prof. Dr. Winfried Haunerland

19
Aus der Praxis der Xenotransplantation berichtet Prof. Dr. Bruno Reichart



32
Prof. Dr. Xenia von Tippelskirch zur Kulturgeschichte der „Heiligen Herzen“



38
Dr. Barbara Henze gibt einen Abriss über die Geschichte des Mitgefühls in der christlichen Kultur



35
Die Xenotransplantation aus jüdischer Sicht erklärt Rabbinderin Antje Yael Deusel

40
Dr. Jochen Sautermeister sucht nach einer Legitimation der Xenotransplantation aus theologisch-ethischer Sicht

Ein Jahr Pontifikat Papst Franziskus

Walter Kardinal Kasper



Walter Kardinal Kasper sprach vor mehr als 500 Zuhörern.

Vor mehr als 500 Besuchern sprach Walter Kardinal Kasper über die kirchlichen Entwicklungen im ersten Jahr des Pontifikats von Papst Franziskus. In seinem Vortrag am 14. Februar 2014 berichtete der langjährige „Ökumeneminister“ des Papstes von seinen persönlichen Eindrücken, schilderte die Änderungen in Rom und wagte

einen Ausblick auf die kommenden Jahre. Lesen Sie nachfolgend seinen Vortrag. Die Rede des Kardinals ist in der Mediathek auf der Homepage der Katholischen Akademie auch nachzuhören. Und dort finden Sie ebenfalls zwei kurze Videos, die Schlaglichter auf seinen Besuch in der Akademie werfen.

Das Jahr 2013 war ein Jahr der Überraschungen: Rücktritt des letzten deutschen Papstes und Wahl des ersten nichteuropäischen Papstes vom anderen Ende der Welt. Schon das allein rechtfertigt von einer historischen Zäsur zu sprechen. Natürlich kann man nach nur einem Jahr Papst Franziskus noch keine Bilanz ziehen oder Prognosen für die Zukunft anstellen. Papst Franziskus war eine Überraschung, und er wird eine Überraschung bleiben. Er passt in kein Schema, weder in ein liberal-progressives noch in ein traditionalistisch-konservatives. Er ist kein Mann von Ideologien, ihm geht es um die Freude des Evangeliums. Als solcher ist er für die große Mehrheit der katholischen Christen weltweit wie für viele andere Christen und Nichtchristen ein Hoffnungsträger, geradezu ein Geschenk des Himmels. Nicht umsonst hat ihn die säkulare Zeitschrift Times zum „Mann des Jahres“ gewählt. Er hat eine neue Phase der Papstgeschichte eingeleitet.

I. Eine tiefe innere und äußere Krise

Um Papst Franziskus wirklich und nicht nur oberflächlich zu verstehen, müsste man vieles aus seiner Biographie und von der bei uns viel zu wenig bekannten argentinischen Geschichte und Situation erzählen. Ich beschränke mich darauf, nur ein Jahr zurückzublicken und mit dem 11. Februar 2013, dem Tag der Rücktrittsankündigung von Papst Benedikt zu beginnen. Sie war 2013 die erste Überraschung, nicht nur in Deutschland, wo man an diesem Tag frisch-fröhlich den Rosenmontag beging, sondern auch für die Kardinäle in Rom.

Denn man muss in den Annalen der Geschichte sehr weit zurückblättern um einen Papstrücktritt zu finden: Ganze 820 Jahre ist es her, seit der zunächst als *Papa angelicus* gefeierte Coelestin V., der bis heute als Heiliger verehrt wird, zurücktrat, und knapp 600 Jahre sind es, seit Gregor XII. zurücktrat, um auf dem Konzil von Konstanz, dessen 600-jähriges Jubiläum wir in diesem Jahr begehen, einen Ausweg aus dem abendländischen Schisma zu ermöglichen. Beide Rücktritte fanden unter Umständen statt, die mit der gegenwärtigen Situation kaum vergleichbar sind. So rechnete vor einem Jahr kaum jemand mit einem solchen Schritt des Papstes. Die Ankündigung war – wie der Dekan des Kardinalskollegiums, Kardinal Angelo Sodano, formulierte – wie ein Blitz aus heiterem Himmel.

Die in Rom anwesenden Kardinäle waren zu einem üblichen Konsistorium versammelt, um die Heiligsprechung von zwei Päpsten, Johannes XXIII. und Johannes Paul II., vorzubereiten. Das geschieht üblicherweise im Rahmen des Gebets einer Tagesshore, der Sext. Nach dem Schlussgebet war der Apostolische Segen vorgesehen. So blieben wir stehen. Doch der Papst setzte sich, also auch wir. Es folgte eine lateinische Ansprache: „Ich habe euch noch aus einem anderen Grund zusammengerufen.“ Dann platzte die Bombe, und wir waren wie vom Blitz getroffen und standen nachher verdutzt zusammen.

Die Situation war vollkommen anders als acht Jahre zuvor beim Konklave von 2005. Damals war Papst Johannes Paul II. nach einer langen, schweren Krankheit und einem fast öffentlichen Sterben, das viele Menschen bewegte,

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Zwischen 2000 Jahren Kaiser Augustus und einem Jahr Papst Franziskus sind die zwei großen Themen dieser „debatte“ gespannt: die Liturgiereformen des Konzils von Trient wie des Zweiten Vaticanums und Xenotransplantation.

Etliche von Ihnen werden mit letzterem Wort wenig anzufangen wissen. Einfach ausgedrückt: was ist von den medizinischen Möglichkeiten zu halten, anstatt menschlicher Spenderherzen solche von Tieren, besonders von Schweinen zu verpflanzen? Geht das medizinisch, und wenn ja, was sagen denn Philosophen oder Theologen unterschiedlicher religiöser Provenienz dazu? Immerhin ist das Herz, zumindest in unserem Kulturkreis, nicht nur irgendein absolut notwendiges Organ des Menschen, sondern die emotionale Mitte, eben die „Herzmitte“ des Körpers, mehr: der Person. Nicht zufälligerweise kreist die letzte große volkskirchliche Bewegung der Kirche um das „Herz Jesu“.

Für mich ist diese medizinische Frage ein Beispiel, wie naturwissenschaftliche, auch technische Errungenschaften allein dadurch, dass es sie gibt, unsere gewohnten Deutungen von Leben und Mensch, Sein und Sinn, fundamental verändern können. Nicht anders als beim alten Galileo Galilei...

Um im Bild zu bleiben – die Liturgie ist sicher die „Herzmitte“ kirchlicher Präsenz. Und Operationen an ihr sind deshalb besonders gefährlich, aber wahrscheinlich auch notwendig. Bei den leidenschaftlichen Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte wurde deutlich, wie nicht nur liturgiewissenschaftliche oder theologische Argumente zählen, sondern genauso die emotionale Beheimatung in Worten, Gesten, der Struktur des Jahres oder der liturgischen Räume. Dass aber das Vaticanum II bei seinen Operationen an der kirchlichen „Herzmitte“ in einer guten und großen Tradition steht, es nicht irgendein fremdes Herz implantiert hat, machte bei unserer Tagung der Vergleich mit den Reformen des Konzils von Trient deutlich.

Was ist nicht alles anders geworden zwischen Kaiser Augustus und Papst Franziskus, an unseren Einsichten von Welt und Gesellschaft, von Leben und menschlicher Person? Philosophen, Theologen versuchten, darauf kreativ, weiterführend zu reagieren. Dass solches Eingehen auch heute weiterführt, um die Herzmitte lebendig zu erhalten, nicht zuletzt dafür gibt es Orte wie unsere Akademie. Im Dienst der „Herzmitte“ des Glaubens und des Lebens.

In diesem Sinne

Ihr

Dr. Florian Schuller



heimgerufen worden. Es folgte eine Trauerfeier, zu der etwa 4 Millionen Menschen kamen, darunter viele Staatsoberhäupter, und erstmals in der Kirchengeschichte höchste Vertreter aller anderen Kirchen, um sich vor diesem großen Papst zu verneigen, der die Geschichte der katholischen Kirche fast 27 Jahre lang lenkte und der bei der Wiedervereinigung Europas nach dem Fall der Berliner Mauer deutliche Spuren hinterlassen hatte. Die katholische Kirche und das Papsttum standen hoch angesehen in der Welt da. Jetzt aber, 8 Jahre später, war die Krise offensichtlich und in aller Mund.

Die Krise betraf einzelne Ortskirchen, Deutschland eingeschlossen. Der Skandal der Pädophilie hatte tiefe Wunden geschlagen, die Glaubenskraft und Glaubensfreude erheblich nachgelassen. Zeichen der Müdigkeit waren sichtbar und Stimmen der Kritik wurden lauter. Die Krise hatte aber auch die römische Kurie selbst erreicht. Die Vatileaks, Dokumente vom Schreibtisch des Papstes gestohlen, kopiert und veröffentlicht, waren ja nur das äußere Zeichen dafür, dass in der Kurie vieles nicht gut funktionierte. Ein gut informierter, gebildeter italienischer Journalist schrieb im *Corriere della Sera* einen langen Artikel:

„C'era una volta un Vaticano“, „Es gab einmal einen Vatikan“, dessen Diplomatie hoch angesehen war und zu dem man in einer orientierungslos gewordenen Welt wie zu einem Leuchtturm aufschaute. Jetzt war das Ansehen dieser ältesten internationalen Institution Europas, des Heiligen Stuhls, durch die *Vatileaks* und durch den Verdacht auf dubiose Geldgeschäfte schwer angeschlagen. Die Folge war ein Nebel von Gerüchten und Spekulationen, bei denen man zwar die Phantasie der Italiener für Verschwörungstheorien aller Art bestaunen konnte, bei denen sich aber eine Wolke des Misstrauens, des Verdachts und insgesamt eine spätherbstliche Stimmung über den Vatikan legte.

Inmitten dieser Situation musste der Steuermann an Bord, der Papst, der – wie es anders nicht sein konnte – von dem Vertrauensbruch in seiner unmittelbaren Umgebung am meisten betroffen war, erklären, dass seine physischen Kräfte nicht mehr ausreichen, um in einer sich rapid wandelnden Weltsituation mit fast täglich neuen Herausforderungen das Schiff der Kirche zu steuern. Jeder, der dem Papst in den Tagen zuvor persönlich begegnet war, konnte das gut nachvollziehen. Seine physischen Kräfte waren bei voller Luzidität seines Geistes in rapidem Verfall. Die allermeisten Kardinäle zollten der Entscheidung des Papstes Respekt; sie war mutig, sie war großmütig und sie war demütig. Diese mutige, großmütige und demütige Entscheidung wird mit dem Pontifikat Benedikts XVI. bleibend verbunden sein und in die Geschichte eingehen.

So war offensichtlich, dass der Rücktritt Benedikt XVI. einen Einschnitt bedeutete und eine neue Epoche in der fast 2000-jährigen, an Wandlungen nicht armen Papstgeschichte eingeleitet hat. Nicht in dem Sinn, dass Papstrücktritte nun die Regel sein werden (oder sein sollten), aber in dem Sinn, dass sie nicht nur wie bisher in den Bereich des kirchenrechtlich Möglichen aber real Unwahrscheinlichen gehören, sondern in den Bereich des real Möglichen getreten sind. Das hat nicht das Wesen, aber die konkrete Gestalt des Papstamtes verändert. Das Amt des Papstes ist dadurch menschlicher und zugleich geistlicher geworden.

Man konnte nun nicht so weitermachen wie bisher. Aber wie weitermachen? Es legte sich nahe, dass man aus dem innerkurialen Seilschaften herauskommen musste, jemanden von außen wählen sollte, am besten jemanden von



Foto: kna

Papst Franziskus wurde am 13. März 2013 gewählt und schon bei seiner ersten Ansprache von der Loggia

des Petersdoms aus beeindruckte er die Menschen durch seine Bescheidenheit.

der südlichen Hemisphäre, wohin sich im 20. Jahrhundert das Schwergewicht der Kirche verlagert hat. Während zu Beginn des 20. Jahrhunderts nur 25 Prozent der Katholiken außerhalb Europas lebten, leben heute in Europa gerade noch knapp 25 Prozent. Fast die Hälfte aller Katholiken hingegen lebt in Lateinamerika. Die Situation der katholischen Kirche hat sich im 20. Jahrhundert buchstäblich auf den Kopf gestellt. Im Süden ist die Kirche, bei allen Problemen, die es dort gibt, jung und lebendig, während sie in den europäischen Kernländern in einer inneren Krise steckt, die Zahlen zurückgehen und die geistlichen Berufungen spärlich geworden sind.

Ich habe nie zuvor eine so offene und freimütige, die Probleme beim Namen nennende Aussprache unter den Kardinälen erlebt wie im Vorkonklave. Das sind die täglichen Versammlungen (Kongregationen) der Kardinäle nach Eintritt der Sedisvakanz. Die Krise in der Kurie war nur ein Aspekt. Papst Benedikt hat als Theologe den Akzent seines Pontifikats auf das Magisterium gelegt. In dieser Hinsicht hat er ein reiches Erbe hinterlassen, auf das sein Nachfolger zurückgreifen kann und das man wohl erst in Zukunft voll und neu wertschätzen wird. Aber sein Governo war von allzu großer Milde und Nachsicht gegenüber manchem Mitarbeiter gekennzeichnet.

Es wäre freilich falsch, allein die institutionelle Krise zu sehen und zu meinen, alles sei nun nur eine Frage der Reform der Kurie und der Strukturen in der Kirche. Diese in Deutschland verbreitete Ansicht ist kein Lösungsansatz, sondern im Gegenteil selbst ein Aspekt der Krise. Denn wer meint, es läge alles nur an Strukturen und es gehe vor allem darum, die Strukturen zu verändern, der weiß nicht mehr, was Kirche ist und wie Kirche „geht“. Die eigentliche Krise ist der Mangel an Glaubenskraft und an Glaubensfreude wie der Mangel an missionarischem Elan. Der Aufbruch und der Rezeptionsprozess des Zweiten Vatikanischen Konzils waren steckengeblieben; irgendwie war die Luft raus.

Diese tiefere Krise hat Kardinal Jorge Mario Bergoglio SJ in einer eindrucksvollen, bald nach dem Konklave bekannt gewordenen Intervention während des Vorkonklaves angesprochen. Er hat eine autoreferentielle Kirche kri-

tisiert, die dauernd nur mit sich selbst beschäftigt ist, an ihren eigenen Strukturen herumbastelt und dabei an sich selbst leidet. Eine solche Kirche ist krank. Kardinal Bergoglio forderte eine Kirche im Aufbruch (*chiesa in uscita*), eine Kirche, die hinausgeht an die Peripherien nicht nur unserer Großstädte, sondern an die Peripherien menschlicher Existenz, eine missionarische Kirche, die dort hinget, wo die Menschen sind, eine Kirche, die den Menschen nahe ist, eine arme Kirche für die Armen.

Ich habe nie zuvor eine so offene und freimütige, die Probleme beim Namen nennende Aussprache unter den Kardinälen erlebt, wie im Vorkonklave.

Diese Rede hat nur acht Minuten gedauert, die genügt haben, das Problem auf den Punkt zu bringen. Die Rede hat bei vielen Kardinälen einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Trotzdem war die Wahl des Kardinal Bergoglio zum Papst damit noch nicht „gelaufen“. Die Wahl, besonders die rasche Wahl, war nicht nur für die Außenstehenden, sondern auch für die Kardinäle im Konklave eine Überraschung.

II. Die Wahl des neuen Papstes – eine Überraschung

Vor und nach Eintritt der Sedisvakanz werden in der Öffentlichkeit Namen von sogenannten Papstkandidaten gehandelt. Doch den Namen Bergoglio hatten selbst gewöhnlich gut informierte Journalisten nicht auf ihrer Liste. Im Konklave selbst gibt es keine offiziellen Kandidatenvorschläge. Die Papstwahl ist die Gewissensentscheidung jedes einzelnen Kardinals. Sie muss darum aus einem informierten Gewissen geschehen. Deshalb gibt es vor dem Konklave zwischen den Kardinälen informelle Kontakte, um Gesichtspunkte und Informationen auszutauschen. Formelle Absprachen gibt es nicht, oder sollte es zumindest nicht geben. So war bei Beginn des Konklaves nichts entschieden; mehrere Namen lagen in der Luft, aber es gab keinen eindeutigen Fa-

voriten. Der Ausgang war nach meinem Eindruck völlig offen. Umso überraschender war es, dass sich die Namen bald auf einige wenige konzentrierten und dabei der Name Bergoglio ständig an Zustimmung gewann.

Für mich war dieses Konklave eine geistliche Erfahrung, und viele andere Kardinäle haben mir das später bestätigt. Man spürte, dass sehr viele Menschen für eine gute Wahl beteten und man hatte das Gefühl, dass sich „etwas“ bewegt. So wurde überraschend schnell die Zwei-Drittel-Mehrheit überschritten. Die nächste Überraschung war die Wahl des Namens Franziskus. Kein anderer Papst vorher hatte sich so genannt. Franziskus war, das war sofort klar, nicht nur ein Name, das war ein Programm.

Die Überraschung ging weiter. Es war überraschend, wie der neue Papst seinem neuen Amt vom ersten Augenblick an seinen Stil und seinen Stempel aufdrückte: in der Kleidung (nur weißer Talar, schlichtes Metallkreuz) in der Sprache (*Buona sera*) und in der Gestik ohne jede Theatralik. Die Leute auf dem Petersplatz begriffen spontan. Bereits die ersten Sätze machten deutlich, wie der Papst sein Amt versteht. Er sprach von sich als Bischof von Rom – nach einer bekannten Formulierung des Ignatius von Antiochien im Präskript seines Briefes an die Kirche von Rom, welche den Vorsitz in der Liebe hat (Mitte/Ende des 2. Jahrhunderts). Am bewegendsten war es, als der neue Papst vor dem Segen um das Gebet des Volkes Gottes bat, damit Gott ihn segne. Er verneigte sich tief, und auf dem Petersplatz wurde es augenblicklich für Minuten mäuschenstill. Das war ein neuer Stil. Das war Theologie des Volkes Gottes. Das *camminare insieme*, das miteinander einen Weg gehen, von dem der neue Papst sprach, hatte sinnfälligen Ausdruck gefunden.

Im Anschluss ging der Weg zurück ins Gästehaus zum gemeinsamen Abendessen. Die Papst-Limousine fuhr vor, doch: „Wir sind gemeinsam gekommen, wir fahren gemeinsam zurück“, sagte er und stieg mit uns in den bereitstehenden Minibus. Vom ersten Augenblick an praktizierte konkrete Kollegialität.

Manche waren wegen der neuen Töne zunächst wie verstört. Sie fragten: Ist da Kontinuität oder ein Bruch? Sie mussten neu lernen: Gott ist unwandelbar, er ist immer derselbe; aber er ist nie

der alte Gott, er ist der Jüngste von uns allen, immer wieder neu, immer wieder überraschend, immer wunderbar. Auch das Evangelium, das ein für alle Mal überliefert ist, ist nie einfach alt und verbraucht. Der Heilige Geist ist immer für Überraschungen gut. Die Tradition der Kirche ist keine tote, sondern eine lebendige Überlieferung. Diese ewige Neuheit (Enzyklika *Evangelii gaudium* = EG 11) hat nichts mit Neuerung zu tun. Die Kirche ist in allen Jahrhunderten dieselbe und bedarf doch stets der Erneuerung. So stellt sich die Frage: Wie verhält sich das überraschend neue Pontifikat zu dem seines Vorgängers?

III. Übergang von Benedikt zu Franziskus

Für mich ist Papst Franziskus der siebte Papst, den ich in meinem Leben bewusst erlebt habe. Geboren bin ich unter Pius XI., doch an ihn habe ich keine persönliche Erinnerung. Pius XII. war der erste Papst, bei dem ich nach meinem Abitur im Frühjahr 1952 zusammen mit etwa 20 Altersgenossen eine Audienz hatte. Das war ein ganz anderer Vatikan als ich ihn heute erlebe. Pius XII. war in Deutschland hoch angesehen. Heute repräsentiert er für viele die vorkonziliare Kirche. Das ist richtig und falsch zugleich. Denn in vielem hat er die Grundlagen für das gelegt, was vom Konzil aufgegriffen und weitergeführt wurde. Der Unterschied zu seinem Nachfolger Johannes XXIII. war dennoch groß. Wir waren zuerst enttäuscht, doch der *Papa buono* gewann unsere Herzen sehr schnell. Er hat mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils einen epochalen Wandel eingeleitet, den dann sein Nachfolger, Papst Paul VI., der wieder ganz anders war, durchgeführt hat. Er war einer der bedeutendsten Reformpäpste der Neuzeit.

Johannes Paul II., nach Jahrhunderten der erste nichtitalienische und der erste slawische Papst, war wieder eine Überraschung. Er war ein großer Papst. Sein Nachfolger Benedikt XVI. war nach Herkunft, Charakter und Persönlichkeit recht verschieden. Benedikt war kein Papst der großen Gesten sondern der leisen, theologisch wie spirituell tiefen Töne. Kurzum: Alle diese Päpste waren sehr verschieden, aber alle waren katholisch! Die Einheit der katholischen Kirche ist eine Einheit in der Vielfalt, auch in der Vielfalt ihrer Päpste.

Das ist das Schöne an der katholischen Kirche.

So ist es auch im Verhältnis von Papst Benedikt und Papst Franziskus. Der Unterschied der Herkunft, der Persönlichkeit, der Unterschied im Stil der Amtsausübung ist offenkundig. Benedikt kommt aus der europäischen Tradition, Franziskus von der lateinamerikanischen Erfahrung. Benedikt geht als Theologe von der kirchlichen Lehre aus und sucht sie im Heute anzuwenden, Franziskus betrachtet als Jesuit die Situation und kommt auf dem Weg einer geistlichen Unterscheidung zu Entscheidungen. Benedikt denkt in der Tradition Augustins, Franziskus mehr in der Tradition des Thomas von Aquin. Bei Benedikt stand das Thema Glaube und Wissen und das Problem des Relativismus im Vordergrund, bei Papst Franziskus das Thema Glaube und Gerechtigkeit, Kirche als Volk Gottes im missionarischen Aufbruch. Doch in der Substanz stimmen beide überein. Die Kontinuität wird besonders in der Enzyklika *Lumen fidei* (2013) deutlich. Sie ist weitgehend Gedankengut und Sprachstil Benedikts, von Franziskus übernommen und an einigen Stellen ergänzt. Deutlicher kann man die substantielle Kontinuität nicht ausdrücken.

Aber es ist keine starre sondern eine lebendige Kontinuität. Im Anschluss an den von Papst Franziskus geschätzten französischen Theologen Michel de Certeau kann man von einer *rupture instauratrice*, einer durch Brüche hindurchgehenden Erneuerung sprechen. Kein Papst kann eine neue Kirche bauen und die Kirche neu erfinden, aber er kann und soll die eine Kirche aller Jahrhunderte erneuern. Sie ist unter allen Päpsten die eine und selbe Kirche, und doch ist sie immer wieder jung und frisch. In diesem Sinn möchte ich nun auf einige neue/alte Optionen bei Papst Franziskus zu sprechen kommen und dabei zeigen, wie bei ihm Tradition und Situation in einer unerwartet neuen Weise zusammenkommen.

IV. Theologische Grundzüge des neuen Pontifikats

1. Papst Johannes Paul II. war ein Missionar, der rastlos um die Welt reiste, Papst Benedikt war als Papst Lehrer und Katechet, *Papst Franziskus ist Pastor*. Er ist gewissermaßen Pfarrer für die Welt. Wer ihn deshalb als schlichten Dorfpfarrer oder gar als Copacabana-Theologen abtut, unterschätzt ihn erheblich. Auch bei ihm steht eine bedeutende Theologie im Hintergrund. Grundlegend ist die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie wurde von seinen theologischen Lehrern Lucio Gera und Juan Carlos Scannon als beachtenswerte eigenständige argentinische Variante der Befreiungstheologie zu einer Theologie des Volkes weiterentwickelt. Anders als die bei uns eher bekannten Form der Theologie der Befreiung geht sie nicht von Klassengegensätzen und Klassenkonflikten aus, schon gar nicht von deren marxistischer Interpretation, sondern vom Volk, das durch die Teilhabe an derselben Kultur geeint ist. Dabei spielt die Alltags- und Volkskultur und die Volksfrömmigkeit, wie übrigens auch bei Michel de Certeau eine wichtige Rolle. Das letztere zeigt, dass die Vertreter dieser Theologie, was man nicht unterschätzen sollte, mit der neueren europäischen, auch mit der neueren deutschen Theologie und Philosophie bestens vertraut sind.

Dazu kommt, dass Franziskus der erste Papst ist, der aus einer mit unseren Großstädten kaum vergleichbaren Megastadt kommt, mit einer Bevölkerung von unterschiedlichstem Immigrationshintergrund. Wie kein Papst zuvor ist er geprägt von seinen Erfahrungen in den



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.) mit den Kardinälen Reinhard Marx und Walter Kasper.

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Ein Jahr Pontifikat Papst Franziskus Walter Kardinal Kasper	1
Tridentinum meets Vaticanum II Kriterien und Wirkungen von Liturgiereformen im Vergleich	
Reformforderungen als Konsequenz neuer religiöser Erwartungen im 16. und im 20. Jahrhundert Klaus Unterburger	9
Theologische Begründungsstrukturen – zehn Thesen Winfried Hauerland	12
Wie zu einer erneuerten Liturgie kommen? Martin Klöckener	15
Beethoven und die Moderne	18
Xenotransplantation als theologisch-ethische Herausforderung	
Xenogene Zell- und Organtransplantationen – vom Labor in die Klinik Bruno Reichart	19
Alttestamentliche Zugänge zum Menschen, zum Tier und zum Mensch-Tier-Verhältnis Erasmus Gaß	22
Menschsein im Spiegel des Neuen Testaments Gerd Häfner	24
Der andere in uns. Die Identität des Menschen als Repräsentant Gottes in der Zeit Erwin Dirscherl	27
Christlicher Anthropozentrismus? Magnus Striet	30
Heilige Herzen. Zur Kulturgeschichte eines christlichen Kultes Xenia von Tippelskirch	32
Xenotransplantation aus jüdischer Perspektive Rabbinerin Antje Yael Deusel	35
Xenotransplantation aus islamischer Perspektive Ilhan Ilkilic	37
Tränen wegen eines Tieres? Zur Geschichte des Mitgefühls in der christlichen Kultur Barbara Henze	38
Xenotransplantation. Legitimation und Akzeptanz aus theologisch-ethischer Sicht Jochen Sautermeister	40
Der versehrte Mensch und die Möglichkeit medizinischer Forschung Konrad Hilpert	42
Augustus. Kaiser an der Zeitenwende Die Herrschaft des Augustus und die Geburt Jesu: Das augusteische Imperium im Spiegel der christlichen Überlieferung Werner Dahlheim	45
Tod und Opfer	48
Impressum	44



Bei der Pressekonferenz: Kardinal Walter Kasper, Akademiendirektor Dr. Florian Schuller und Prof. P. Dr. George Augustin SAC, Professor für Dogmatik

und Systematische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar bei Koblenz und Direktor des Kardinal Kasper Instituts (v.l.n.r.).

Elendsquartieren (*villas miserias*) von Buenos Aires. Die US-amerikanische Zeitschrift *National Catholic Reporter* titelte: „*Pope Francis gets his oxygen from the slums.*“ Ausgehend von diesem Umfeld geht es Papst Franziskus um Neuevangelisierung und Inkulturation der Kirche und um Partizipation des ganzen Volkes Gottes am Leben der Kirche, Frauen wie Männer, Laien wie Kleriker, Junge und Alte (EG 68–75; 111–134). Er will heraus aus dem Mief einer auf sich selbst bezogenen, um sich selbst kreisenden, an sich selbst leidenden und sich selbst bejammernenden Kirche wie wir sie leider auch hierzulande sehr oft erleben. Er will eine missionarische Kirche im Aufbruch.

Franziskus sucht den Kontakt zu den Menschen. Er versteht es, Menschen, praktizierende wie nicht-praktizierende Christen, Anders- und Nichtgläubige, anzusprechen. Er ist einer, der das Leben kennt, mitten unter den Menschen leben will und der das Evangelium durch die ganze Art seines Lebens verkündet. Das ist der Grund, weshalb er nicht in die Papstwohnung des Apostolischen Palasts einziehen will. Die Papstwohnung ist nicht etwa luxuriös, sie zeigt keine barocke Pracht; aber sie kann absondern. Franziskus aber will unter den Menschen und mitten unter dem Volk Gottes sein. Darin ist er mit seiner Theologie des Volkes Gottes authentisch.

2. Papst Franziskus ist im ursprünglichen (nicht im konfessionellen) Sinn des Wortes ein evangelischer (oder evangelikaler) Papst. Das Apostolische Schreiben, in dem er sein Programm vorlegt, trägt nicht umsonst den Titel *Evangelii gaudium*, „Die Freude des Evangeliums.“ Damit greift er auf den biblischen Urbegriff Evangelium zurück, wie es vor ihm schon Papst Paul VI. in seinem Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) getan hatte, der Papst, dem sich Papst Franziskus unter seinen Vorgängern

offensichtlich am meisten verwandt fühlt. Es geht ihm um eine evangeliumsgemäße Erneuerung der Kirche. Er will zurück zur apostolischen Einfachheit und Schlichtheit. Schon Benedikt XVI. wies bei seinem Deutschlandbesuch im September 2011 mit dem Stichwort Entweltlichung in diese Richtung. Das wurde in Deutschland nicht und noch weniger im Vatikan aufgegriffen. Jetzt macht Franziskus deutlich, worum es geht und wie es geht.

Erneuerung vom Evangelium her ist ein altes Anliegen. Schön längst vor Luther war dies das Anliegen des Franz von Assisi. Er wollte mit seinen Brüdern „*sine glossa*“ einfach gemäß dem Evangelium leben. Erneuerung bedeutet für Papst Franziskus darum nicht Anpassung an die Welt. Sie will ja Glanz und Glamour, und genau diese spirituelle Weltlichkeit kritisiert Franziskus scharf (EG 93–97). Er will Erneuerung aus der Kraft des apostolischen Ursprungs und der apostolischen Einfachheit, eine Erneuerung, welche den Unterschied des Christlichen und die Alternative des Christseins deutlich macht. Das aber versteht er nicht als altmodisches im Gestern und Vorgestern Stehenbleiben, sondern als Zukunft eröffnende Alternative. Denn in den Aporien der Gegenwart, in denen sich die Moderne postmodern totzulaufen droht, wird diese Alternative von viel mehr Menschen als wir ahnen als befreiender Ausweg, als anziehend oder zumindest als interessant empfunden. Obwohl gegenläufig zum Trend ist dieses Programm *up to date*.

Mit diesem evangelischen Programm bringt Papst Franziskus das traditionelle Uranliegen der Kirche zum Ausdruck und zugleich einen Grundzug des neuen Katholizismus. Denn einen evangelikalen Trend haben mehrere intelligente Beobachter als charakteristisch für die katholische Kirche des 21. Jahr-

hunderts herausgestellt. Der Papst repräsentiert also eine große Tradition und zugleich einen charakteristischen Zug in der gegenwärtigen weltweiten Kirche. Er hat ihren Herzschlag verstanden und ihren Nerv getroffen.

Das ist nicht aktionistischer Reformeifer. Schon Franz von Assisi hatte zusammen mit Dominikus und dessen Predigerorden eine im ursprünglichen Sinn des Wortes evangelische Bewegung ausgelöst, welche die damalige Theologie, besonders die des Thomas

von Aquin, nachhaltig geprägt hat. So ist es kein Zufall, dass Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* auf Thomas von Aquin und dessen Verständnis des Evangeliums ausdrücklich Bezug nimmt (EG 37; 43). Wie für Thomas, so ist auch für ihn das Evangelium, an dem sich die Kirche ausrichten muss, keine *lex scripta*, kein Kodex von Lehren und Geboten sondern Gabe des Heiligen Geistes, der durch den Glauben wirkt. Das ist nicht sehr weit von Martin Luther weg.

Ganz im biblischen Sinn ist das Evangelium für Papst Franziskus zuerst ermutigender, gnadenhafter Zuspruch und dann erst ethische Antwort. Vor dem Imperativ kommt der Indikativ. So will Franziskus kein Papst des moralischen Zeigefingers sein. Der Glaube ist für ihn keine Moral. Er ist auch kein Kodex von Lehren, die man aneinanderreihen kann. Man kann es darum „nicht mit inquisitorischen Stockhieben des Verurteilens“ verkünden. Jesus steht für Milde, Sanftmut, Langmut, Barmherzigkeit, Brüderlichkeit. Den Glauben kann und soll man vorlegen, aber man kann ihn niemandem auferlegen. Selbstverständlich will der Papst nichts von der Lehre des Glaubens aufgeben. Aber der Glaube ist kein fixer Standpunkt sondern ein Weg, den Gott mit uns geht und den die Kirche mit den Menschen gehen soll, und dieses Motiv des Weges ist für Papst Franziskus maßgebend.

Franziskus will also nicht den Glauben revolutionieren, sondern die Gläubigen inspirieren, sich mit Christus auf den Weg zu machen. Dabei gibt es eine Hierarchie der Wahrheiten und der Gebote (EG 35–39). Das bedeutet nicht, dass man auf dem Weg stehen bleiben und sich mit einem Minimum begnügen darf; man muss offen und bereit sein, unter der Führung des Heiligen Geistes weiterzugehen, umzudenken und neuzudenken. Damit passt Papst Franziskus weder in die liberale noch in die traditionalistische Ecke. Er ist weder restaurativ konservativ noch progressiv liberal, er ist im ursprünglichen Sinn des Wortes radikal. Er geht an die Wurzel, das Evangelium.

3. Die Rückbesinnung auf das Evangelium macht auch *institutionelle Reformen* notwendig. Das wurde bereits am ersten Abend deutlich, als Papst Franziskus sich als *Bischof von Rom* bezeichnet hat. Das bedeutet nicht, wie manche voreilig befürchtet, andere viel-



Eine herzliche Begrüßung: Kardinal Walter Kasper (re.) und Kardinal Friedrich Wetter, emeritierter Erzbischof von München und Freising. Im Hintergrund sitzt Prof. Dr. Bernhard Servatius, ehem-

maliger leitender Mitarbeiter des Springer-Verlages. Er wirkte von 1971 bis 1975 in führender Position in der Würzburger Synode.

leicht gehofft haben, einen Verzicht auf das universal-kirchliche Petrusamt. Vielmehr geht es um Rückbesinnung auf das ursprüngliche Verständnis, wonach dem Papst als Bischof von Rom, der den Vorsitz in der Liebe hat, universale pastorale Verantwortung zukommt. Bischof von Rom ist nicht ein Anhängsel an das Petrusamt sondern dessen Grundlage. Franziskus greift damit den Impuls von Papst Johannes Paul II. auf, der darum gebeten hat, mit ihm in einen Dialog darüber einzutreten, wie das Petrusamt heute ohne seine Substanz aufzugeben in einer Weise ausgeübt werden kann, die allgemein akzeptiert werden kann (EG 16; 32). Das hat Papst Franziskus in seiner Predigt zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit am 25. Januar in St. Paul vor den Mauern nochmals angekündigt. In *Evangelii Gaudium* spricht er ausdrücklich von einer Dezentralisierung der Kirche (EG 16).

Die Einheit in der Vielfalt wird nach altkirchlicher Tradition, bereits durch das Apostelkonzil (APG 15) vorgezeichnet, durch synodale Prozesse verwirklicht.

Das kann man nur dann richtig verstehen, wenn man erkennt, dass dahinter bei ihm die Grundidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, die *Kirche als communio* steht. Kirche als *communio* bedeutet nicht, dass die Kirche ein Zusammenschluss der Gläubigen oder eine Föderation von Ortskirchen ist. Sie ist aber auch kein zentralistisches System, bei dem die Ortskirchen nur von der Zentrale aus verwaltete Provinzen sind. Als *communio* hat die Kirche ihre eigene Verfassungsstruktur. Die eine Kirche ist in den Ortskirchen gegenwärtig, in ihnen nimmt sie am Ort konkrete Gestalt und ein konkretes lokales Angesicht an. Umgekehrt müssen die Ortskirchen in, mit und aus der einen Kirche leben. In dieser einen Kirche als *communio*-Einheit von Kirchen hat der Bischof von Rom den Vorsitz. Sie hat in Jesus Christus ihr inneres Zentrum, im Petrusamt ein sichtbares Zentrum (EG 30–32).

Zentrum bedeutet nicht Zentralismus, sondern Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit. Dass man in einer vielgestaltigen Welt wie der heutigen nicht alles zentral von Rom reglementieren kann, hat Kardinal Bergoglio als Erzbischof von Buenos Aires selbst erfahren; er ist darüber öfters mit Leuten in der Kurie in Konflikt geraten. Durch eine neue Ausbalancierung von Einheit und Vielfalt verliert das Petrusamt nicht an Gewicht, im Gegenteil, es gewinnt, wie sich an der Anziehungskraft des neuen Pontifikats zeigt.

Die Einheit in der Vielfalt wird nach altkirchlicher Tradition, bereits durch das Apostelkonzil (Apg 15) vorgezeichnet, durch *synodale Prozesse* verwirklicht. Einen ersten Schritt hat Papst Franziskus mit der Berufung eines Kardinal-Rats von acht Kardinälen aus allen Kontinenten, der sogenannten G-8-Kommission getan. Einen weiteren Schritt tut er mit der Synode, besser: dem synodalen Prozess über „Die pastoralen Herausforderungen für die Familie im Kontext der Evangelisierung“. Zur Vorbereitung ist ein Fragebogen verschickt worden, dazu kommt das vorbereitende und begleitende Gebet an Familienwallfahrtsorten (besonders Nazareth, Loreto, Sagrada Familia in Barcelona). Eine Art Ouvertüre soll beim Konsistorium am Fest Petri Stuhlfeier (22. Februar) erfolgen. So vorbereitet soll die außerordentliche Bischofssynode vom 5. bis 10. Oktober den *Status quaestionis* klären und ein Jahr später die ordentliche Synode den Schlusspunkt setzen. Dazwischen ist immer wieder Raum für die Einbeziehung des Volkes Gottes, der einzelnen Diözesen und der Bischofskonferenzen. Das ist ein neuer Stil, hinter dem das erneuerte Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils steht.

4. Papst Franziskus will mit diesen theologischen wie praktischen Ideen keine auf sich selbst bezogene Kirche, die nur an ihren Strukturen bastelt; ihm geht es um eine Kirche, die hinausgeht. Die Zukunft der Kirche ist für ihn *eine arme Kirche für die Armen*. Das ist kein primär sozial-politisches, sondern ein biblisches, besonders ein christologisches Thema. Jesus ist gekommen, um den Armen das Evangelium zu verkünden (Lk 4,18). Die erste Seligpreisung der Bergpredigt lautet: „Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das



P. Eberhard von Gemmingen SJ, lange Jahre Chef der deutschen Redaktion von Radio Vatikan, meldete sich als Mitbruder von Jorge Mario Bergoglio zu Wort. Vorne Kardinal Reinhard Marx.



Engelbert Siebler, emeritierter Weihbischof in München (re.), beim Gedankenaustausch mit Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Träger des Ökumenischen Preises der Katholischen Akademie.

Himmelreich“ (Mt 5,3; vgl. Lk 6,20). Für Franziskus ist das auch ein christologisches Thema, das sich bereits in einem der ältesten Texte des Neuen Testaments, in dem schon vorpaulinischen Hymnus im Philipperbrief findet: „Er war Gott gleich, (...) entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich“ (Phil 2,6 f). Paulus nahm dieses Motiv auf: „Er der reich war, wurde eurentwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen“ (2 Kor 8,9).

Es bedurfte nicht des Marxismus und Sozialismus, um auf das Thema der Armen zu stoßen. Es hat schon in der Kirchengeschichte immer wieder eine wichtige Rolle gespielt, angefangen von der Jerusalemer Urgemeinde, in der alle alles gemeinsam hatten (Apg 2,44), und dem frühen Mönchtum. Der Mönchsvater Antonius hörte das Wort „wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe deinen Besitz und gib das Geld den Armen (...) dann komm und folge mir nach“ (Mt 19,21); er hörte es, tat es. Im Mittelalter gab es als Gegenbewegung zu einer mächtigen und reichen Kirche immer wieder Armutsbewegungen, am bekanntesten und fruchtbarsten sind bis heute Franziskus von Assisi und seine Minderbrüder.

Beim Konzil spielte das Motiv der armen Kirche eine wichtige Rolle. Der grundlegende Text findet sich in der Kirchenkonstitution: „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen (...) So ist die Kirche, auch wenn sie ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern

um Demut, Selbstverleugnung, auch durch ihr Beispiel auszubreiten“ (LG 8,3). Am bekanntesten ist die Aussage der Pastoralkonstitution, in der es heißt, die Kirche teile „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1).

In diesem Geist schlossen einige Wochen vor dem Ende des Konzils 40 Bischöfe den Katakombenpakt „Für eine dienende und arme Kirche.“ Sie bekannten sich zu einer Reihe von Selbstverpflichtungen unter anderem hinsichtlich des Lebensstils, der Titel und des Einsatzes für die Armen. Zu den Erstunterzeichnern gehörten Bischöfe wie Helder Camara, Aloísio Lorscheider, aus Deutschland der Essener Weihbischof Julius Angerhausen. Ein anderer früherer Zeuge war Erzbischof Oscar Romero von San Salvador, der am 24. März 1980 während der Eucharistie von einer bestellten Soldateska niedergeschossen wurde, weil er sich für die Rechte der Campesinos eingesetzt hatte. Papst Franziskus hat nun den in der Kurie lange Zeit blockierten Seligsprechungsprozess wieder in Gang gesetzt.

Nach dem Konzil wurde dieses Thema besonders in der Befreiungstheologie in Lateinamerika aktuell. Die Zweite Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats hat 1968 in Medellín (Kolumbien) die Option für die Armen formuliert. Die Versammlung in Puebla (Mexiko) hat 1979 von der vorrangigen Option gesprochen, was die siebte Generalversammlung in Aparecida (Brasilien) 2007 wiederholt und durch die Option für die Ausgeschlossenen ergänzt hat. Der Architekt des Dokuments von



Vor Beginn der Veranstaltung: Msgr. Wolfgang Sauer, Geistlicher Direktor der katholischen Journalistenschule ifp (li.), Dr. Walter Flemmer, ehem. Fernsehredirektor des Bayerischen Rundfunks und Mitglied im Bildungsausschuss der

Katholischen Akademie, sowie Dr. Gertraud Burkert, frühere 2. Bürgermeisterin der Landeshauptstadt München und Mitglied im Allgemeinen Rat der Akademie.

Aparecida war der damalige Vorsitzender der argentinischen Bischofskonferenz Kardinal Jorge Bergoglio.

Mit seiner vorrangigen Option für die Armen (EG 198) steht Papst Franziskus in einer großen Tradition, er nimmt ein wichtiges Anliegen des Konzils und der nachkonziliaren Entwicklung auf und setzt den himmelschreienden Skandal der Armut und des Elends in der südlichen Hemisphäre auf die Tagesordnung der Kirche. Ihm geht es nicht um unseren westlichen, sondern um den Dritte-Welt-Modernitätsdiskurs, der die negativen Folgen der Modernisierung und Globalisierung für die südliche Hemisphäre bedenkt. Er sieht darin die anthropologische Krise der Individualismus und Konsumismus (EG 2; 55; 61; 63; 67).

Für seine deutlichen Worte ist der Papst auch in Deutschland kritisiert worden. Vor allem der Satz „Diese Wirtschaft tötet“ hat für Widerspruch gesorgt.

Für seine deutlichen Worte ist der Papst auch in Deutschland kritisiert worden. Vor allem der Satz „Diese Wirtschaft tötet“ (EG 53) hat für Widerspruch gesorgt. Man muss freilich genau lesen. Es heißt nicht „Die Wirtschaft tötet“, sondern „Diese Wirtschaft tötet“. Der Papst kritisiert eine ganz bestimmte Art des Wirtschaftens, den Trend – so Kardinal Marx – zur Ökonomisierung aller Lebensbereiche, die den Rhythmus der Gesellschaft von den Verwertungsinteressen des Kapitals abhängig macht. Dem Papst geht es nicht um eine wirtschaftswissenschaftliche Analyse (EG 51). Es geht nicht um irgendein System, nicht um irgendeinen „Ismus“. Das Wort Kapitalismus kommt gar nicht vor. Es geht um Menschen und um einen prophetischen Aufschrei. Wenn 1,4 Milliarden Menschen in extremer Armut leben und jährlich 5,6 Millionen Kinder an Unterernährung sterben, dann kann mit dem globalen Weltwirtschaftssystem etwas nicht in Ordnung sein. Gegen diese Globalisierung der Gleichgültigkeit

will Franziskus seine Stimme erheben.

Die Antwort der Kirche kann nicht nur in kirchlichen Hilfsorganisationen (*Misereor, Adveniat, Missio, Caritas, Kirche in Not u.a.*) bestehen. In dieser Hinsicht hat die Kirche in Deutschland Anerkennenswertes geleistet. Franziskus geht weiter. Die Kirche ist keine wohltätige NGO (EG 279). Ihm geht es darum in den Armen Christus zu begegnen, ja Christus zu berühren (EG 270). Die Kirche ist der Leib Christi; in den Wunden der anderen berühren wir die Wunden Christi. „Was ihr für einen der geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25). Das ist eine mystische Sicht (EG 87; 92). Sie erinnert an Franz von Assisi, der einen Aussätzigen umarmte, und an die Berufungserfahrung der Mutter Teresa, die einen Sterbenden in ihr Kloster trug und dabei die Erfahrung machte, Christus in den Armen zu tragen.

In diesem Sinn will Papst Franziskus eine Kirche des missionarischen Aufbruchs, die hinausgeht an die Peripherien der menschlichen Existenz (EG 20–23; 27–31; 78–86 u.a.). Er will keine Kirche, welche selbstbezogen um sich selber kreist. Ein selbstbezogener Mensch ist ein kranker Mensch, eine selbstbezogene Kirche ist eine kranke Kirche. Mit der Option für eine arme Kirche für die Armen hat der Papst einen wesentlichen Aspekt der Krise und zugleich einer evangeliumsgemäßen Erneuerung der Kirche benannt. Es geht ihm um mehr als soziale Gerechtigkeit, es geht um Barmherzigkeit.

5. Mit *Barmherzigkeit* ist ein weiteres Stichwort des neuen Pontifikats genannt. Wahrlich kein neues Thema. Barmherzigkeit ist schon im Alten Testament fundamental „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott“ (Ex 34,6). „Der Herr ist barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Gnade“ (Ps 103,8; 111,4). Grundlegend ist Barmherzigkeit in der Botschaft Jesu. Denken wir nur an das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) und vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37), oder an den Epheserbrief: „Gott voll an Erbarmen“ (Eph 2,4). Denken wir weiter an die Seligpreisungen der Bergpredigt: „Selig sind die Barmherzigkeit tun“ (Mt 5,7). „Barmherzigkeit will ich nicht Opfer“ (Hos 6,6; Mt 9,13), an die Gerichtsrede Jesu (Mt 25), nach der

für Jesus beim letzten Gericht allein die Werke der Barmherzigkeit zählen. Die Tradition kennt nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistlichen Werke der Barmherzigkeit.

Große Heilige der christlichen Barmherzigkeit sind zu nennen: Nikolaus von Lyra, Martin von Tours, Elisabeth von Thüringen, Vinzenz von Paul, Mutter Teresa von Kalkutta, Schwester Faustina Kowalska, die für Johannes Paul II. wichtig war und die er geradezu programmatisch als erste im Jubiläumsjahr 2000 heiligsprach. Papst Johannes Paul II. hat diesem Thema seine zweite Enzyklika *Dives in misericordia* (1980) gewidmet und den Sonntag nach Ostern zum Barmherzigkeitssonntag gemacht. Benedikt XVI. hat das in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* (2005) weitergeführt. Das bischöfliche Motto von Papst Franziskus lautet: *Miserando atque eligendo* („Aus Barmherzigkeit erwählt“). Es stammt von Beda Venerabilis, der im 7. und 8. Jahrhundert lebte.

Wieder steht Papst Franziskus ganz in der Tradition, um sie in unserer Situation neu fruchtbar zu machen. Als Papst sagt er immer wieder: Gottes Barmherzigkeit ist unendlich; Gott wird nie müde barmherzig zu sein für jeden, der danach verlangt. Gott gibt keinen auf, der auf seine Barmherzigkeit vertraut. Das ist für Franziskus Kern des Evangeliums. Auch dafür kann er sich auf Thomas von Aquin berufen. Gott ist in sich Liebe, nach außen gewendet zeigt sich diese Liebe in der *misericordia*; sie hat nach Thomas den Primat vor der Gerechtigkeit. Im Grunde wird damit die grundlegendste aller theologischen Fragen, die Gottesfrage neu gestellt.

Das Thema Barmherzigkeit wird im Blick auf die bevorstehende Synode hinsichtlich des Problems der widerverheirateten Geschiedenen aktuell. Das ist ein drängendes pastorales Problem, auf das ich hier nicht im Einzelnen eingehen kann. Wichtig jedoch ist, dass man Barmherzigkeit nicht als billige Gnade verstehen darf, die es sozusagen zum Schleuderpreis gibt. Barmherzigkeit setzt die Gebote Gottes nicht außer Kraft, schenkt aber jedem, der umkehrbereit ist, eine neue Chance. In diesem Sinn hat Papst Franziskus das Problem zur Diskussion freigegeben. Es ist nichts vorentschieden. Der Papst hofft, wie er mir gesagt hat, dass die Synode eine

einvernehmliche Lösung finden kann. Auch das ist ein neuer Stil.

6. Papst Franziskus und die *Ökumene*. Ökumene ist der eindeutige Auftrag Jesu, der am Abend vor seinem Sterben darum gebetet hat, „dass alle eins seien“ (Joh 17,21). Ökumene ist der Auftrag des Konzils, das die Einheit aller Christen als eines seiner vorzüglichsten Anliegen bezeichnete und sagte, die Spaltung unter den Christen widerspreche dem Willen Christi, schade der Sache des Evangeliums und sei ein Skandal vor der Welt (UR 1). Als Erzbischof von Buenos Aires hat der jetzige Papst dieses Anliegen tatkräftig aufgegriffen. Er pflegte brüderliche Beziehungen zu den Orthodoxen, zu den Lutheranern, zu den freien Kirchen und Pfingstlern und besonders zu den Juden.

Er pflegte brüderliche Beziehungen zu den Orthodoxen, zu den Lutheranern, zu den freien Kirchen und Pfingstlern und besonders zu den Juden.

Der neue Papst ist ökumenisch sehr positiv aufgenommen worden. Der Ökumenische Patriarch Bartholomäus war bereits bei der Amtseinführung anwesend; seither haben viele andere Kirchenführer den Papst besucht: neben anderen der neue Primas der koptischen Kirche Papst-Patriarch Tawadros II., der neue Primas der anglikanischen Gemeinschaft Erzbischof Justin Welby, der Vorsitzende des Rates der Evangelische Kirche in Deutschland, Präses Nikolaus Schneider, Delegationen des Lutherischen Weltbunds und der Kirchen Finnlands. Das ökumenische Echo ist allgemein sehr positiv und die ökumenischen Erwartungen sind groß.

In dem Apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium*“ sind der Ökumene drei Abschnitte gewidmet (244–246). Sie betonen, dass dem gemeinsamen Zeugnis gerade heute große Bedeutung für den Frieden in der Welt zukommt. Ausgehend von seinem „evangelischen“ Ansatz mahnt der Papst nicht von den Unterschieden, sondern vom gemeinsamen Glauben auszugehen und dabei die



Prof. Dr. Werner Weidenfeld, Professor für Politikwissenschaft, Direktor des Centrums für angewandte Politikforschung (CAP) und Mitglied der Akade-

mieitung (li.), traf auf Uwe Globisch, Lektor für Theologie und Kirche beim Münchner Kösel-Verlag.

Hierarchie der Wahrheiten zu beachten. Sein Verständniss der Kirche als *communio*, als Einheit in der Vielfalt, erlaubt ihm im Anschluss an den reformierten Theologen Oscar Cullmann einen Weg in Richtung einer versöhnten Verschiedenheit zu gehen. Das ist ein hoffnungsvoller, in der ökumenischen Theologie viel diskutierter Ansatz, der im Verhältnis zur orthodoxen wie zur evangelischen Christenheit aus der gegenwärtigen ökumenischen Stagnation hoffentlich herausführen kann.

V. Was ist erreicht worden?

Alles Gesagte sind erste Zeichen, sozusagen offene Baustellen. Mehr war und ist in wenigen Monaten nicht zu erwarten. Auch Rom ist nicht an einem Tag erbaut worden. Aber denken wir an die Stimmung vor einem Jahr zurück, dann ist der Wandel überdeutlich. Dieser tiefgreifende atmosphärische Wandel ist das wohl wichtigste Ergebnis, das man schon jetzt verzeichnen kann.

Manche meinen, dem Papst werde schon bald die Puste ausgehen und der kuriale Apparat werde ihn schon ausbremsen oder gar ins Leere laufen lassen. Wer so denkt, unterschätzt Franziskus und überschätzt die restaurativen Kräfte in der Kurie. Es gibt sie; aber es gibt nicht nur sie. Es gibt dort auch viele, welche für Papst Franziskus dankbar sind. Im Übrigen darf man sich von der Kurie keine abenteuerlichen Vorstellungen machen, als ob es da nur *sex and crime* gebe. Die große Mehrheit der Mitarbeiter will der Kirche und dem Papst aufrichtig dienen, manche andere warten erst einmal ab oder – wie überall – passen sich schnell an.

Kein Vernünftiger kann erwarten, dass ein neuer Papst in wenigen Monaten eine komplette Kurien- und Kirchenreform leistet. Die Kurienreform ist eine Großbaustelle, die erst in der Phase der Planung steckt. Sie braucht bis zur Realisierung mindestens 3 Jahre. Mit den Orden soll nun offensichtlich ein erster Anfang gemacht werden. Aber schon jetzt

hat sich mehr bewegt als man von außen wahrnehmen kann. Eine intensivere Realisierung von Kollegialität und Synodalität wurde auf den Weg gebracht. Wichtig: die G-8-Gruppe, ein Kardinals-Rat aus allen Kontinenten. Die Synode wird aufgewertet. An die Stelle einer Synode tritt ein synodaler Prozess, in den die Gesamtkirche eingebunden ist. Die Diskussionen sollen mit Hilfe der Sprachgruppen lebendiger gestaltet werden. Das Synoden-Sekretariat soll verstärkt und damit zu einer zentralen vatikanischen Behörde werden. Die Synode hat eines der drängendsten pastoralen Themen aufs Programm gesetzt, das Thema Familie. Sie ist Zelle der Gesellschaft und der Kirche, aber zugleich Zentrum der gegenwärtigen Krise.

Von den Umbesetzungen will ich nur die vorzügliche Besetzung des neuen Kardinalstaatssekretärs Pietro Parolin nennen. Er ist ein ausgezeichnete Kenner der internationalen Diplomatie wie des internen Apparats. Die Ernennung der neuen Kardinäle hat deutliche

Zeichen gesetzt und stellt Weichen für eine künftige Papstwahl. Schließlich hat die sogenannte Vatikanbank eine wirkliche Aufsicht, neue leitende Personen und von der Fachwelt (Expertenkommission *Moneyval*) inzwischen ein gutes Zeugnis erhalten. Das alles ist weit mehr als man sich vor einem Jahr erhoffen konnte.

Wichtiger als diese internen Vorgänge ist der Stimmungsumschwung, ja die Euphorie, welche man weltweit feststellen kann. Die Zahl der Personen bei den Gottesdiensten, den Mittwochsaudienzen, beim sonntäglichen Angelus hat sprunghaft um das fast Dreifache zugenommen. Den Umschwung kann man auch in der internationalen Presse, bei vielen der Kirche fern Stehenden, überall in den Gemeinden, bis zu den römischen Taxifahrern spüren. Manche meinen, das alles sei nur ein vorübergehender Hype und der „Obama-Effekt“ werde auch den Papst früher oder später einholen. Sicher wird ein Papst, der das Evangelium verkündet, auch Wider-

Presse

Katholische Nachrichten-Agentur

14. Februar 2014 – Kurienkardinal Walter Kasper hat dafür plädiert, dass die katholische Kirche im Einzelfall wieder-verheirateten Geschiedenen einen Neuanfang ermöglichen solle. Grundsätzlich gelte es zwar, am katholischen Verständnis von Ehe und Familie festzuhalten. Aber für die Betroffenen müsse ein Weg „zwischen Rigorismus und Laxismus“ gefunden werden, sagte Kasper am Donnerstag vor Journalisten in München. Der Papst sehe dieses Problem durchaus.

14. Februar 2014 – Kardinal Walter Kasper sieht im Pontifikat von Papst Franziskus neue Chancen für die Ökumene und den interreligiösen Dialog. Als Erzbischof von Buenos Aires habe dieser in Argentinien seine eigenen Erfahrungen mit orthodoxen Christen, Pfingstkirchen und dem Judentum gemacht, sagte Kasper am Donnerstag vor Journalisten in München. So habe Jorge Mario Bergoglio den Begriff der „versöhnten Verschiedenheit“, der in Europa im Dialog zwischen katholischen und evangelischen Christen üblich geworden sei, in einem Dialog-Buch mit einem befreundeten Rabbiner verwendet. *Barbara Just*

Münchener Merkur

17. Februar 2014 – Die Rückbesinnung auf das Evangelium mache auch institutionelle Reformen notwendig. „Wenn man nach Rom kommt, wo lange alle Fenster und Türen geschlossen waren, da stinkt's gewaltig“, soll Franziskus nach Kaspers Worten gesagt haben. Und so habe er schon viele Änderungen in die Wege geleitet. Manche meinten, dem Papst werde schon bald die Puste ausgehen und der kuriale Apparat werde ihn schon bald ausbremsen: „Wer so denkt, unterschätzt Franziskus und überschätzt die restaurativen Kräfte in der Kurie“, sagte Kasper, der den Vatikan aus eigener Anschauung bestens kennt und daher ergänzt: „Im Übrigen darf man sich von der Kurie keine abenteuerlichen Vorstellungen machen, als ob es da nur *sex and crime* gebe.“ Die große Zahl der Mitarbeiter wolle der Kirche und dem Papst aufrichtig dienen – manche warteten erst einmal ab, andere passten sich schnell an. *Claudia Möllers*

Rheinische Post

17. Februar 2014 – Walter Kasper, der sein weltweit beachtetes, in mehrere Sprachen übersetztes Buch „Barmherzigkeit“ dem späteren Papst während des März-Konklaves 2013 zum Lesen gegeben hatte, erzählte von römischen Pfarreien, die seit der Wahl von Franziskus einen deutlichen Wiederanstieg beim Sakrament der Beichte verzeichneten. Außerdem hätten sich die Gottesdienstbesucher bei Papstmessen sowie die Teilnehmerzahlen an den Mittwochsaudienzen oder dem sonntäglichen Angelusgebet auf dem Petersplatz seit einem Jahr fast verdreifacht.

Während für Kasper der positive Stimmungsumschwung schon jetzt spürbar ist, ist nach seiner Einschätzung die angestrebte Kurienreform eine Sache von mindestens drei Jahren. Ein Zentrum zu haben sei für die katholische Kirche zwar ein Geschenk, aber, so Kasper, Zentrum heißt nicht Zentralismus. Der sei von Übel, wenn er meine, alles in der Weltkirche müsse von Rom aus dirigiert werden. *Reinhold Michels*

Die Tagespost

18. Februar 2014 – „Papst Franziskus ist im ursprünglichen (nicht im konfessionellen) Sinn des Wortes ein evangeli-

scher Papst“, hob Kardinal Walter Kasper hervor. Nicht umsonst trage das Apostolische Schreiben, in dem er sein Programm vorlegt, den Titel „Evangelii gaudium“ – die Freude des Evangeliums. „Er will zurück zur apostolischen Einfachheit und Schlichtheit.“ Schon Benedikt XVI. habe auf seinem Deutschlandbesuch mit dem Stichwort „Entweltlichung“ in diese Richtung gewiesen. „Das wurde weder in Deutschland und noch weniger im Vatikan aufgegriffen. Jetzt macht Franziskus deutlich, worum es geht.“ *Reinhard Nixdorf*



Schon am Donnerstagnachmittag waren Journalisten zu einer Pressekonferenz in die Akademie gekommen. Viele Medienvertreter nutzten die Anwesen-

heit von Kardinal Kasper in München auch zu Einzelinterviews. Lesen Sie in dieser Ausgabe Auszüge aus den Presseveröffentlichungen.

spruch finden. In ultrarechten Websites finden sich bereits Beispiele teilweise abstruser Polemik. Wenn man umgekehrt von römischen Pfarrern hört, im vergangenen Jahr seien deutlich mehr Menschen zur Beichte gekommen, auch solche, die seit Jahren nicht mehr gekommen sind, und dass sie sich für ihr Kommen auf den Papst und seine Botschaft von der Barmherzigkeit beziehen, dann wird klar, dass hinter all dem mehr steckt als oberflächliche Begeisterung. Wenn jemand nach Jahren wieder zur Beichte kommt, dann geht das tiefer als bloße Fan-Mentalität.

Nein, die Stärke dieses Papstes ist es, dass er in bester Tradition steht und zugleich den Nerv der gegenwärtigen kirchlichen Situation trifft. Bei ihm finden Tradition und Situation zusammen. Deshalb das Aufatmen und die Begeisterung. Selbstverständlich sind die Probleme dadurch nicht einfach weggeblasen. Doch wie in der Wirtschaft so ist auch und noch mehr in der Kirche die Stimmung die halbe Miete. Denn die eigentliche Krise ist der Mangel an Schwung und Elan, an Glaubenskraft und Glaubensfreude. Nur aus der Freude des Glaubens heraus können wir die Probleme lösen. Ohne sie dreschen wir nur trockenes Stroh und geben Gas im Leerlauf. Das macht Lärm, bringt aber nicht weiter.



Auf dem Podium: Kardinal Kasper und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller hörten den Fragen aufmerksam zu.



Kardinal Kasper forderte die deutschen Katholiken auf, nicht so sehr zu fragen, was der Papst tun wird, sondern selber im Sinne des Papstes zu wirken.

Es genügt darum nicht, sich im Sessel zurückzulegen und zu sagen: Warten wir mal ab, was der Neue bringt und ob er es schafft. Die Erneuerung fängt bei jedem Einzelnen an. Sie muss auch in der Kirche in Deutschland anfangen. Auch wir müssen uns herausfordern lassen und umdenken. Wir können den Papst nicht einfach an der altbekannten Liste unserer Reformforderungen messen. Wir werden uns vor allem an den Optionen des Papstes messen müssen. Ich habe nicht den Eindruck, dass seine Botschaft vom Evangelium schon wirklich bei uns angekommen ist. Da muss erst noch ein gewaltiger Ruck durch die Kirche in Deutschland gehen; wir müssen erst noch aus unserer Selbstbezogenheit aufwachen und mehr Kirche im Aufbruch werden. Wir brauchen *Evangelii gaudium*, Freude am Evangelium, Freude am Glauben und Freude an der Kirche. Denn die Freude an Gott ist unsere Stärke (Neh 8,10). □

Literatur (Auswahl):

Sergio Rubin/Francesca Ambrogetti, *Papst Franziskus. Mein Leben – mein Weg. El Jesuita. Die Gespräche mit Jorge Mario Bergoglio*, 2013.

Jürgen Erbacher, *Papst Franziskus. Aufbruch und Neuanfang*, 2013.

P. J. Cordes/M. Lütz, *Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag: Entweltlichung. Eine Streitschrift*, 2013.

Papst Franziskus, *Über Himmel und Erde. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka*, 2013.

W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, 2012.

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum und den endgültigen Titel.

Tagung in Regensburg
Samstag, 5. April 2014
Johann Michael Sailer als Brückenbauer

Reihe „Katholisches Basiccamp – Dialoge über Grundbegriffe des Christentums“ (III)
Montag, 7. April 2014
Kirche
Professor Bertram Stubenrauch und Professor Armin Nassehi

Abendvortrag
Donnerstag, 10. April 2014
Rainer Maria Rilke „Duineser Elegien“
Professor Michael von Brück

Biblische Tage
Montag, 14. bis
Mittwoch, 16. April 2014
Auferstehungstexte im Neuen Testament

Junge Akademie
Montag, 28. April 2014
Reihe WortReich.
Das monatliche interaktive Gespräch
Diana Iljine
Festivaldirektorin des
Filmfest München

Reihe
„Buddhismus und Christentum“
Dienstag, 29. April 2014
Weltenkreislauf und Schöpfung

Vernissage
12. Mai 2014
Klasse Ottmar Hörl. Akademie der Bildenden Künste Nürnberg

Tagung
Dienstag, 6. Mai 2014
Klosterbauten ohne Orden.
Dimensionen und Herausforderungen

Abendveranstaltung im Rahmen des DOK.fest
Donnerstag, 8. und
Dienstag, 13. Mai 2014
„Intensivstation“ und „Die Gelübde meines Vaters“
Filmvorführung und Regiegespräch

Tagung in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie in Tutzing
9. und 10. Mai 2014
Muss die Kirche ästhetisch sein?

Junge Akademie
Mittwoch, 21. Mai 2014
Filmseminar zum Film „Wag the dog“
Dr. Werner Veith

Abendvortrag
Freitag, 23. Mai 2014
Naturwissenschaft und die Frage nach Gott aus der Sicht eines Quantenphysikers
Professor Anton Zeilinger

Junge Akademie
23. und 24. Mai 2014
Kreativitätsseminar

Abendvortrag
Montag, 26. Mai 2014
Gelassenheit.
Was uns hilft, wenn wir älter werden
Professor Wilhelm Schmid

Junge Akademie
Dienstag, 27. Mai 2014
Reihe WortReich.
Das monatliche interaktive Gespräch
Dr. Gabriela Grunden
Glaubensorientierung St. Michael,
München

99. Deutscher Katholikentag in Regensburg
29. Mai bis 31. Mai 2014
Stand auf der Kirchenmeile in Stadtamhof
in Verbindung mit der KEB Bayern

Tridentinum meets Vaticanum II

Kriterien und Wirkungen von Liturgiereformen im Vergleich

Oft werden die Liturgiereformen des Konzils von Trient und die des Zweiten Vatikanischen Konzils als zwei radikal unterschiedliche, sich ausschließende Konzepte gesehen. Doch in dem Akademie-Symposium „Tridentinum meets Vaticanum II. Kriterien und Wirkungen von Liturgiereformen im Vergleich“ am 4. Dezember 2013 zeigte sich, dass die beiden Reformen sich nicht unversöhnlich gegenüberstehen, sondern sogar einiges explizit

gemein haben. Denn beide reagierten auf aktuelle Herausforderungen, griffen Entwicklungen der liturgischen Praxis auf und beide – auch die tridentinische Reform – befassten sich mit der Bedeutung der Landessprache in der Liturgie. Lesen Sie die drei grundlegenden Referate der Veranstaltung, die auch in der Mediathek auf unserer Homepage (mediathek.kath-akademie-bayern.de) nachzuhören sind.

Reformforderungen als Konsequenz neuer religiöser Erwartungen im 16. und im 20. Jahrhundert

Klaus Unterburger

Am II. Vatikanischen Konzil und der durch dieses inspirierten Liturgiereform scheidet sich die Geister, ja mitunter katholische Ideologien. Die einen rufen euphorisch-freudig: Endlich! Das Ende des tridentinischen Zeitalters der Kirche! Die anderen beschwören und protestieren pessimistisch und apokalyptisch: Bruch mit der Tradition wie sie immer war, mit der Messe aller Zeiten, mit dem tridentinischen Messbuch. Beide gegensätzlichen Standpunkte stimmen in einem Punkt überein: Zwischen der Trienter Messe und der nachvaticanischen Messe bestehe ein Bruch. Historisch ist zu prüfen, ob dies stimmt. Obwohl es um die Liturgie, den gesamten öffentlichen Gottesdienst der Kirche geht, soll im Folgenden das Hauptaugenmerk auf die hl. Messe gelegt werden, was sich wegen deren Bedeutung für das kirchliche Leben ebenso nahe legt wie wegen der prototypischen Reformen, die an ihr vollzogen wurden.

Die liturgischen Reformen in Trient und auf dem II. Vatikanischen Konzil haben jeweils auf vorangehende Entwicklungen reagiert. Sie griffen religiöse Bedürfnisse auf, die auf eine Veränderung der liturgischen Praxis zielten. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es trotz der gewaltigen Unterschiede, die die Situationen des 16. und 20. Jahrhunderts kennzeichneten, auch eine gewisse Bedürfniskonstanz gab. Um dies richtig zu erfassen, muss in einem ersten Schritt (I.) als Ausgangspunkt jene Gestalt der hl. Messe analysiert werden, wie sie das Mittelalter geprägt hat. Ein (II.) Teil soll die spätmittelalterliche Kritik an dieser Praxis, das Reformverlangen um 1500, aber auch von Reformatoren und katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts, skizzieren. Welche religiösen Anliegen und Bedürfnisse wurden nur unzureichend bedient, welche



Prof. Dr. Klaus Unterburger, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Regensburg

Reformvorschläge gab es? (III.) Soll dann mit denselben Fragestellungen die liturgische Bewegung seit dem späten 19. Jahrhundert genauer analysiert werden? Warum entstand sie und was waren deren Ziele und Ideale? Welche Gruppen lehnten hingegen die liturgischen Postulate der Frühneuzeit und des 20. Jahrhunderts ab und aus welchen Gründen?

I. Von der Eucharistiefeier zur Messe im Mittelalter

Der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt hat vor einigen

Monaten sein Werk „Offertorium“, das Ergebnis jahrzehntelanger Forschung zur Messe im Mittelalter, vorgelegt. Die Messe ist danach das Produkt eines religionsgeschichtlichen Überlagerungsprozesses, der bereits in der Spätantike begann, in den archaisch frühmittelalterlichen Gesellschaften aber zu einer tiefgehenden Veränderung der Sinnrichtung des kirchlichen Gottesdienstes geführt hat. Um dies zu verstehen, ist zunächst herauszuarbeiten, dass das junge Christentum ein Höhepunkt eines sowohl im Hellenismus wie auch im Judentum sich vollziehenden revolutionären religionsgeschichtlichen Prozesses war, der Abschaffung des blutigen Opfers: Antike Religionen erkannte man an den Altären, an denen Tier-, Speise-, Trank- und mitunter auch Menschenopfer dem Göttlichen dargebracht wurden. Dieses blutige Opfer ist gleichsam der Urstoff jeder archaischen Religion, wurde aber nicht nur von den Propheten Israels (Gerechtigkeit und Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer), sondern auch von den hellenistischen Philosophen und Weisheitslehrern heftig kritisiert. Es vollzog sich der Übergang von einer rituellarchaischen Reinheits- und Opferlogik zu einer verinnerlichten und personal-ethisierten Religion, deren Höhepunkt die Bewegung um den verstorbenen und auferstandenen Jesus von Nazareth war. Dieser Übergang kann durch folgende Gegensatzpole charakterisiert werden:

Äußere Tat	– Innere Gesinnung
Rituelle Reinheit	– Ethische Reinheit
Exaktes, sakrales Ritual	– Innere Andacht
Irrationale, bedürftige Götter	– Ethisierter Hochgottglaube
Tauschlogik	– Logik von Begnadigung und hingebendem Dank
Kultpriester	– Predigt und Sakramentenspendung

Das frühe Christentum galt als gottlos, religionslos, weil es keine Altäre für blutige Opfer hatte. Der Kreuzestod Jesu geschah ein für alle Mal für uns, alle menschlichen Opfer können dem nichts hinzufügen. In der Eucharistiefeier wird die einzigartige, vollkommene Heilstat Jesu im erinnernden Gedenken der Gemeinde mit ihren Vorstehern gegenwärtig; als dankbare, lobpreisende Antwort bringt die Gemeinde innerlich sich selber dar, was sich äußerlich in caritativen Gaben der Barmherzigkeit manifestiert. Das Opfer der Gemeinde ist Lob- und Dankopfer, geistiges Opfer (*logikē latreia*, Röm 12,1), innere Selbsthingabe, Antwort auf die unüberbietbare Gnade, nicht Tat, um Gnaden erst zu erlangen.

Dieses Ende des materiellen Opfers hat freilich je länger desto mehr religiöse, tief im Menschen verwurzelte, archaische Bedürfnisse unbefriedigt gelassen. Die Not des Daseins sucht nach Wegen, Gott gnädig zu stimmen; das Gefühl für die Schuldverfallenheit des Daseins nach wirksamen Sühnemitteln. Bereits im Laufe der Antike setzt so ein Prozess ein, scheinbar überwundene Formen archaischer antiker Religiosität zu integrieren; im Frühmittelalter, nicht nur in den germanischen und slawischen Gesellschaften, ist dieser Prozess der Rearchaisierung des Christentums zu seinem Abschluss gekommen. Es ist eine große Leistung der katholischen Kirche, auch diese archaischen religiösen Bedürfnisse integriert zu haben. Sie haben die mittelalterliche Form der Messe entstehen lassen, den christlichen Gottesdienst aber verändert.

Dieser Prozess kann somit etwas vereinfachend als Inversion beschrieben werden a) vom symbolischen Sakramentenverständnis eines Augustinus zur

Wandlung, b) von der Freiheit zur rituellen Formel, c) von der ethischen zur kultischen Reinheit und vor allem d) vom geistigen Opfer zum materiellen Opfer mit seiner Logik von Gabe und Gegengabe. Die Messe veränderte sich:

1. Sie ist nun auch Sühn- und Bittopfer für dies- und jenseitige Zwecke, die Votivmesse entsteht, die Messstiftungen und die Messstipendien. Als Sühn- und Bittopfer hat sie eine nur endliche, begrenzte Messopferfrucht, deshalb sind viele Messen besser als eine, können viele Messen Gott für Verstorbene und Lebende gnädiger stimmen.

2. Nicht die Gemeinde opfert mit den Vorstehern, gibt sich selbst dankbar geistig hin, sondern der Priester vollzieht in *persona Christi* das Opfer Christi an den Vater, damit wird die Liturgie Klerikerliturgie. Dies führt zu Doppelungen: Das Volk wird vom Darbringen der eucharistischen Gaben ausgeschlossen, vollzieht einen eigenen Opfergang. Der Kommunionempfang der Laien wird immer seltener; sie empfangen die Eulogie und den Ablutionswein. Das Volk versteht den Ritus nicht mehr und wird zu Andachten während der Messe und zu allegorischen Deutungen des Ritus auf das Leiden Christi hin angeleitet. Die Laien durften den Chorraum nicht mehr betreten. Mit dem *Suscipe sancta Trinitas* erhielt das Offertorium eine opfertheologische Deutung in Anlehnung an das Hochgebet, ja konnte als „kleiner Kanon“ bezeichnet werden.

3. Entscheidend ist für den Priester die kultisch-rituelle Korrektheit. Gott wird durch den korrekten, sakrosankten, unveränderlichen Ritus gnädig gestimmt, rituelle Fehler erzürnen den Heiligen. Der Ritus kann nur im Stand der kultischen Reinheit vollzogen werden, unbefleckt von Körperflüssigkeiten, Blut, Tod und Sexualstoffen, dies die Grundlage der mittelalterlichen Bestrebungen für die Enthaltsamkeit des Klerus.

Dabei ist der römische Messkanon noch Zeuge dieser Entwicklung, da die beiden Memento-Einschübe für die Lebenden und Toten die ursprüngliche Struktur (Dank, Abendmahlsbericht, Anamnese und Epiklese) sprengen, zugleich aber Indizien für die neue Opferlogik sind. Leib und Blut Christi werden nunmehr selbst dargebracht, nicht mehr nur empfangen, so bereits Josef Andreas Jungmann. In der Konkurrenz der Opfer zu den germanischen und slawischen Kulturen wurde die Eucharistiefeier zur Messe, zum Opfer zur Erlangung von Bittintentionen. Dieser Logik entsprach die Multiplizierung und Privatisierung der Messfeier, die Stiftungstätigkeit, die hohe Zahl schlecht ausgebildeter Kleriker im Mittelalter, die Klerikalisierung des Mönchtums, das die Aufgabe hatte, mit seinen reinen Händen durch Gebet und Messe für die Stifter göttliche Gnaden zu erlangen, zu denken ist vor allem an das System des Mönchtums von Cluny. Der Gottesdienst wurde Klerusliturgie, obwohl im *Canon Romanus* die Erinnerung aufgespeichert war, dass die gesamte Gottesdienstgemeinde opfere (*nos tui servi et plebs tua sancta*). Auch der Engel, der die Opfergaben zur Heiligung auf den himmlischen Altar tragen soll, spiegelt noch altkirchliches Verständnis, das in der Folge mit der impetratorischen und propitiatorischen, konsekrierenden Deutung der Abendmahls- als Wandlungsworte verloren ging. Im Frühmittelalter, so Angenendt, überlagerte somit eine archaische religiöse Logik den christlichen Gottesdienst.

II. Das Reformverlangen im Spätmittelalter

Seit dem 12. Jahrhundert setzte mit Verstärkung, zunehmender Bildung und intensiver Christianisierung aber auch eine Gegenbewegung hin zu Individualisierung, Ethisierung, Rationalisierung ein; es entwickelte sich ein religionsgeschichtliches Reformpotential. Konkrete Liturgiereformen hat das Hochmittelalter freilich kaum entwickelt, galt in einer noch weitgehend archaisch geprägten Welt der Ritus doch als unveränderlich, ewig, sakrosankt; historisches Entwicklungsbewusstsein war zudem in der hochscholastischen Theologie kaum entwickelt. Dennoch nahm im Lauf des Mittelalters der Ruf nach Reformen in Kirche und Liturgie zu. Es erhob sich Kritik an Veräußerlichung und Fiskalismus in Bezug auf die Messfeier. Christliche Eliten strebten jenseits des korrekt vollzogenen *opus operatum* danach, bewusst, innerlich,

Im Hochmittelalter wurde das religionsgeschichtlich alte Verlangen nach Bild und Schau vorherrschend.

andächtig die Messe zu verstehen und nachzuempfinden, eine intensiver werdende Seelsorge hielt Laien dazu an. In den Liturgietraktaten kam es zu einer allegorisch-symbolischen Reinterpretation der Messe. In den Orden gab es immer wieder die Tendenz, so schon bei den frühen Zisterziensern, die cluniazensische Logik von Gabe und geistlicher Gegengabe zu durchbrechen, das liturgische System blieb trotzdem weitgehend bestehen; auch bei den Prämonstratensern hielten Memorialmessen bald wieder Einzug, die inkorporierten Pfarreien wurden meist nicht mehr selbst pastoriert. Noch schärfer wandten sich die Kartäuser gegen Stiftungen, näherten sich aber bald ebenfalls wieder Cluny in liturgischer Hinsicht; die Laien drängten weiterhin nach Beerdigungen im Kloster und stifteten für ihr Seelenheil und das der Angehörigen, eine Dynamik, der sich dann auch die Bettelorden nicht entziehen konnten. Im Hochmittelalter wurde das religionsgeschichtlich alte Verlangen nach Bild und Schau vorherrschend.

Kritik kam aber auf an der mit der Quantifizierung verbundenen Begünstigung der Reichen; die Kritik wuchs im Spätmittelalter, wo die intensivierte, emotionalisierte und ethisch-verinnerlichte Frömmigkeit zu Reformverlangen und neuen Frömmigkeitspraktiken auch in Bezug auf die Messe führte. Jesus tiefer verstehen, seine Leiden nachvollziehen und betrachten, sich innerlich Gott ganz hingeben, das wollten die vielen Frommen des Spätmittelalters. Diese frömmigkeitsgeschichtlich lang verkannte Epoche führte zu einer Reformdynamik auch in Bezug auf die Messe. Verchristlichung der Emotionen, seelsorgerliche Pädagogik und intensiviertes Heilsverlangen führten in der *Devotio moderna* dazu, dass die archaisch-alte Logik von materieller Gabe und geistlicher Gegengabe, von korrektem Ritus und sexueller Reinheit, von Vervielfältigung und Quantifizierung nicht mehr befriedigte; die Frommen strebten nach innerer Aneignung und Hingabe, anstatt sich auf den äußeren Kult alleine zu verlassen. Zahlreiche Übersetzungen der Messtexte und Messandachten entstanden. Sie wollten diesem Bedürfnis entgegenkommen, der Gedanke der geistigen Selbsthingabe wurde wiederentdeckt, so in der *Imitatio Christi*, die wahrscheinlich Thomas von Kempen

verfasst hat. Rudimentäre liturgische Reformprojekte entstanden. Strukturen und Grenzen spätmittelalterliche Reformversuche lassen sich etwa an den Reformunternehmungen des durch die *Devotio moderna* geprägten Nikolaus von Kues ablesen, besonders als Bischof seiner Diözese Brixen. Eine eigentliche Reform des Ritus war nicht intendiert, es ging aber immerhin 1.) um Verinnerlichung: dass innerlich bewusst und andächtig vollzogen werde, was äußerlich gebetet wird; 2.) um Reinigung von Aberglauben, etwa gegen den Kult angeblich wundertätiger Hostien, und die kanonistisch korrekte Zelebration; damit auch um Normierung und Uniformierung der Texte und Bücher in seiner Diözese.

Dennoch steigerte sich die Stiftungs- und Opferpraxis im Spätmittelalter noch einmal und wuchs die Zahl der Kleriker, es gab ein schlecht ausgebildetes, armes Klerusproletariat. Diese Steigerungen standen in der Kritik der verinnerlichten und essentialisierten neuen Frömmigkeit. Es gab im Spätmittelalter somit eine doppelte Erwartung an die Liturgie: die traditionelle, mittelalterliche durch Stiftungen an Kleriker und Mönche göttliche Gnaden zu erbitten. Daneben aber das Reformverlangen, das auf subjektive Aneignung, Verinnerlichung, emotionales Erleben zielte. Immer wieder wurde der Satz zitiert: Eine Messe in Andacht ist mehr Wert als tausend Messen. Das Verständnis des christlichen Gottesdienstes als inneres geistiges Selbstopfer trat wieder verstärkt in den Blick und damit auch die Idee des gemeinsamen Opfers von Priester und Laien.

Wo sich diese Ideen mit dem humanistischen Anliegen verbanden, zur christlichen Antike zurückzukehren und das Geistige im Menschen gegenüber dem reinen Materiellen als Abbild Gottes zu betonen, konnte diese Tendenz durchaus zum Postulat konkreter liturgischer Reformen führen, etwa beim Kontrovers- und Vermittlungstheologen Georg Witzel: Er wollte das Stipendienwesen und die Vielzahl an Totenämtern einschränken; die aktive, bewusste Beteiligung des Volkes durch häufige Kommunionen und den Gebrauch der Volkssprache fördern. Durch solche Postulate suchte er, dem Anliegen Luthers und der übrigen Reformatoren entgegen zu kommen und zugleich, ihnen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Zugleich machte er sich dabei aber bei anderen katholischen Kontroverstheologen verdächtig. In der Züricher Reformation war nämlich die Liturgie nach dem dem Johannesevangelium entnommenen Grundsatz, dass der Geist allein lebendig mache, das Fleisch allein aber nichts nütze, radikal reformiert wurde; Calvins Liturgie wurde dann stark von Martin Bucer und Straßburg geprägt, dem Sichtbaren kam gegenüber Gottes Wort eine dienend-instrumentelle Funktion zu, alles kam auf die Andacht, die bewusste, innere Teilnahme der Gemeinde an, die Predigt nahm eine dominante Stellung ein. Demgegenüber blieb die lutherische Reformation konservativer, je nördlicher und östlicher desto mehr. Der gemeinsame Anspruch der Wittenberger und der Schweizer Reformation war aber, den Gottesdienst schriftgemäß zu gestalten, nicht als menschliches Bitt- und Sühnopfer, das Gott gnädig stimmen und Gnaden erleben müsse, sondern als antwortendes Lob- und Dankopfer dafür, dass in Jesu Christus Gott uns bereits alle Gnade geschenkt hat. Damit war nicht nur die Praxis der Stiftungen, des Totengedenkens, der Messstipendien und der Votivmessen radikal in Frage gestellt, sondern auch die hohe Zahl an Klerikern, die Klerusliturgie mit ihren Anforderungen an die kultische

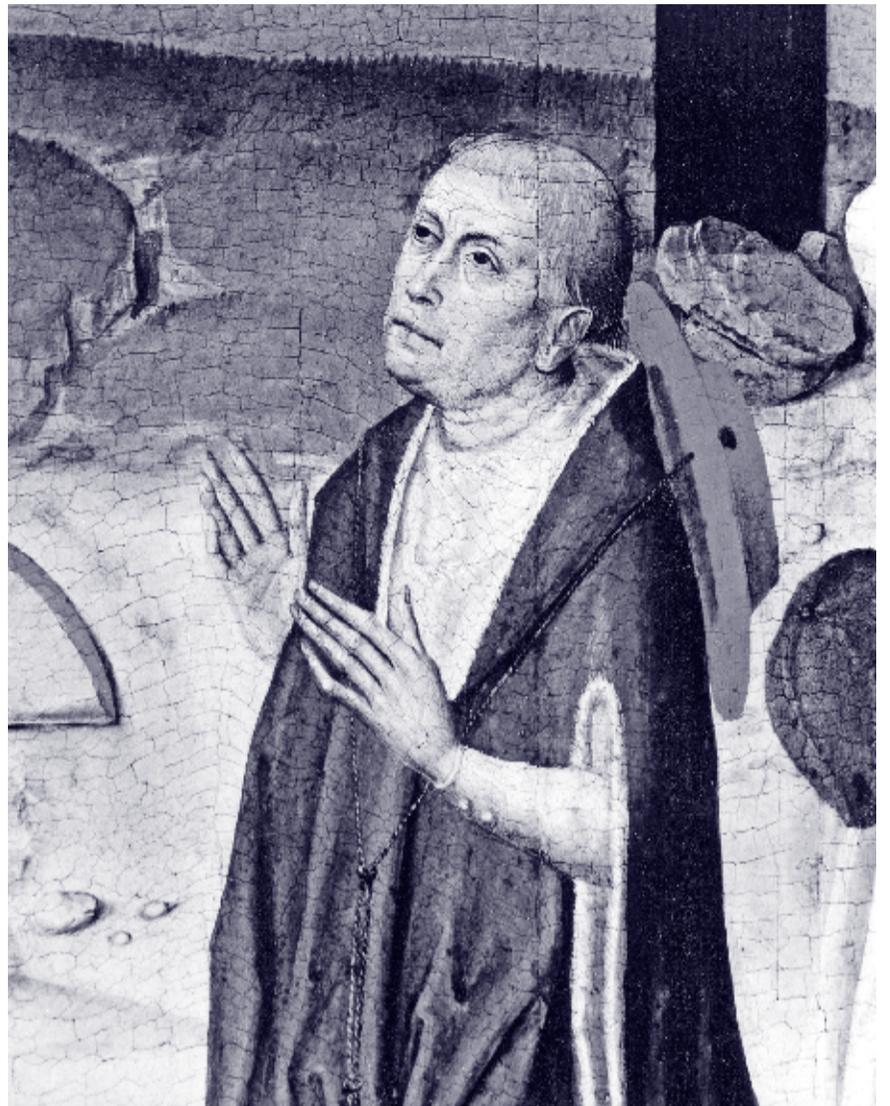


Foto: akg-images

Nikolaus von Kues – hier dargestellt auf einem Bild in der Kapelle des Sankt-Nikolaus-Hospitals in Kues – versuchte im 15. Jahrhundert als Bischof von Brixen

liturgische Reformen einzuführen. Unter anderem strebte er eine Normierung der Messtexte und Messbücher in den Kirchen seiner Diözese an.

Reinheit, die große Zahl von Altären und Messfeiern. Die bei der religiösen Elite virulente Forderung nach Verinnerlichung, Teilhabe und Vertiefung wurde aufgegriffen und dogmatisch radikalisiert; das konkurrierende Anliegen nach bittend-sühnender Daseinssicherung, nach ritueller Sakralität und Korrektheit anderer Kreise aber als grundsätzlich falsch erklärt und damit die mittelalterliche Entwicklung verworfen. Dies war die Ausgangslage für das Trienter Konzil und seine Versuche der Reform und der antireformatorischen Abgrenzung.

III. Das Reformverlangen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert

Bereits vor dem Tridentinum rangen also zwei Tendenzen miteinander: (a) Das Bedürfnis, durch Stiftungen, durch den korrekten Ritus und die reinen Händen des Priesters wirkmächtig Sühne zu leisten und Bitten vorbringen zu können und (b) das Bedürfnis nach innerem Nachvollzug, nach subjektiver Aneignung durch die Gläubigen, das in sich die Tendenz fasste zur theologisch komplementären Konzeption der Messe als innerer Hingabe, geistigem Lob- und Dankopfer für die ein- für allemal vollzogene Erlösungstat. Daraus konnten Reformpostulate wie die häufige Laienkommunion oder die Verwendung der Volkssprache erwachsen.

War in antiprotestantischer Frontstellung zunächst das mittelalterliche System befestigt worden, so bedeutete die Aufklärung einen enormen Aufschwung für Verinnerlichung, Partizipation und

theologische Neudeutung. Es kam ein stark volkspädagogischer Akzent hinzu. Vor allem aber waren zwei Entwicklungslinien von erheblicher Bedeutung: (1.) War die Zahl der Lesekundigen in der Frühneuzeit etwa bei 10-15% gelegen, so kam es zu einer ständigen Zunahme, vor allem als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fast überall die allgemeine Volksschulpflicht eingeführt wurde. (2.) Seit den großen Vätern und Quelleneditionen besonders der Barockzeit wurde es eher möglich, die historischen Entwicklungslinien der Liturgie zu erfassen und damit auch die Veränderungen, denen die altkirchliche Eucharistiefeyer im Laufe der Jahrhunderte unterlegen war. Das wachsende Bewusstsein der geschichtlichen Variabilität stellte altkirchliche Alternativ- und Reformprojekte zur Verfügung. Ein Umriss der Vielfalt aufgeklärter Liturgiekonzepte und Reformversuche kann hier nicht gezeichnet werden, es sei nur an die vielen Gesangs- und Gebetsbücher erinnert, die das deutsche Kirchenlied als Form einer aktiveren Beteiligung der Laien seither populär gemacht haben.

Seit der französischen Revolution waren antiaufklärerische und restaurative Strömungen in der Kirche freilich immer dominanter geworden, die das Projekt einer katholischen Aufklärung ablehnten. Obwohl manche Elemente der Aufklärung, wie das volkssprachliche Kirchenlied oder die vermehrte Predigtstätigkeit inhaltlich reformiert weitergeführt wurden, bedeutete die ultramontane Epoche doch vor allem eine Restauration der traditionellen Mess-

Donautal, Beuron.



Foto: akg-images

Die benediktinischen Wurzeln der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, vor allem gehegt im 1863 neu besiedelten Kloster Beuron (unser Foto zeigt den Ort im oberen Donautal auf

einer Bildpostkarte vom Ende des 19. Jahrhunderts), speisten sich aus dem Erlebnis der Schönheit der lateinischen Liturgie und des Chorals.

theologie und Messpraxis; liturgisch schritt im 19. Jahrhundert die zentralisierende Romanisierung voran. Ein neues, antimodernes Element trat hinzu: die ästhetische Bewunderung der Messe als ganzheitliches Kunstwerk, als organisch gewachsenes Ganzes im Gegensatz zur mechanistischen Produktion der Moderne, so viele antiaufklärerische Stimmen seit der Romantik.

Damit stehen wir an den Anfängen der modernen liturgischen Bewegung:

(a) Die benediktinischen Wurzeln der liturgischen Bewegung, Solesmes unter Abt Prosper Guéranger und dann vor allem das 1863 neu besiedelte Beuron, speisten sich aus dem Erlebnis der Schönheit der lateinischen Liturgie und des Chorals; in Beuron und Maria Laach pflegte man auch in der Folge die römische Liturgie und ging immer stärker zurück zum antiken Christentum. Die reine romanische Form sei im Laufe des Mittelalters durch gotischen Subjektivismus übertüncht worden. Regensburg entwickelte sich zum Zentrum des Cäcilianismus in Deutschland, der zum Choral und der lateinischen a capella-Musik der Zeit Palestrinas zurückwollte. Das Faszinierende des liturgischen Mysteriums prägte dann auch die liturgische Akademikerbewegung, die in Maria Laach ein wichtiges Zentrum hatte, wo man nach 1918 die katholische Objektivität der Liturgie dem vermeintlich subjektivistischen Idealismus der Moderne und der modernen Formlosigkeit gegenüberstellte. Auch die Mysterientheologie des Laachers Odo Casel speiste sich zum Teil aus solchen Impulsen.

(b) Damit eng verbunden gab es die volksliturgischen Bestrebungen der Praktiker und Seelsorger, die das Volk zur inneren Teilnahme an der Messe führen wollten; zahlreiche Messbücher und Messübersetzungen für das Volk, man denke an den Schott und die Schriften von Pius Parsch, entstanden. Das Anliegen dieser volksliturgischen Bewegung wurde getragen auch von den Päpsten, die seit Pius X. die häufige Kommunion und die *participatio actiosa* wünschten, freilich Änderungen im Ritus selbst und theologischen Neudeutungen ablehnend gegenüber standen. Nicht nur der bedeutende Münchener Religionspädagoge Josef Göttler hat gefordert, dass die Liturgie von den Teilnehmenden verstanden und mitgebetet werden soll. Durch die Jugendbewegung und eine junge Generation an Seelsorgern hat diese Form der liturgischen Bewegung breite Bevölkerungsschichten ergriffen und deren religiöse Bedürfnisse aufgegriffen oder erst geformt und geweckt. Man denke an den Frankfurter Pfarrer Georg Hörle, an Pfarrer Konrad Jakobs in Mühlheim, an die Leipziger und später auch Münchener Oratorianer. Praktische Formen waren das Deutsche Hochamt, die Betsing- und Gemeinschaftsmessen, die Feier der Kommunion in der Messfeier.

Die liturgische Bewegung wurde zwar in ihrem Grundanliegen, der bewussten Teilnahme des Gläubigen, von Rom durchaus gefördert. In den Akten des Heiligen Offizium und der Nuntiaturliturgie finden sich aber immer wieder auch Denunziationen, Verbote und Zensur-

maßnahmen, die vor Übertreibungen, Missachtung traditioneller und privater Gebets- und Andachtsformen, einer Abkehr von den Trienter Dogmen und einem liturgischen Archäologismus, der nur die ersten Jahrhunderte der Kirche gelten lasse, warnten. Die deutschen Bischöfe standen mit wenigen Ausnahmen hinter der liturgischen Bewegung, weil sie Chancen für die Seelsorge und die Bildung bewusster, mündiger Christen sahen.

IV. Schluss

Am Ende eine synthetische Zusammenschau: Vor dem II. Vatikanischen Konzil gab es eine innerkatholische Ausgangslage, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu derjenigen im Spätmittelalter aufwies:

(a) Gemeinsamkeiten: Das Streben, die liturgische gegenwärtige Heilstat Jesu fruchtbringend und bewusst nachzuvollziehen, mit der Kirche sich selbst dankend und lobend für die Erlösung darzubringen, prägte gerade den religiös sensiblen und wachen Teil der Gläubigen. Daneben lebte bei denselben Christen oder auch anderen Gruppen das tiefverwurzelten religiöse Verlangen nach Konstanz und Stabilität von Ritus und Tradition, dem *opus operatum* des Priesters, der Logik von materieller Gabe und geistlicher Gegengabe, von ritueller Korrektheit und Sicherheitsstreben, fort. So tief verwurzelt und populär im 20. Jahrhundert die meisten Postulate der liturgischen Bewegung wurden, sie waren nie unumstritten; es kam zu einer Konkurrenz von Anliegen, die

miteinander in Spannung standen.

(b) Unterschiede: Die liturgischen Postulate des 20. Jahrhunderts waren getragen von vier Entwicklungen seit der Aufklärung, die ihnen im 20. Jahrhundert im Vergleich zum 16. eine spezifische Dynamik und Wirkmacht verliehen. 1.) Die Zunahme an reflexem Wissen und an Bildung in die Breite der Gesellschaft hinein verstärkte Bedürfnisse jenseits der korrekt vollzogenen Klerusliturgie. 2.) Die Zunahme des historischen Wissens um die Alte Kirche stellte faszinierende Gegenmodelle nun klar und fundiert vor Augen. 3.) Eine antimoderne, neuzeitkritische Sehnsucht nach dem Organischen, Gewachsenen, Gemeinschaftlichen, Spielerischen, Zwecklosen, nach der reinen Form speiste vielfach die liturgische Bewegung. 4.) Eine große Zahl an Seelsorgern spürte bereits nach dem Ersten Weltkrieg, dass die Kräfte des Herkunftsmilieus, des sozialen Drucks und des kirchlichen Paternalismus auf längere Sicht nicht hinreichen würden für eine effektive Weitergabe des Glaubens. Für eine schnelllebigere Zeit hatte das angestammte Milieu immer weniger Antworten parat. Es galt, mystagogisch die Gläubigen zu eigenen, authentischen Glaubenserfahrungen zu führen; bevorzugter Ort sollte die Liturgie sein.

Damit sind religiöse Bedürfnislagen des frühen 16. und des frühen 20. Jahrhunderts charakterisiert; inwieweit die Konzilien diesen durch Reformen und Beharren gerecht geworden ist, ist nicht mehr Gegenstand dieses Beitrags. □

Theologische Begründungsstrukturen – Zehn Thesen

Winfried Haunerland

Wer nach theologischen Begründungsstrukturen der Liturgiereformen nach dem Konzil von Trient und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil fragt, setzt nicht nur voraus, dass Liturgiereformen theologisch relevant sind, sondern auch, dass zumindest diese beiden Reformen theologisch motiviert und begründet waren. Mit dieser hermeneutischen Vorentscheidung gilt es, die einschlägigen Beschlüsse dieser beiden Konzilien und das konkrete Reformwerk in den Blick zu nehmen. Dies soll in zehn Thesen geschehen, die zumindest eine erste Antwort auf die Fragestellung erlauben.

These 1: Die theologischen Begründungsstrukturen sind sowohl beim Konzil von Trient als auch beim Zweiten Vatikanischen Konzil und den von ihnen initiierten Liturgiereformen wesentlich von der kirchlichen Lage vor dem Konzil geprägt.

Ein Konzil fällt nicht vom Himmel, sondern ist die Antwort auf eine bestimmte Lage der Kirche. Seine Beratungen und seine Beschlüsse sind also vielfältig von den historischen, gesellschaftlichen, kirchenpolitischen und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen geprägt.

Auf dem Boden der ökumenischen, biblischen und liturgischen Bewegung war seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts vieles gewachsen, was auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in seiner Liturgiereform für die ganze Kirche bzw. zumindest für den römischen Ritus fruchtbar gemacht werden sollte. Josef Ratzinger hat vor zehn Jahren, am 4. Dezember 2003, daran erinnert, es sei ja nicht Aufgabe der Konzilien, „vorher Unbekanntes hervorzubringen, sondern es hat aus den Strömungen einer Zeit das Gültige, wirklich aus dem Glauben der Kirche Herausgewachsene herauszufiltern, auf diese Weise Gemeinsamkeit zu schaffen und die Richtung des weiteren Weges zu bestimmen.“ Als die Konzilsväter am 4. Dezember 1963 mit der Liturgiekonstitution Entscheide mit großer Tragweite getroffen hatten, sei ihnen bewusst gewesen, „dass sie dabei die Ernte einer langen Vorgeschichte einbrachten und die vielfältigen Strömungen, Erkenntnisse und Erfahrungen, die in der Liturgischen Bewegung gereift waren, zu einer ganzheitlichen Vision verschmolzen, die einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Liturgie einleiten sollte.“

Wesentlich weniger positiv waren dagegen die Voraussetzungen im 16. Jahrhundert. Die Anfragen und Angriffe der Reformation waren der Anlass für das Konzil von Trient und wurden so zum Ausgangspunkt einer katholischen Reform. Das Konzil, seine Reformbestimmungen und sein Reformwerk lassen dabei in vielem eine antireformatorische Kampfstellung erkennen und zeigen insofern eine Gegenabhängigkeit von der Reformation.

Positive theologische Begründungsstrukturen sind insofern eher beim Zweiten Vatikanischen Konzil zu bestimmen, so dass im Folgenden zuerst bei dem jüngst vergangenen Konzil begonnen werden soll.



Prof. Dr. Winfried Haunerland, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität München

I. Die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Der erste Abschnitt des ersten Kapitels der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils ist überschrieben mit den Worten: „Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“ (SC 5-13). Wer die Redaktionsgeschichte der Liturgiekonstitution kennt, weiß, dass der Beginn mit theologisch so bedeutsamen Aussagen alles andere als selbstverständlich war. So hatte etwa Josef Andreas Jungmann, der Innsbrucker Altmeister der Liturgiewissenschaft, erklärtermaßen die Vorstellung gehabt, „das Schema über die Liturgie müsse nur klare Bestimmungen über die Reform der Liturgie enthalten“. Theologische Grundsätze erwartete er in anderen Konzilsdokumenten. Faktisch wurde allerdings aus dieser theologischen Grundlegung der Liturgiekonstitution im Laufe der Zeit „der wichtigste Teil der ganzen Konstitution“. Denn hier wurden die Prinzipien formuliert, die über die konkreten Reformanweisungen der Konstitution hinaus für die anschließende Reformarbeit maßgeblich wurden und für das nie abgeschlossene Projekt liturgischer Erneuerung und Verlebendigung bleibender Maßstab sein sollten. Vier theologisch bedeutsame Aspekte erschließen sich im Anschluss an dieses erste Kapitel.

These 2: Aus dem neuerwachten Bewusstsein der Subjekthaftigkeit aller in der Kirche erwächst das ekklesiologische Grundprinzip der bewussten, tätigen und leicht zu vollziehenden Teilnahme aller Gläubigen, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil selbst als der oberste Grundsatz (norma primaria; vgl. SC 79) seiner Liturgiereform bezeichnet wird.

Immer wieder verweist die Liturgiekonstitution darauf, dass die Reform sich an der bewussten, tätigen und leicht zu vollziehenden Teilnahme der Gläubigen als ihrem obersten Grundsatz orientieren

soll (vgl. SC 79). Dieses eher formale Reformprinzip der tätigen Teilnahme aller an der Liturgie zielt dabei nicht auf eine pragmatische Methode der Liturgiepastoral, sondern ist ekklesiologisch motiviert. Der Begriff, der erstmals 1903 von Pius X. in seinem *Motu proprio Tra le sollicitudini* formuliert wurde, gründet theologisch in dem neuen Bewusstsein, dass alle Getauften gemeinsam die Kirche bilden. Die Kirche handelt nicht allein durch die Kleriker, sondern allen Gliedern der Kirche kommt Subjektstatus zu. So wird der Gottesdienst der Kirche nicht mehr als die alleinige Sache der Kleriker verstanden, sondern nach Einschätzung des Konzils haben alle Gläubigen durch die Taufe das Recht und die Pflicht zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an der Liturgie (vgl. SC 14).

These 3: Das Zweite Vatikanische Konzil greift die im Horizont der Liturgischen Bewegung formulierte Mysterientheologie auf und sieht im Paschamysterium die christologische Leitidee für die Liturgie und die liturgische Erneuerung.

Das ekklesiologische Formalprinzip der Liturgiereform wird in der Liturgiekonstitution ergänzt durch ein christologisches Materialprinzip, das allerdings in der Vergangenheit nicht immer gleiche Aufmerksamkeit gefunden hat. Das Konzil setzt in seiner theologischen Grundlegung bei der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes an und verweist darauf, dass Christus sowohl das Erlösungswerk wie die Fülle der göttlichen Verherrlichung erfüllt hat, „besonders durch das Pascha-Mysterium“ (SC 5). Dieses Paschamysterium wird dann näher entfaltet als „sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt“ (SC 5). Und im Rückgriff auf alte liturgische Texte kann das Konzil dann sagen: „In diesem Mysterium hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.“ (SC 5)

Damit ist in gedrängter Kürze das Paschamysterium als Kulminationspunkt der Heilsgeschichte, als wirkmächtiger Grund der Erlösung und als Quelle der Kirche beschrieben. Im Hintergrund steht die auf Odo Casel zurückgehende Idee der Mysterientheologie. Das im Christuseschehen sich ereignende Heilsmysterium wird im Gottesdienst, dem Kultmysterium, Gegenwart. Insofern ist die Liturgie also die Vergegenwärtigung des von Christus vollzogenen Heilserignisses und wird von daher als Feier des Paschamysteriums verstanden.

Eine gute Zusammenfassung der zentralen Bedeutung dieser christologischen Leitidee des Konzils findet sich in der ersten Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Liturgiekonstitution *Inter oecumenici*: „Der eigentliche Sinn dieser Seelsorge, welche die Liturgie zur Mitte hat, besteht darin, daß das Leben geprägt wird vom Pascha-Mysterium ... Das geschieht durch den Glauben und durch die Sakramente des Glaubens, d. h. vor allem durch die Taufe ... und das heilige Geheimnis der Eucharistie ..., das rings umgeben ist von den übrigen Sakramenten und Sakramentalien ..., wie auch vom Kreis der Festfeiern, in dem das Pascha-Mysterium Christi das Jahr hindurch in der Kirche entfaltet wird“.

These 4: Das Zweite Vatikanische Konzil, das die Kirche als Weltkirche erfährt und wahrnimmt, unterscheidet bewusst Einheit und Einheitlichkeit in

der Liturgie, erkennt allen rechtlich anerkannten Riten „gleiches Recht und gleiche Ehre“ (SC 4) zu und ermöglicht ausdrücklich liturgische Anpassungen und liturgische Inkulturation (vgl. SC 37-40).

Von Karl Rahner stammt die bekannte These: „Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche.“ Dieser Selbstvollzug als Weltkirche hat seinen ersten Niederschlag bereits in der Liturgiekonstitution gefunden. Ausdrücklich erkennt die Liturgiekonstitution allen rechtlich anerkannten Riten „gleiches Recht und gleiche Ehre“ (SC 4) zu. Darüber hinaus finden sich in der Liturgiekonstitution „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ (vgl. SC 37-40). Für das Konzil ist nämlich Einheit der Kirche nicht mit formaler Einheitlichkeit identisch. So heißt es geradezu programmatisch: „In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht, eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker“ (SC 37).

These 5: Aus dem Subsidiaritätsprinzip und dem Bewusstsein der kirchlichen Subjekthaftigkeit aller Diözesen und ihrer Bischöfe ergibt sich ein neues Bewusstsein, dass auch die Ordnung der Liturgie nicht allein Sache des römischen Papstes ist, sondern dass wesentliche Aufgaben von den Bischöfen und den neu entstehenden Bischofskonferenzen wahrgenommen werden können und müssen.

Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil war sich die Kirche ihrer eigenen Subjekthaftigkeit in der Heilsgeschichte bewusst geworden und sah diese ihre Subjekthaftigkeit darin gesichert, dass der Papst wie ein Monarch als Subjekt handeln kann. Hier knüpft das Zweite Vatikanische Konzil an, macht aber – wie Hermann Josef Pottmeyer zu Recht herausgestellt hat – deutlich, dass „der Papst nicht das einzige konkrete Subjekt in der Kirche ist ... Das Subjektsein der Kirche verwirklicht sich in der Sicht des II. Vatikanums als *communio* von Subjekten; neben dem Papst wird auch den Bischöfen, Priestern und Laien eine aktive Rolle zugesprochen.“

Natürlich wurde das vor allem in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* näher entfaltet. Aber der theologische Gedanke steht – bewusst oder unbewusst – bereits hinter den Bestimmungen der Liturgiekonstitution, nach denen ausdrücklich nicht nur dem Papst, sondern auch den Bischöfen und den seinerzeit erst im Entstehen begriffenen Bischofskonferenzen gestalterische Aufgaben im Bereich der Liturgie zugewiesen werden (vgl. SC 22 § 1 und 2; SC 36 § 3 und 4; SC 40 u. ö.). Die liturgische Gesetzgebungskompetenz liegt nun nicht mehr exklusiv beim Papst. Neben das liturgische Subjekt des Papstes treten die Bischöfe als Subjekte des liturgischen Lebens. Insofern das Subsidiaritäts-Prinzip zumindest in analoger Weise auch für die Kirche gilt, muss zumindest die Frage erlaubt sein, ob nicht liturgische Einheitlichkeit und zentrale liturgische Gesetzgebung nur insoweit legitim sind, wie sie für die Bewahrung des Glaubens und die Einheit der Kirche notwendig sind. Aus einer positiven Antwort ergäbe sich theologisch, dass in vielen Bereichen und so auch im Bereich der Liturgie nicht ortskirchliches Handeln begründet werden müsste, sondern universal-



Foto: kna

Das II. Vatikanische Konzil – durch Papst Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 eröffnet – tagte im Petersdom. Unser Foto zeigt eine der Versammlungen der Konzilsväter. Die Liturgiekonstitu-

tion „Sacrosanctum Concilium“ wurde dort am 4. Dezember 1963 verabschiedet, auf den Tag genau 400 Jahre nach Beendigung des Konzils von Trient.

kirchliche Regelungen und Eingriffe begründungspflichtig wären.

Aus den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils lassen sich also relativ klar vier Argumentationslinien erkennen, die für die Liturgiereform prägend werden sollten: Gefördert werden sollte *erstens* die tätige Teilnahme aller; die Liturgie sollte *zweitens* als Feier des Paschamysteriums verstanden und prägend werden; *drittens* erlaubt und verlangt die Einheit einer Weltkirche Vielfalt und Inkulturation; gerade deshalb muss *viertens* Verantwortung stärker auch lokal wahrgenommen werden.

Es wäre leicht zu zeigen, dass diese vier Prinzipien für die Liturgiereform einflussreich geworden sind. Es würde sich freilich auch zeigen, dass manche Auseinandersetzung über liturgische Einzelfragen ihren theologischen Grund in einem Dissens über diese Grundprinzipien haben. Im Folgenden aber muss es um die Frage gehen, ob sich ebenso klare Begründungsstrukturen und Argumentationslinien auch in den Texten des Konzils von Trient oder in den Dokumenten seiner nachkonziliaren Liturgiereform finden.

II. Die Liturgiereform nach dem Konzil von Trient

These 6: Ein positives theologisches Konzept für die Liturgie und die Liturgiereform ist auf dem Konzil von Trient nicht zu erkennen; die Liturgiereform nach dem Konzil wird als Wiederherstellung der ursprünglichen Tradition der Kirche verstanden.

Das Konzil von Trient wollte ein Reformkonzil sein. Vereinzelt gab es auch klare und eindeutige Reformimpulse für die Liturgie: Das Konzil wünschte in allen Messen die sakramentale Kommunikation der Gläubigen, öfter innerhalb der Messe die Predigt über die in der Messe (auf Latein) vorgetragenen Texte und schließlich die Ausübung der Aufgaben der niederen Kleriker durch tatsächlich geweihte, ggf. auch verheiratete Männer. Doch wurden diese positiven Ziele kaum umgesetzt. Die Sensibilität der Konzilsväter für die Liturgie zeigte sich auch darin, dass mehrfach Missstände auf dem Konzil gesammelt wurden und die Bischöfe 1562 im „Dekret über das, was bei der Messfeier zu beachten und was zu vermeiden ist“ („*Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae*“) aufgefordert wurden, den Fehlentwicklungen entgegenzutreten. Eine wirkliche theologische Leitidee ist aber in den Verhandlungen und Beschlüssen des Konzils nicht zu erkennen.

Folgt man den Promulgationsbullens für das Brevier 1568 und für das Missale 1570, so ergibt sich, dass die Missstände in der Liturgie durch die Wiederherstellung der authentischen Tradition der Kirche und die Streichung aller späteren Hinzufügungen überwunden werden sollten. Mit der Reform des Breviers sollte nach den Worten Pius' V. „zur alten Regel des Betens“ zurückgekehrt werden („*ad pristinam orandi regulam*“), das Missale war nach seiner Einschätzung „nach der ursprünglichen Norm und dem Ritus der heiligen Väter“ („*ad pristinam... sanctorum Patrum normam ac ritum*“) wiederhergestellt worden. Der „Rückgriff auf die vermeintlich gesunde Tradition vor der Verderbnis neuerer Zeit“ ist freilich allein ein formales Kriterium, das zwar mit hohem rhetorischem Pathos vorgebracht, aber kaum exakt bestimmt werden kann. Denn nicht nur die seinerzeitigen liturgiegeschichtlichen Kenntnisse setzten eine unhintergehbare Grenze. Vielmehr ist mit Angelus Häußling zu fragen: „welche ‚Väter‘ sind die ‚heiligen‘, deren Norm gelten soll?“ Die theologisch legitime Begründung mit der

authentischen Tradition der Kirche ist also unbestimmt und damit faktisch kein belastbares Kriterium.

These 7: Die Angriffe der Reformation führen zu einer Verteidigung der Legitimität einer Liturgie, die weitgehend als Klerusliturgie verstanden wird.

In mehreren Beschlüssen hat das Konzil Anfragen und Forderungen der Reformation zurückgewiesen und die Legitimität der altgläubigen Praxis herausgestellt. So wurden die Riten der Kirche, die Ordnung der Kommunionsspendung, die lateinische Liturgiesprache und die sogenannte Privatmesse verteidigt. Ohne dass andere Formen der Messfeier grundsätzlich ausgeschlossen wurden, führte das faktisch dazu, dass die Liturgie als Sache allein des Klerus verstanden wurde. Die Entscheidung, im Missale Romanum die sogenannte Privatmesse des einzelnen Priesters zur Grundform der Messfeier zu machen, liegt ganz auf dieser Linie und stärkt sie noch.

Unübersehbar stand das Konzil von Trient also in einer Frontstellung zur Reformation. Deren Angriffe, die auch von der Ablehnung des Weihpriester-tums und einem entsprechenden Verständnis des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen geprägt waren, musste das Konzil zurückweisen. Daraus entstand eine Gegenabhängigkeit, die den Wahrheitsanteil der reformatorischen Ansichten nicht wahrnehmen konnte. Erst 400 Jahre später konnte das Zweite Vatikanische Konzil den priesterlichen Charakter des ganzen Volkes Gottes positiv aufgreifen und aus dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen auch Konsequenzen für deren Trägerschaft im Gottesdienst ziehen.

These 8: Nicht Einheitlichkeit der Liturgie ist das Ziel des Konzils von Trient, sondern eine Reinigung der Liturgie von Missständen; die Einheitlichkeit und die Orientierung an der päpstlichen, kurialen und stadtrömischen Liturgie ist die Methode, wie die Qualität der Liturgie gesichert werden kann.

Wie schon erwähnt, setzten die vorhandenen liturgiegeschichtlichen Kenntnisse den Verantwortlichen enge Grenzen bei ihrem Versuch, die authentische Tradition der Kirche wiederherzustellen. Gab es überhaupt die eine authentische Tradition oder hätte man nicht redlicherweise davon ausgehen müssen, dass innerhalb der lateinischen Kirche eine Vielzahl von Traditionen existierte und legitim war? Zumindest der französische Episkopat hielt lange daran fest, dass die Ordnung der Liturgie Sache der Bischöfe sei. Wenn dennoch am Ende das Konzil die Reform in die Hand des Papstes legte und die Erneuerung nach der vermeintlich römischen Tradition erfolgte, so war dies eher ein pragmatischer Entschluss, der zielführender erschien, als eine ideologische Richtungsentscheidung, die in der Romanitas und Einheitlichkeit einen eigenständigen Wert gesehen hätte.

Immerhin mussten ja jene Diözesen die erneuerten Bücher nicht übernehmen, die auf eine mehr als 200-jährige eigene Tradition zurückgreifen konnten. Unterschiedliche Bräuche und Bücher schienen bei vielen Sakramenten und Sakramentalien anfangs überhaupt kein Problem zu sein. Das *Rituale Romanum* von 1614 wurde jedenfalls nicht allen Diözesen verbindlich vorgeschrieben. Erst im 19. Jahrhundert entwickelte sich eine solche Hochachtung vor der römischen Kirche, dass die Orientierung an Rom und damit auch die Einheitlichkeit innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu einem Wert an sich wurden. Nur weil der Linzer Bischof seine Agende

als „*Rituale Romanum*“ bezeichnete, musste er dafür 1838 eine römische Approbation einholen. Die Diözese Münster übernahm das *Missale Romanum* offiziell erst 1865, in der Diözese Trier wurde das römische Brevier erst 1888 förmlich eingeführt. Eigentlich erst jetzt, im 19. Jahrhundert, war die Übereinstimmung in der liturgischen Ordnung Ausdruck der Einheit der Kirche geworden, auch wenn es natürlich weiterhin eigenständige andere Riten innerhalb der katholischen und auch der lateinischen Kirche gab.

Im 16. Jahrhundert dagegen war die Orientierung an der römischen Tradition nur jene naheliegende Lösung, mit der man die von vielen erwünschte Erneuerung und Reinigung der liturgischen Bücher am ehesten erreichen konnte. So war die Einheitlichkeit nicht das eigentliche Ziel der Erneuerung nach dem Konzil von Trient, sondern ihre Methode.

These 9: Nur weil die einzelnen Bischöfe und das Konzil von Trient überfordert waren, eine Reinigung und angemessene Neuordnung der Liturgie durchzuführen, wird diese Aufgabe subsidiär dem Papst anvertraut.

Weitgehende Einigkeit bestand auf dem Konzil von Trient darin, dass die liturgischen Bücher, zumindest Brevier und Messbuch, zu erneuern waren. Die Bemühungen auf dem Konzil waren allerdings nicht von Erfolg gekrönt. Da das Konzil nicht in der Lage war, selbst neue Bücher zu erstellen, übergab es am 4. Dezember 1563 alle Unterlagen und die Aufgabe selbst an den Papst.

Im Prinzip ist die Entwicklung unmittelbar nach dem Konzil von Trient auch eine Folge des Subsidiaritäts-Prinzips. Denn nach diesem Prinzip soll nicht nur jede kleinere Einheit nach Möglichkeit die eigenen Dinge selbst regeln. Vielmehr muss die obere Ebene dann handeln, wenn die untere nicht tätig wird oder mit ihren Möglichkeiten die Aufgabe nicht lösen kann. Die einzelnen Bischöfe – das war die Erkenntnis auf dem Konzil von Trient gewesen – waren mit der Aufgabe einer umfassenden Erneuerung der Liturgie und der liturgischen Bücher überfordert. Genau deshalb bittet das Konzil von Trient in seiner letzten Sitzung den Papst, *Missale* und *Brevier* zu ordnen.

III. Resümee

Ausgangslage und der faktisch gewählte Ansatz der Reformbestimmungen unterschieden sich wesentlich beim Konzil von Trient und beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Theologisch klar bestimmte Prinzipien, die in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils enthalten sind, finden sich in den Texten des Konzils von Trient nicht. Auch die nachkonziliare Spurensuche führt im 16. Jahrhundert nur zu eher formalen Kriterien, die in mehrfacher Hinsicht unbestimmt sind und damit theologisch vage bleiben und für ideologische Instrumentalisierung anfällig sind. Die liturgietheologischen Vorstellungen, die mit dem Konzil von Trient verbunden werden, sind insofern nicht tridentinisch, sondern nachtridentinisch. Sie beruhen nicht auf der Lehre des Konzils von Trient, sondern auf dem Bild, das die nachtridentinisch erneuerten Bücher und ihre Rezeption erzeugt haben.

These 10: Das Zweite Vatikanische Konzil nennt mit dem Paschamysterium und der participatio actuosa Kriterien, an denen Reformen und die erreichte wie anzustrebende liturgische Erneuerung bleibend zu messen sind. Dagegen hat nach dem Konzil von Trient

die faktisch gewordene Gestalt des Gottesdienstes ihrerseits das Verständnis der Liturgie in der Neuzeit geprägt und zu jener verengten Sicht geführt, die gesamtkirchlich erst im 20. Jahrhundert geweitet werden konnte. □

Literatur:

Annibale Bugnini, *Die Liturgiereform*. 1948-1975. Zeugnis und Testament, dt. Ausg. hg. v. Johannes Wagner unter Mitarb. v. François Raas, Freiburg – Basel – Wien 1988.

Angelus A. Häußling, *Liturgiereform*. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ALW 31 (1989) 1-32, hier zit. nach: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie*. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (LQF 79), Münster 1997, 11-45.

Winfried Haunerland, *Tätige Teilnahme aller*. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StdZ 231 (2013) 381-392.

Winfried Haunerland, *Erneuerung aus dem Paschamysterium*. Zur heils geschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: IKaZ 41 (2012) 616-625.

Winfried Haunerland, *Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung*. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: *Liturgiereformen*. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. FS Angelus A. Häußling, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, 2 Bde. (LQF 88), Münster 2002, 436-465.

Martin Klöckener, *Die Liturgiereform von Trient und ihre Umsetzung in der Schweiz*. Mit einem vergleichenden Ausblick auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Karl Borromäus und die katholische Reform, hg. v. Mariano Delgado / Markus Ries (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 13), Fribourg – Stuttgart 2010, 244-271.

Rudolf Pacik, *Aus dem Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ*, in: LJ 62 (2012) 260-275.

Hermann J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: *Kirche im Wandel*. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, hg. v. Giuseppe Alberigo / Yves Congar / Hermann J. Pottmeyer, Düsseldorf 1982, 89-110, hier 107.

Karl Rahner, *Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: ZkTh 101 (1979) 290-299, hier zit. nach: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 14. In Sorge um die Kirche, bearb. v. Paul Imhof, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 287-302.

Joseph Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie*. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209-221, hier zit. nach: ders., *Theologie der Liturgie*. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (JRGS 11), Freiburg – Basel – Wien 2008, 695-711.

Hanjo Sauer / Winfried Haunerland, *Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes*. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert (Kardinal König Bibliothek 3), Wien – Graz – Klagenfurt 2013.

Wie zu einer erneuerten Liturgie kommen?

Martin Klöckener

Bei den „Umsetzungsgeschichten“ geht es um die rückblickende Frage, wie unter den zeitgeschichtlichen Bedingungen und mit Rücksicht auf die theologischen Schwerpunkte die Liturgiereformen des Konzils von Trient und des Zweiten Vatikanischen Konzils im Einzelnen durchgeführt worden sind.

I. Theologische Grundlagen und allgemeine Prinzipien der Liturgiereformen

Grundlagen und Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das Zweite Vatikanische Konzil lässt keinen Zweifel daran, dass ihm an einer umfassenden Reform der Liturgie gelegen ist (vgl. schon *Sacrosanctum Concilium* 1). Diese ist ein zentrales Element der angestrebten Reform der Kirche insgesamt, wie sie in weiteren Konzilsdokumenten theologisch fundiert worden ist (besonders *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*). Die Umsetzung der Liturgiereform steht dabei nicht isoliert da, vielmehr galt die konziliar angestrebte Erneuerung der Kirche als Ganze. Wir sehen es an der konkreten Gestalt kirchlichen Lebens, am Selbstverständnis der Kirche und an ihrem Dienst in der Welt von heute. Darüber hinaus hat das Konzil in bestimmten Lehraussagen die Glaubensüberlieferung in ein neues Licht gerückt. Dass solche Entscheidungen sich auch auf die Liturgie auswirken, liegt auf der Hand; denn die Liturgie ist ja nicht nur Ausdruck des Glaubens der Kirche und zeigt diesen an, sondern sie ist auch ein vorrangiger Ort des Glaubens, ein *locus theologicus*, der selbst Quelle des Glaubens ist und aus der heraus sich der Glaube entwickelt, wie es die auf die Väterzeit zurückgehende Formel *lex orandi lex credendi* ausdrückt.

Die Umsetzung einer Liturgiereform ist deshalb nicht nur praktische Anwendung dessen, was ein Konzil vorgängig beschlossen hat, sondern ein eigener, durchaus schöpferischer Vorgang; er bleibt selbstverständlich dem Konzil verpflichtet und bezieht von dorthin seine Legitimation, ist aber auch schon dessen Interpretation. Überdies lehrt uns die Geschichte mit ihren vielen Liturgiereformen, dass bei allen Unterschieden von Anlässen, Motiven, Zielen, Methoden und Geltungsbereichen eine Reform umso größere Nachwirkung hat, je klarer ihre Grundlagen und Ziele sind. Die Umsetzung der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt dies.

Die Liturgiekonstitution bietet im 1. Kapitel das theologische Fundament und allgemeine Prinzipien für die Erneuerung der Liturgie, während die weiteren Kapitel einzelne Bereiche des liturgischen Feierns behandeln, teils stärker theologisch, teils mit konkreten Anweisungen für die Reform. Für deren Umsetzung waren folgende theologische Konzepte und Prinzipien leitend:

1) Dass die Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums Jesu Christi verstanden wird, ist das maßgebliche theologische Prinzip der Konstitution (SC 5, 6); es musste sich dementsprechend durchgängig bei der Umsetzung der Reform niederschlagen.

2) Das Konzil spricht vom dialogischen Charakter der Liturgie, der in ih-



Prof. Dr. Martin Klöckener, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität Fribourg/Schweiz

rer heilsgeschichtlich begründeten Struktur grundgelegt ist; dieser zufolge ereignet sich je neu in der Liturgie die Zuwendung Gottes zu den Menschen und deren Antwort in Lobpreis und Danksagung (SC 5, 10).

3) Liturgie ist Ort der besonderen Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche, in der konkreten Versammlung von Brüdern und Schwestern im Glauben (SC 7).

4) Die Liturgie steht in untrennbarem Zusammenhang mit dem Glauben und dessen Verkündigung sowie der Diakonie. Diese Erkenntnis vermeidet eine unilaterale Fixierung auf die Liturgie, einen liturgischen Monismus. Dabei ist die Liturgie Quelle und Höhepunkt allen Wirkens der Kirche und des individuellen christlichen Lebens (SC 10).

5) Die volle, tätige und bewusste Teilnahme aller Gläubigen ist ein theologisch begründetes, ekklesiologisch und auch amtstheologisch höchst bedeutendes Kriterium des liturgischen Handelns (SC 11, 14).

6) Die Volkssprache in der Liturgie, auf dem Konzil selbst noch vorsichtig beurteilt, im Verlauf der Reform aufgrund der Erfahrungen rasch erheblich ausgeweitet, hilft allen Gläubigen dabei, die Liturgie, ihre Texte und Gesänge umfassend zu verstehen und dadurch vertiefter teilzunehmen (SC 36).

7) Die Anpassung der Liturgie an die Notwendigkeiten des Zeitalters soll sicherstellen, dass die Liturgie auch unter gewandelten Verhältnissen ihre Kraft und Bedeutung entfaltet (SC 1).

8) Im Blick auf den nicht-europäischen Raum verlangt die Anpassung vor allem eine vertiefte Inkulturation, eine Verwurzelung der Liturgie in den Kulturen der Völker (SC 37–40).

9) Damit verbindet sich eine liturgische Ekklesiologie, die das Verhältnis der Teilkirchen zueinander und mit dem Apostolischen Stuhl neu umschreibt, wobei den Bischofskonferenzen eine größere Verantwortung zukommt. Die Liturgiekonstitution legt dafür die Grundlage (SC 22), welche die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* weiter ausführt.

10) Das Konzil verlangt, dass alles, was dem Wesen der Liturgie weniger entspricht, umfassend erneuert wird, „damit das christliche Volk in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit erlange“ (SC 21).

11) Die Rolle und die Bedeutung der Bibel werden völlig neu bewertet; die Heilige Schrift ist die erste Quelle der Liturgie und des ganzen christlichen Lebens. Deswegen bedarf es einer reichen Verkündigung und Präsenz der Bibel in der Liturgie und im Leben aller Gläubigen (SC 24, 33).

12) Die Riten und sonstigen Elemente der Liturgie sollen soweit wie möglich der Botschaft des Evangeliums entsprechen und sich durch edle Schlichtheit und Transparenz auszeichnen, damit die gefeierten Mysterien der „Fassungskraft der Gläubigen angepasst“ und mitvollziehbar sind (SC 34, 50, 124).

13) Das Konzil verlangt, dass die Liturgie uneingeschränkt in der Tradition der Kirche steht (SC 23). Gleichzeitig entwickelt es jedoch einen dynamischen Begriff von Tradition, deren je neue Auslegung unerlässlich ist (vgl. bes. DV 7–10). Traditionsverbundenheit bedeutet somit nicht die Fixierung auf eine bestimmte historische Gestalt der Liturgie.

14) Für die Umsetzung der Liturgiereform gibt das Konzil eine klare Weisung: „Die liturgischen Bücher sollen baldigst revidiert werden; dazu sollen aus den verschiedenen Gebieten des Erdkreises Fachleute herangezogen und Bischöfe befragt werden“ (SC 25).

15) Weiterhin wird verlangt, dass bei der Revision der liturgischen Bücher der Anteil der Gläubigen zu nennen ist (SC 31).

Das skizzierte Programm verdeutlicht in aller Kürze die Ziele, Prinzipien und Methoden, denen die gesamte Umsetzung der Liturgiekonstitution im Zuge der Reform verpflichtet war. Eine vertiefte Lektüre des Konzilstextes würde weitere Aspekte zutage fördern.

Grundlagen und Prinzipien des Konzils von Trient

Fragen wir nach einer entsprechenden Grundlage für die Umsetzung der Liturgiereform nach dem Konzil von Trient, so muss man nüchtern feststellen, dass sich kein vergleichbares theologisches Programm erkennen lässt. Die Umstände bei der Beendigung des Konzils hatten auch keine Ausarbeitung eines klaren Konzepts für die Liturgiereform im Anschluss an das Konzil mehr erlaubt. Die folgende Reform der Liturgie nach Trient ist stark antireformatarisch ausgerichtet, bemüht sich um Reinigung von Missständen und um den Aufbau einer neuen kirchlichen Disziplin. Angesichts der Tatsache, dass die Liturgie bis zum Trienter Konzil nicht streng universalkirchlich, sondern normalerweise – wenn auch auf einer weitreichend übereinstimmenden Basis – regional, diözesan oder nach Orden geregelt war, hielten die Päpste und die römische Kurie die Vereinheitlichung nach dem römischen Modell in ihrer Zeit für den einzig gangbaren Weg, um eine Verbesserung des liturgischen Lebens zu erreichen. Der Buchdruck hatte sich in der Zwischenzeit auch so weit entwickelt, dass die nötigen technischen Voraussetzungen für ein liturgisches Einheitskonzept gegeben waren.

II. Strukturen für eine sachgerechte Umsetzung der Liturgiereform

Eine entscheidende Frage für die erfolgreiche Umsetzung einer Reform sind die damit beauftragten Verantwortlichen und entsprechende Strukturen. In dieser Hinsicht besteht zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert ebenfalls ein fundamentaler Unterschied.

Strukturen der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Beide Konzilien, das Tridentinum und das Vaticanum II, haben nicht selbst die angeordnete Liturgiereform durchgeführt, sondern sie dem Papst beziehungsweise der römischen Kurie übertragen. Bei der letzten Reform wäre ordnungsgemäß die für die liturgischen Belange der Kirche verantwortliche Ritenkongregation zuständig gewesen. Schon bei der Konzilsvorbereitung hatte sie ja eine zentrale Rolle gespielt; Papst Paul VI. zweifelte jedoch daran, ob diese Behörde in der Lage war, den Willen des Konzils angemessen umzusetzen; zu sehr war ihre Arbeitsweise von der Geschichte her auf die Auslegung der Rubriken und liturgischen Gesetze fixiert, als dass ein so großes Werk mit seinem Innovationspotenzial bei ihr in guten Händen lag. So schuf Papst Paul VI. mit seinem Motuproprio *Sacram Liturgiam* nur sechs Wochen nach der Promulgation der Liturgiekonstitution, im Januar 1964, eine völlig neue Instanz in der römischen Kurie, das *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* (Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution). Dieses *Consilium* war direkt dem Papst unterstellt war; ihr Sekretär wurde Anibale Bugnini, eine Vertrauensperson Pauls VI. und als römischer Professor der Liturgiewissenschaft schon zuvor vielfältig in die liturgischen Arbeiten des Apostolischen Stuhls eingebunden. Bugnini hat die weitere Reform maßgeblich mitbestimmt, wahrscheinlich mehr als die übrigen Ratsvorsitzenden.

Das Consilium übernimmt die Lenkung und Koordination.

Sowohl die die Ausarbeitung der wichtigeren Dokumente als auch deren Veröffentlichung oblag dem *Consilium* in eigener Regie, teils veröffentlichte es einzelne Verlautbarungen aber auch in Verbindung mit der Ritenkongregation.

Bis zur Kurienreform 1969 bestand das *Consilium*. Bis dahin waren die wichtigsten Aufgaben bewältigt, sodass es in die neu geschaffene Kongregation für den Gottesdienst integriert werden konnte. Hier wurde das Reformprogramm fortgesetzt. Zur Arbeit des Rates hat Papst Paul VI. oft persönliche Stellung genommen; mehrere Entscheidungen, zum Beispiel bezüglich des *Ordo Missae*, gehen direkt auf ihn zurück. Wenngleich das *Consilium* ein Dikasterium des Apostolischen Stuhls war, blieb es keine rein römische Behörde, sondern zeichnete sich durch eine breit angelegte, internationale Kooperation aus. Zahlreiche Studiengruppen (*Coeetus*) mit Bischöfen und Fachleuten aus aller Welt wurden in die Arbeit eingebunden. Das *Consilium* übernahm die Lenkung und Koordination. Die meisten Sitzungen fanden in Rom statt, gelegentlich auch dezentral in anderen Ländern. Die Zusammensetzung der Studiengruppen garantierte, dass die Ortskirchen eine gewichtige Stimme bei der Reform hatten und dass nicht eine einseitig römische Sicht dominierte. Zwar blieb die Stellung des Apostolischen Stuhls als Erstverantwortlicher für die Liturgie der Kirche gemäß Art. 22 der Liturgiekonstitution erhalten, jedoch verlangte die Ausarbeitung einer römischen Liturgie in den Volkssprachen erstmals in der Liturgiegeschichte flächendeckend auch entsprechende Gremien in den Teil- und Ortskirchen. So war die Erarbeitung der liturgischen Bücher in den Volkssprachen in die Hände der Bischofskonferenzen gelegt worden.



Diskussionsteilnehmer: Prof. Dr. Hans Maier ...

Im deutschen Sprachgebiet wurde diese Aufgabe überwiegend von der 1969 gegründeten und bis Anfang 2004 bestehenden „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ (IAG) im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg, Metz und Straßburg bewältigt. Die IAG setzte sich im Wesentlichen aus den Mitgliedern der Liturgischen Kommissionen der Bischofskonferenzen zusammen, die wiederum gemäß dem Konzilsbeschluss eingerichtet wurden, soweit sie nicht schon vor dem Konzil bestanden hatten; ihre Aufgabe sollte es sein, unter Leitung der zuständigen Autorität „die pastoralliturgische Bewegung in dem betreffenden Raum zu leiten und die Studien und nötigen Experimente zu fördern, wenn immer es um Anpassungen geht, die dem Apostolischen Stuhl vorzulegen sind“ (SC 44). Die IAG übersetzte die lateinischen liturgischen Bücher und Ordnungen und passten diese an die Verhältnisse des Sprachgebietes an. Die Bischofskonferenzen approbierten jeweils die fertigen Ausgaben, der Apostolische Stuhl blieb durch die sogenannte Konfirmierung, seit dem CIC 1983 als *Recognitio* bezeichnet, in das Verfahren eingebunden; dabei ging es anfangs eher um eine Anerkennung, während sich in den 1990er Jahren in Rom die Auffassung durchsetzte, dass die *Recognitio* auch eine abermalige inhaltliche Prüfung umfasse.

Unterstützt wurden die liturgischen Gremien von nationalen Pastoralliturgischen Instituten, insbesondere dem *Centre de Pastorale Liturgique* in Paris und dem *Deutschen Liturgischen Institut* in Trier, die für ihr fruchtbares Wirken schon vor dem Konzil weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt waren. Dort, wo solche Institute bestanden, haben sie maßgeblich Anteil an der

Durchführung der Liturgiereform gehabt, sodass das Konzil nicht nur Liturgische Kommissionen in Bischofskonferenzen und Orden, sondern auch Pastoralliturgische Institute zu errichten bestimmte (Art. 44-45). Auf Bistumsebene sollten ebenso Kommissionen für Kirchenmusik und Sakrale Kunst geschaffen werden (SC 46). Dadurch war die gesamte liturgische Arbeit breiter abgestützt. All das zeigt die Einsicht des Konzils, dass für eine erfolgreiche Umsetzung der beschlossenen Reform auch entsprechende Strukturen notwendig waren.

Strukturen der Liturgiereform nach dem Konzil von Trient

Auch auf struktureller Ebene geht die Liturgiereform nach dem Konzil von Trient von völlig verschiedenen Gegebenheiten aus. Den Schwerpunkt der Reform sah man in der Schaffung neuer liturgischer Bücher, anfangs gemäß dem Konzilsauftrag des *Breviers* (1568) und des *Messbuchs* (1570); später kamen – sachlich richtig – das *Martyrologium Romanum* (1584), das *Pontificale Romanum* (1595/96), das *Caeremoniale Episcoporum* (1600) und das *Rituale Romanum* (1614) hinzu; die Kalenderreform von 1582 durch Papst Gregor XIII. steht ebenfalls im Zusammenhang der tridentinischen Liturgiereform. Die Kommissionen zur Ausarbeitung der neuen liturgischen Bücher bestanden zu einem großen Teil aus Kardinälen; die Arbeiten waren vollständig an den Apostolischen Stuhl gebunden; Mitarbeiter aus anderen Teilkirchen oder gar weitere Arbeitsgruppen für Teilaufträge waren nicht im Blick. Selbstverständlich sind die damaligen Kommunikations- und Verkehrsbedingungen zu beachten, die unvergleichbar mit den Möglichkeiten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind. Die Strukturen stärkten freilich die Rolle des Apostolischen Stuhls, wie sich

ja auch das Konzept für die erneuerte Liturgie grundsätzlich gegen die Teilkirchen richtete und von der alleinigen Verfügungsgewalt des Apostolischen Stuhls ausging – und das mit einem Rigorismus, wie man ihn anderwärts in der Liturgiegeschichte nicht noch einmal findet.

Strukturell bedeutend ist die Errichtung der *Sacra Congregatio Rituum*, der Ritenkongregation durch Papst Sixtus V. im Jahre 1588. Sie sollte die Benutzung der erneuerten Liturgiebücher überwachen, nötige weitere Reformen durchführen und Zweifel hinsichtlich der Rubriken der liturgischen Bücher klären; außerdem war sie zuständig für Selig- und Heiligsprechungsverfahren und für den Empfang von Fürsten und anderen hochstehenden Persönlichkeiten gemäß den Protokollbestimmungen. Die Ritenkongregation trug in den nächsten 400 Jahren bis zu ihrer Aufhebung 1969 wesentlich zur Zentralisierung und zu einer rubrizistischen Betrachtung der römischen Liturgie bei.

III. Wege der Umsetzung der Liturgiereform

Die beschrifteten Wege der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die reichen Forschungen zur Liturgie aus dem 19. und 20. Jahrhundert haben nicht nur auf dem Weg zum Konzil und bei der Entstehung der Liturgiekonstitution große Bedeutung gehabt, sondern letztlich auch bei der Umsetzung der Liturgiereform selbst. In keiner früheren Generation war das Wissen um die Geschichte der Liturgie und die systematische Reflexion über ihre theologische Begründung so breit und so tief gewesen wie bei der Liturgiereform des 20. Jahrhunderts. Hinzu kam, dass manche pas-

toralliturgischen Erfahrungen aus der Liturgischen Bewegung verschiedener Länder fruchtbar weiterwirkten und man bei der Umsetzung auf sie zurückgreifen konnte.

Zu beachten ist weiterhin, dass die vom Konzil beschlossene Reform schnell umgesetzt wurde, was die meisten Gläubigen und einschlägigen Fachkreise, im Besonderen freilich die erwartungsvollen Kreise, aus denen die Liturgische Bewegung hervorgegangen war, besonders begrüßten. Konkrete Maßnahmen folgten damit leichthin und unmittelbar im Anschluss an das genannte Motuproprio *Sacram Liturgiam* Pauls VI. von Januar 1964 – also als das Konzil noch tagte. Der konziliare, auf eine Erneuerung der Kirche bedachte Geist hat zweifellos ein günstiges Klima für die Liturgiereform geschaffen.

Zur Umsetzung gehörte, dass der Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution in einem jeweils klar definierten Rahmen gewisse Experimente in Auftrag gab, um bei liturgischen Innovationen, die auf keine längere Praxis zurückblicken konnten, entsprechende Erfahrungen zu sammeln. Das betrifft zum Beispiel die eucharistische Konzelebration, die in der später beschlossenen Form nicht in der römischen Kirche bekannt war. Solche Experimente fanden in geschlossenen Kreisen statt (z.B. in der Benediktinerabtei Maria Laach). Gleiches lässt sich für den Katechumenat sagen, dessen Wiederherstellung in der Stufenform ein wichtiges Anliegen des Konzils war (SC 64). Dieser Zugang über ein geordnetes „Ausprobieren“ hat sich im deutschen Sprachgebiet auch in den sogenannten „Studienausgaben“ der liturgischen Bücher in der Volkssprache niedergeschlagen, die zunächst von den Liturgischen Instituten, später als authentische Ausgaben der Bischofs-



...und der ehemalige Würzburger Kirchenhistoriker Prof. Dr. Peter Gantzer.

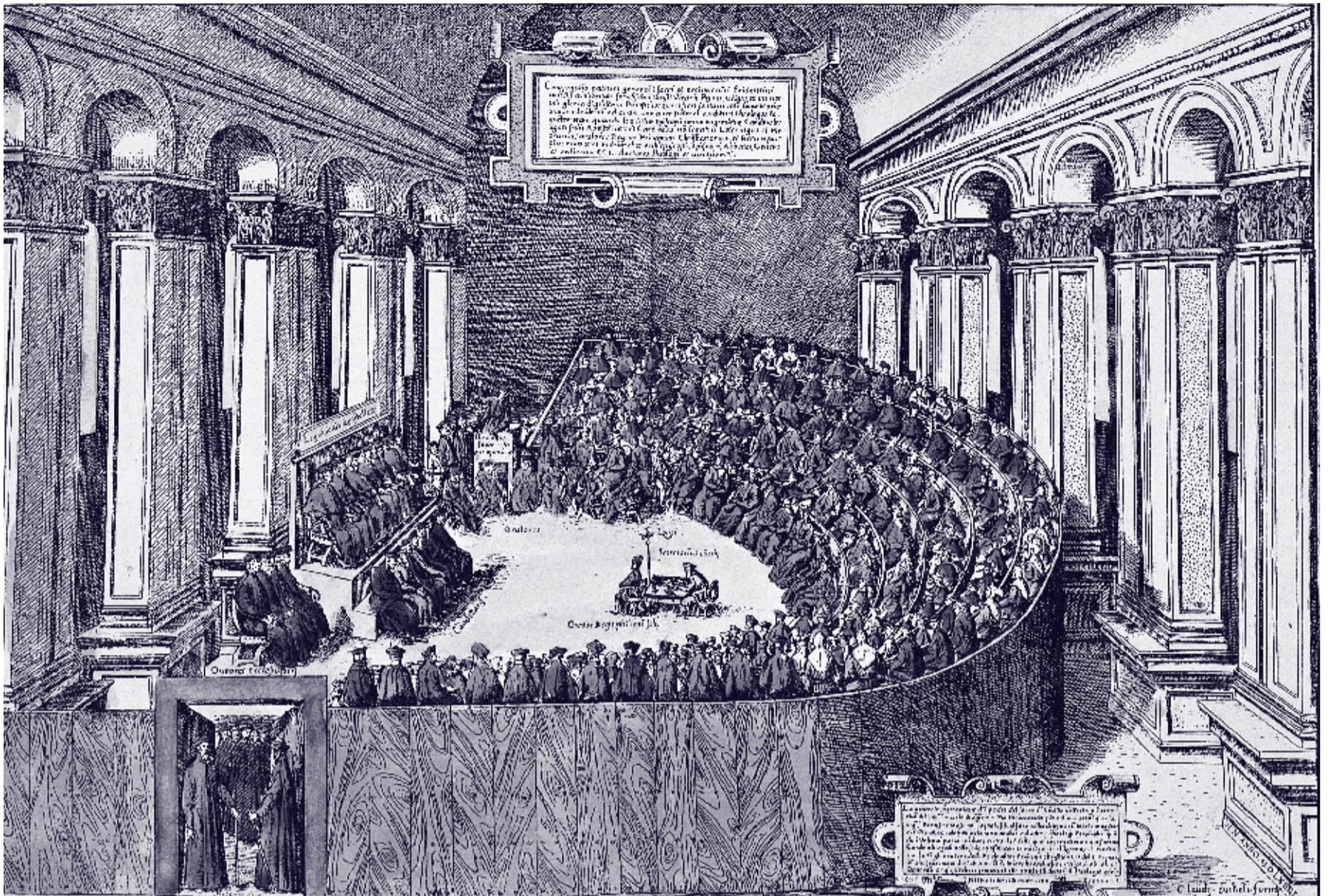


Foto: akg-images

Das Konzil von Trient – hier dargestellt auf einem Kupferstich aus dem Jahr 1565 – tagte mit Unterbrechungen von 1545 bis 1563 in der norditalienischen Bischofsstadt im Etschtal.

konferenzen für den liturgischen Gebrauch herausgegeben wurden.

Der Austausch zwischen Universalkirche und Teilkirchen geschah in der frühen Phase der Liturgiereform auch dadurch, dass der Apostolische Stuhl wiederholt die Bischofskonferenzen konsultierte, um deren Meinungen zu bestimmten Sachfragen zu hören und Erfahrungen aus den Teilkirchen aufzugreifen. Aus deutschsprachiger Perspektive bemerkenswert ist das Faktum, dass sogar ein vollständiges liturgisches Buch, nämlich das *Benediktionale* (1978), das Segensbuch der Kirche, zuerst auf Deutsch herausgebracht wurde; der Apostolische Stuhl hat bei der Erarbeitung eines entsprechenden Titels für die Universalkirche (*De benedictionibus*, 1984) davon profitiert. In solchen Vorgängen und Entscheidungen zeigt sich die in der Liturgiekonstitution grundlegende Ekklesiologie mit ihrer Hochschätzung der Teilkirchen.

Die Umsetzung der Reform war nicht nur eine interne Angelegenheit der verantwortlichen Kreise, sondern zeichnete sich auch durch gediegene Information, durch Publikationen, Vorträge und Tagungen aus, um die Anliegen und Ziele der Liturgiereform breit bekannt zu machen und zu begründen. Die Einführung liturgischer Dienste von Laien und die Einrichtung von Räten konnte die Liturgiereform weiterhin breit im Volk Gottes fruchtbar machen. Keine andere Liturgiereform der Geschichte dürfte so weitgehend Amtsträger und Gläubige

mit einbezogen haben. Auch wenn es vereinzelt radikalere Vorgehensweisen gab, die manche Gläubige unliebsam überraschten, wirkten sich die vielfältigen Maßnahmen zur Information positiv aus. Bemerkenswert ist in dem Zusammenhang ebenfalls das intensive Bemühen um liturgische Bildung etwa durch die Liturgischen Institute, die Diözesen, Kirchemusikverbände und andere Verantwortungsträger. Dadurch wurde das Verständnis für die neuen Feierordnungen, Texte, Riten und Gesänge und ihre theologischen Begründungen geweckt und vertieft.

Dass die Umsetzung der Liturgiereform dennoch nicht immer konfliktfrei verlief, muss selbstverständlich auch vermerkt werden. Widerspruch kam einerseits von konservativen Kreisen, die sich von der Reform teilweise eine Wiederherstellung älterer liturgischer Traditionen erhofft hatten; von solchen, die die Einführung der Volkssprache für unvereinbar mit der Tradition der katholischen Kirche hielten; von anderen, die mit ihrer herkömmlichen Fixierung auf die Liturgie als Handeln des Klerus die Beteiligung der Laien in liturgischen Diensten nicht akzeptierten. Weitere Konfliktfelder waren etwa die Zulassung von Laien als außerordentliche Kommunionhelfer, Fragen um die Revision des Kalenders, die Abschaffung der Niederen Weihen, die Umgestaltung der Kirchenräume oder die Öffnung der Liturgie für andere Formen der Musik. Für wieder andere führte der Verlust

ihrer gewohnten Frömmigkeitspraxis im Zusammenhang der Liturgiereform zu Verunsicherungen und Klagen.

In anderen Kreisen wurde die Umsetzung der Liturgiereform allerdings auch als zu zögerlich empfunden. Die Erneuerung der Riten ziehe sich zu lange hin. Nicht zuletzt gefördert durch gesellschaftliche Entwicklungen der späten 1960er Jahre tauchten Fragen der liturgischen Ordnung auf, weil die vom Recht festgesetzten Regeln mitunter als zu einschränkend empfunden wurden, so dass man weitergehende Anpassungsmöglichkeiten durch die Vorsteher liturgischer Feiern verlangte und sie mancherorts direkt praktizierte. Zahlreiche gottesdienstliche Publikationen von kirchlichen Privatpersonen förderten solche Bewegungen. So verursachte die Umsetzung der Liturgiereform, wie bei einem Projekt dieser Größenordnung und dieser Bedeutung für das Leben der Kirche und der einzelnen Gläubigen nicht anders zu erwarten, neben ihrer fruchtbaren Dynamik mancherorts auch Spannungen, die im weiteren Verlauf der Reform bis zu dem bekannten Schisma mit der Pius-Bruderschaft führten.

Aufs Ganze gesehen ist aber festzuhalten, dass die weitaus größten Kreise der Kirche die Reform mit Genugtuung und Freude begrüßten und darin einen immensen Gewinn für das Leben der Kirche sahen. Das gilt für alle Ebenen der Kirche: Gläubige in Pfarreien, Orden oder Gemeinschaften, Priester,

Bischöfe und andere Verantwortliche des kirchlichen Wirkens.

Die beschrifteten Wege der Liturgiereform nach dem Konzil von Trient

Ganz anders ist die Liturgiereform nach dem Konzil von Trient im 16. Jahrhundert verlaufen. Sie setzte bei der Erneuerung des Breviers und des Messbuchs an. Bei diesen beiden Büchern, die fünf beziehungsweise sieben Jahre nach dem Abschluss des Konzils veröffentlicht wurden, ist der Bezug zum Konzil durch den erteilten Auftrag klar gegeben. Bei den weiteren liturgischen Büchern hingegen liegt ein beträchtlicher Zeitraum zwischen dem Konzil und der Herausgabe, beim *Pontifikale* etwa über 30 Jahre, beim *Rituale* sogar über 50 Jahre. Das hindert nicht, diese Bücher als Produkt der Trienter Liturgiereform zu betrachten, da sie gewissermaßen den Geist dieses Konzils in sich tragen und zu dessen Umsetzung beitragen. Doch zeigt allein die große zeitliche Distanz, dass die Trienter Reform nicht dieselbe Kohärenz und Stringenz hatte wie jene nach dem Vaticanum II. Auch waren im Laufe der Jahrzehnte der Bearbeitung der Bücher jeweils andere Personen in den Kommissionen vertreten; naturgemäß änderten sich auch damit Intentionen und Vorgehensweisen.

Ein weiterer bedeutender Unterschied besteht in den für die Reform benutzten Quellen der Liturgie. Angesichts der

Maßgabe der Trienter Reform, zu den authentischen und unverderbten römischen Quellen zurückzukehren, die man am ehesten in der Papstliturgie sah, griff man auf eine sehr begrenzte Traditionslinie zurück, was gerade beim *Missale* gut dokumentiert ist. Wie verschieden war demgegenüber die Quellenbenutzung nach dem Vaticanum II, die im Einklang mit den Auffassungen Papst Pauls VI. die ganze Breite der liturgischen Traditionen der christlichen Kirchen aller Generationen mit in den Blick nimmt. Auch beim *Brevier* blieb man nach Trient der römischen Linie treu, um vor allem das im 16. Jahrhundert weit verbreitete Reformbrevier des Kardinals Quiñonez, das sogenannte „Kreuzbrevier“, zurückzudrängen. Beim *Pontifikale* stützte man sich auf die in Rom gebräuchlichen Ausgaben des 16. Jahrhunderts, die zwar detailliert bearbeitet, aber nicht grundsätzlicher hinterfragt wurden. Das *Rituale* ging hingegen einen völlig anderen Weg, baute auf ältere Ausgaben auf, die von kirchlichen Privatpersonen erstellt worden waren, und wurde auch nicht verbindlich für die Gesamtkirche vorgeschrieben, sondern vom Papst nur nachdrücklich empfohlen.

Allerdings zog die Abwehr der Reformation vielerorts auch eine engere Anbindung an den Apostolischen Stuhl und damit an seine Liturgie nach sich.

Jede Liturgiereform muss zwangsläufig die neu eingeführten Ordnungen verbindlich vorschreiben und die vorausgehenden Ausgaben außer Kraft setzen, um ihre Ziele erreichen zu können. Darin kommen sich die Päpste der Trienter und der vatikanischen Liturgiereform überein. Die päpstlichen Bullen besonders für das *Brevier* (1568), das Messbuch (1570) und das *Pontifikale* (1596) zeichnen sich aber durch eine Schärfe im Ton aus und beanspruchen eine Exklusivität, wie man sie wohl kein zweites Mal in ähnlichen Verlautbarungen kirchlicher Autoritäten findet. Man mag diese Schärfe als typische Redeweise kirchenamtlicher Behörden abtun; doch reicht diese Sicht allein nicht aus. Vor allem zielt die Vorschrift auf die Sicherung des Anspruchs der römischen Kurie, die alleinige Verantwortung für die Ordnung der Liturgie inne zu haben. Damit verabschiedete man sich von der faktisch gelebten, von den Teilkirchen ausgehenden liturgischen Ekklesiologie und gelangte zu einer strengen Zentralisierung, auch wenn nicht alle Bereiche der Liturgie in gleicher Weise davon erfasst wurden und es im Laufe der Jahrhunderte gegenläufige Strömungen gab. Die schon genannte Gründung der Ritenkongregation 1588 stützte die Linie des Apostolischen Stuhls.

Die Einführung der römischen liturgischen Bücher innerhalb kurzer Fristen unter weitreichender Abschaffung der Eigen Traditionen von Diözesen und Orden konnte allerdings nicht realisiert werden. Vor allem nördlich der Alpen, wo zum Teil ausgeprägte Eigen Traditionen der Liturgie bestanden, dauerte die Einführung sehr lange. Wir wissen ebenfalls darum, dass man mancherorts die Trienter Reform nur partiell übernahm oder man zunächst die neuen Bücher einführt, aber nach einiger Zeit doch wieder zu den Eigen Traditionen zurückkehrte. Reformbischöfe wie Karl Borromäus, dessen Einfluss weit über seinen Wirkungsbereich in Norditalien und der heutigen Schweiz hinaus aus-

strahlte, setzten sich ebenso nachdrücklich wie viele Nuntien für die Reformen des Konzils von Trient ein. Dass schließlich viele Diözesen die Eigen Tradition doch aufgaben und trotz bleibender Vorbehalte zur römischen Liturgie übergingen, lag oft an mangelnden personellen und finanziellen Mitteln für Neuausgaben eigener Liturgiebücher. Allerdings zog die Abwehr der Reformation vielerorts auch eine engere Anbindung an den Apostolischen Stuhl und damit an seine Liturgie nach sich. In dem Sinn galten die römischen Liturgiebücher häufig als besonders modern und wurden deshalb übernommen.

Auch hinsichtlich der Qualität der Arbeit zeigen sich erhebliche Unterschiede zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert. Es kam schon zur Sprache, dass die Kriterien der Liturgiereform von Trient nicht hinreichend geklärt wurden; beim Rückgriff auf die „Väter“ unterließ man es, näher zu definieren, welche Väter gemeint waren. Somit wurde zwar das Traditionsargument gewichtig ins Feld geführt, aber eine gewisse Beliebigkeit in der näheren Definition, ja auch eine gewisse Zufälligkeit ist nicht von der Hand zu weisen. Je nach Urteil war etwa die Reform des Breviers ein Rückfall hinter historisch-kritische, biblische, seelsorgliche und spiritualitätsgeschichtliche Erkenntnisse, die Kardinal Quiñonez bei seinem *Brevier* (1535) zugrunde gelegt hatte. Das *Caeremoniale Episcoporum* ist in seiner ersten Ausgabe voll von Druckfehlern, was mangelnde Sorgfalt anzeigt; man musste nach kurzer Zeit einen korrigierten Nachdruck besorgen. Beim *Rituale* war lange nicht klar, auf welche Quellen man sich stützen sollte. Die Arbeit wurde um Jahrzehnte verschleppt, bis eben erst 1614 das betreffende Buch erscheinen konnte. Immerhin löste man sich von einem strengen Einheitskonzept und erlaubte parallel zur römischen Ausgabe weiterhin Ausgaben der Diözesen und Orden, auch mit erheblichen muttersprachlichen Anteilen.

Dass sich die päpstlich verordnete, absolute Unveränderlichkeit der Trienter liturgischen Bücher nicht aufrechterhalten ließ, kann sich jeder, der nur ein wenig historisch zu denken vermag, ausrechnen. Für das *Missale*, an dem niemals etwas geändert, dem niemals etwas hinzugefügt und aus dem niemals etwas gestrichen werden durfte – so der Anspruch der päpstlichen Bulle *Quo primum* –, ist belegt, dass im Erscheinungsjahr 1570 drei in Rom erscheinende Drucke schon mit den ersten Änderungen aufwarteten. Das zeigt, wie sehr die päpstliche Engführung letztlich ein ideologisch befrachtetes Argument war, um nach der Reformation in einer kritischen Situation der Kirche zu einer neuen inneren Geschlossenheit unter der strengen Führung des Papstes zu gelangen. Diese Linie wurde bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt, auch wenn die betroffenen Bücher im Laufe der Jahrhunderte eine Fülle von Änderungen im Detail erlebten.

IV. Schlussgedanken

„Tridentinum meets Vaticanum II“: Wenn es um die Umsetzungsgeschichte geht, hat dabei das Vaticanum II die Nase ganz weit vorn. Eine Reform ist ein dynamischer Vorgang und kommt nie zu einem eindeutigen Abschluss. Auch nach 50 Jahren bleibt es die Aufgabe der Kirche, das heißt auch die Aufgabe von uns allen, im Dienst des Konzils an der Umsetzung weiterzuarbeiten: durch die vertiefte Beschäftigung und das Studium von Fragen der Liturgie und – mehr noch – durch ihre adäquate Feier. □

Beethoven und die Moderne

Konzert mit Preisträgern des internationalen Wettbewerbs „Münchener Klavierpodium der Jugend“

Sieben junge Musikerinnen und Musiker sowie eine junge Lyrikerin waren am Abend des 26. Februar 2014 zu Gast in der Katholischen Akademie Bayern. Die sieben jungen Köpfe am Klavier aus verschiedenen Ländern spielten beim Konzert der Preisträger des internationalen Wettbewerbs „Münchener Klavierpodium der Jugend“ und anderer Wettbewerbe. Das Konzert bildete den Abschluss des Zyklus „Beethoven und die Moderne“, der in mehreren Städten Europas stattfand. Organisiert wird der renommierte Wettbewerb durch den Verein „Dialog – Neues Münchner

Kunstforum“, gegründet und geleitet von den Konzertpianisten und Musikpädagogen Ludmilla und Simon Gourari. Dem Motto des Zyklus folgend und unter großem Applaus der rund 120 Konzertbesucher interpretierten Sujeong Yun, Yang Tai, Daniel Schneidt, Agnes Kroneisl, Jan Preuß, Clara Sartor und Julien Hebenstreit zum einen Klaversonaten von Ludwig van Beethoven und zum anderen kurze moderne Stücke.

Poetische Kommentare der 21-jährigen Lyrikerin Elena Kaufmann rundeten den geglückten Abend ab.



Acht junge Künstler: Sujeong Yun, Yang Tai, Daniel Schneidt, Agnes Kroneisl, Jan Preuß, Clara Sartor, Julien Hebenstreit und Elena Kaufmann (v.l.n.r.).



Dr. Christoph Strötz, Generalstaatsanwalt beim Oberlandesgericht München (li.), war einer der Besucher des Abends. Vor dem Beginn des Konzerts fanden er und der Musikpädagoge

Simon Gourari, der für das Abschlusskonzert „seines“ Wettbewerbes in die Katholische Akademie gekommen war, Zeit für ein ausführliches Gespräch.

Xenotransplantation als theologisch-ethische Herausforderung

Die Knappheit an Spenderorganen ist ein brisantes Thema und eine Patentlösung, wie diesem Problem abgeholfen werden könne, noch nicht in Sicht. Eine mögliche Alternative, die derzeit entwickelt wird, stellt die Xenotransplantation dar, bei der Zellen und/oder ganze Organe vom Tier dem Menschen implantiert werden. Neuere medizinische Entwicklungen weisen darauf hin, dass dieses Verfahren vielleicht schon bald in die klinische Versuchsphase gehen wird.

Die Akademie-Tagung „Xenotransplantation als theologisch-ethische Herausforderung“ vom 30. September bis zum 2. Oktober 2013 in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Moraltheologie an der Universität München untersuchte – unterstützt durch Mittel eines DFG-Sonderforschungsbereichs – die theologischen Herausforderungen solcher „Fremdtransplantationen“ und versuchte in wissenschaftlichem, interdisziplinärem Gespräch theologisch-ethische Orientierungen zu entwickeln.

Xenogene Zell- und Organtransplantation – vom Labor in die Klinik

Bruno Reichart

In den letzten sechs Jahrzehnten haben sich die verschiedenen allogenen Transplantationsformen, das heißt Transplantationsformen von Mensch zu Mensch, sehr erfolgreich entwickelt und die postoperative Lebensqualität wird in der Regel als „hoch“ eingestuft: Organtransplantationsverfahren sind bei Patienten mit weit fortgeschrittenem, irreversiblen Organversagen deshalb die Therapie der Wahl. Konsequenterweise ist die Indikation zu den verschiedenen Eingriffen ständig gestiegen; demgegenüber blieb die Anzahl der Organspenden in etwa konstant. Der daraus resultierende Organmangel kann zu schwerwiegenden Folgen für die jeweiligen Transplantations-Kandidaten führen. Zwei Beispiele sollen dies veranschaulichen:

1. In Deutschland beträgt die jährliche Letalität auf der Herztransplantations-Warteliste 17,7 Prozent, das heißt, von 100 Wartenden sterben beinahe 18 vor Erhalt eines Spenderorgans.

2. Für Nieren-Transplantations-Kandidaten dient die Dialyse zur Überbrückung, die jedoch mit erheblichen Einschränkungen der Lebensqualität und einer deutlichen jährlichen Letalitäts- und Morbiditätsrate einhergeht. Bei Patienten, die präoperativ länger als sechs Monate die Hämodialyse benötigten, sinkt die Wahrscheinlichkeit um die Hälfte, dass sie zehn Jahre nach der Nierentransplantation ein noch funktionierendes Organ haben.

Alternativen aus diesem therapeutischen Dilemma sind also gefragt, zumal eine wesentliche Steigerung der Spenderzahlen gerade in Deutschland nur schwer zu erreichen sein wird. So befinden sich weltweit maschinelle Herzunterstützungsverfahren vermehrt in der Erprobung. Es handelt sich dabei meist



Prof. Dr. Dr. h.c. Bruno Reichart, Direktor em. der Herzchirurgischen Klinik und Poliklinik am Klinikum der LMU München – Großhadern

um strombetriebene Impeller-Pumpen, die ihre Energie über Batterien außerhalb des Körpers erhalten. Versorgungskabel, die auch der Pumpeneinstellung dienen, passieren die Patientenhaut in der Regel abdominal, also im Bauchbereich. Dies schränkt die Lebensqualität in gewisser Weise ein und bedeutet vor allem eine permanente Infektionsgefahr. Maschinelle Herzpumpen sind dem eigenen Organ funktionell parallel geschaltet und verstärken damit seine Schlagkraft. Linksherz-Unterstützungssysteme gewähren eine Einjahres-Überlebenswahrscheinlichkeit von etwa 90 Prozent; müssen allerdings bei sehr

schwer Erkrankten beide Herzhälften unterstützt werden, sinkt diese Zahl auf 50 bis 60 Prozent.

Herzunterstützungssysteme sind thrombogen, das heißt, dass sich in ihnen Blutgerinnsel bilden können, die bevorzugt ins Gehirn embolisieren und dort Schlaganfälle hervorrufen können. Eine wirksame Antikoagulation („Blutverdünnung“) wird deshalb benötigt, die wiederum zu Blutungskomplikationen führen kann.

Für Patienten mit weit fortgeschrittenem, irreversiblen Herz- oder Nierenversagen wäre die Xenotransplantation eine denkbare, lebensrettende Maßnahme. Von praktischer Seite möglich waren derzeit konkordante Organspenden, also Organe von nicht-menschlichen Primaten (Menschenaffen, wie beispielsweise Schimpansen oder auch Paviane), mit Immunsuppressions-Schemata, die den jetzigen Erfahrungen im allogenen System entsprechen.

Jedoch sind konkordante xenogene Transplantationen aus ethischen und logistischen Überlegungen nicht durchführbar. Menschenaffen zeigen in Verhaltensstudien höhere kognitive Leistungen, die mit einer ethischen Akzeptanz von Organexplantationen nicht zu vereinbaren sind. Außerdem sind sie von ihrer Zahl her eine gefährdete Tierart, die geschützt werden muss. Viele der nicht-menschlichen Primaten sind darüber hinaus zu klein, ihre Fortpflanzungsrate zahlenmäßig zu gering, ihr Wachstum zu langsam, um eine erfolgreiche und wirksame Alternative zur klinischen allogenen Organtransplantation darzustellen.

Die eben erwähnten Einwände gäbe es bei einer diskordanten xenogenen Organspende vom Schwein jedoch nicht: Sogenannte porcine Organe vom Schwein entsprechen in Größe und Anatomie den humanen Ausmaßen. Nach einer kurzen Trächtigkeit von nur rund vier Monaten gebären Schweine 10 bis 14 Ferkel, die wiederum nach nur sechs Monaten die Geschlechtsreife erreichen. Die erfolgreiche und sichere Züchtung der Tiere ist dem Menschen seit Jahrhunderten bekannt, da vor allem in der westlichen Welt Schweine als Nahrungsquelle dienen. Ethische Einwände sollten daher primär nicht bestehen. Für eine notwendige Toleranz wäre jedoch eine genetische Veränderung der porcinen Organe notwendig. Daher muss innerhalb der Gesellschaft diskutiert werden, ob es akzeptabel ist, gentechnisch veränderte Schweine zum Zwecke einer Transplantation zu züchten.

I. Die klinische Notwendigkeit von diskordanten zellulären Transplantationen

Neben der Transplantation von soliden Organen gibt es auch einen klinischen Bedarf an diskordanten Zellgeweben etwa bei der Leber; bei Parkinson-Erkrankten ist die Implantation von Nervenzellen eine Therapiemöglichkeit, bei Augenerkrankungen kommt die Transplantation der Hornhaut in Frage. Ungefähr 300 000 Menschen weltweit benötigen Herzklappenprothesen, eine etablierte und lebensverlängernde Maßnahme, die, dessen ungeachtet, Nachteile mit sich bringt. Mechanische Modelle aus extrem widerstandsfähigen Kunststoffen können Patienten lebenslang unterstützen. Diese benötigen aber wegen der Thrombogenität der Kunststoffe eine ständige Antikoagulation, die zu Spontanblutungen führen kann. Operierte mit mechanischen Klappenprothesen haben wegen Thrombembolien und Hamorrhagien eine jährliche Letalität von etwa zwei Prozent. Demgegenüber bedürfen biologische Herzklappenprothesen porcinen oder bovinen Ursprungs keiner

Antikoagulation – einen regelmäßigen Herzrhythmus vorausgesetzt. Biologische Herzklappen sind speziell fixiert und haben eine beschränkte Funktionsdauer, die sich insbesondere bei jungen Menschen auf wenige Jahre verkürzt erwies. Als Mitursache für die kurze Funktionsdauer werden degenerative Veränderungen durch porcine Zelloberflächen-Antigene diskutiert, gegen die humane Antikörper bestehen. Eine unserer Arbeitsgruppen hat deshalb das Ziel, dezellularisierte, biologische Schweineherzklappen aus genetisch modifizierten Tieren zu entwickeln, die zwei der wichtigsten Epitope auf Grund von gentechnischen Maßnahmen nicht bilden können. Porcine Inselzellen (insulinproduzierende Zellen der Bauchspeicheldrüse, Pankreas) stehen im Zentrum der klinisch orientierten, diskordanten Zelltherapieforschung. Mitursache hierfür ist die weltweit beobachtete Zunahme an Erkrankten mit Diabetes mellitus: In den nächsten zwanzig Jahren wird sich die Anzahl jener Patienten verdoppeln. Obwohl eine klassische antidiabetische Therapie mit Diät, Tabletten und Insulin bei den meisten Patienten ausreicht, stellen hypoglykämische Attacken („Unterzuckerung“) nach wie vor eine lebensbedrohliche Komplikation in fünf bis zehn Prozent der Fälle dar – eine Zahl, an der auch Insulinpumpen auf Grund ihrer Reaktionsträgheit nichts ändern konnten. Hypoglykämische Episoden trotz optimaler medikamentöser Therapie bei Patienten mit angeborenem Diabetes mellitus vom Typ I (etwa zehn Prozent aller Diabetiker) können zur Indikationsstellung einer Inseltransplantation führen. Allogene Eingriffe waren eine verhältnismäßig leicht zu realisierende Lösung aus diesem therapeutischen Dilemma: Mit Hilfe einer Spritze und einer Nadel appliziert man

Für Patienten mit weit fortgeschrittenem, irreversiblen Herz- oder Nierenversagen wäre die Xenotransplantation eine denkbare, lebensrettende Maßnahme.

die Inselzell-Suspension über die Pfortader in die Leber, wo die Zellen verbleiben und ihre Funktion der Zuckerregulation übernehmen. Inseltransplantationen haben ein niedriges operatives Risiko und verbessern im Erfolgsfall die Lebensqualität der Empfänger erheblich. Leider sind auf Grund des Mangels an geeigneten Spendern weltweit bislang nur 1400 Eingriffe erfolgt, da die Methode der Inseltransplantation mit dem kombinierten Nieren/Pankreas Ersatz konkurriert. In Deutschland führen bislang nur die Diabetologen an der TU Dresden diesen Eingriff durch, mit etwa vier Interventionen im Jahr.

Diskordante porcine Inseltransplantationen können einen Weg aus diesem Spendermangel sein. Untermauert wird diese Meinung durch eindrucksvolle Ergebnisse präklinischer Studien an diabetischen Primaten, die unmodifizierte porcine Inseln (von sogenannten „Wildtyp“ Tieren) ohne und mit Mikroverkapselung erhielten. Diese, die Inseln umhüllenden, mikroporösen Schichten erlauben einen Austausch von kleinen Molekülen wie z. B. Zucker (einwärts) bzw. Insulin (auswärts). Größeren Molekülen, wie zellerstörende Antikörpern oder T-Lymphozyten (Auslöser von humoralen oder zellulären Abstoßungsreaktionen) bleibt der Zugang verwehrt. Unter diesen Umständen erübrigt sich eine Immunsuppression. Es ist jedoch noch nicht bekannt, wie lang die Kapselporen funktionstüchtig bleiben oder

Bedingungen zusammengestellt, um eine höchstmögliche Sicherheit zu gewährleisten; Updates finden regelmäßig statt.

III. Immunologische Barrieren der xenogenen Organtransplantation und Strategien, sie zu überwinden

Zukünftige Xenotransplantationen von Zellen und letztendlich von Organen werden einen wesentlichen Fortschritt auf dem Gebiet der regenerativen Medizin, der Transplantation ausmachen. Haupthürden zu diesem Ziel sind biochemische Reaktionen, die z. B. durch Protein-Inkompatibilitäten ausgelöst werden. Die Inkongruenzen erklären sich mit entwicklungsgeschichtlichen Divergenzen von etwa 90 Millionen Jahren, die Zeitspanne zwischen der Entstehung von Schweinen und Primaten (bzw. des Menschen). Sollen xenogene Transplantationen klinisch erfolgreich sein, müssen deshalb starke immunologische (und auch physiologische) Unterschiede sicher und auf lange Zeit überwunden werden. Erfreulicherweise nimmt das Verständnis der pathophysiologischen Mechanismen ständig zu; neue Strategien werden entwickelt, um sie zu konterkarieren. Im Folgenden sollen die wesentlichen Abläufe und Komplikationen nach einer xenogenen Organtransplantation dargestellt und die Konzepte, wie man ihnen begegnen könnte, erläutert werden.

Humorale Abstoßungsreaktionen von hyperakutem Typ

Durchströmt man ein unmodifiziertes porcines Organ (Herz oder Niere) mit Primatenblut, verbinden sich sofort präformierte (also bereits vorhandene) Antikörper mit Zucker-Epitopen, die aus a-1,3-Galaktosyl-Galaktose (a-Gal) bestehen. Diese den menschlichen Blutgruppen ähnlichen Strukturen (Antigene) markieren alle Oberflächen der Schweinezellen, also auch jene, die die inneren Schichten der Blutgefäße bilden. Woher kommen diese präformierten Antikörper? Menschen und Altweltaffen (wie z. B. Paviane) sind durch einen Genmangel nicht in der Lage, a-Gal zu

Ausgedehnte Blutungen und Ödeme sind die Folge, ebenso thrombotische Verschlüsse von kleinen Gefäßen.

bilden, wohl aber Antikörper innerhalb der ersten beiden Lebensjahre als Reaktion auf a-Gal-Epitope von Darmbakterien. Die Antigen/Antikörper-Bindung wiederum aktiviert innerhalb von Sekunden eine biochemische Reaktion, die sogenannte Komplement-Kaskade. Diese bedingt eine Auflösung der lückenlosen (blutdichten) Zellverbände von Blutgefäßen der transplantierten Organe, Zellen sterben ab. Ausgedehnte Blutungen und Ödeme sind die Folge, ebenso thrombotische Verschlüsse von kleinen Gefäßen. Es resultiert ein rasches Organversagen, innerhalb von Minuten bis zu einer Stunde.

Die eben erfolgte Beschreibung einer hyperakuten Abstoßung kann man verhindern, wenn man Schweine generiert, denen man das Gen, das für das Entstehen der a-Gal-Epitope zuständig ist, fehlt (a-Gal-KO, Knock-out). Präformierten Antikörpern von Altweltaffen (und letztendlich Menschen) fehlt damit der Rezeptor, die Komplement-Kaskade unterbleibt. Homozygote Gal-KO Schweine gibt es seit einiger Zeit, auch inzwischen als Züchtung in Herden. Die Effektivität der genetisch modifi-

zierten Organe hat man im Pavianmodell getestet und damit eine maximale Funktion der Organe von drei Monaten nach Nieren- und acht Monaten nach Herztransplantation erzielt. A-Gal-KO Tiere sind ein Grundstock für weitere gentechnische Veränderungen.

Es ist wichtig, an diesem Punkt der Darstellung darauf hinzuweisen, dass erfolgreich gentechnisch veränderte Tiere, die zum Zwecke der xenogenen Transplantation zunächst geklont, dann gezüchtet werden, sich wie ihre „normalen“ „Wildtyp“-Artgenossen entwickeln und verhalten.

Humorale Abstoßungsreaktionen von verzögertem Typ

Mit a-Gal-KO Tieren gelingt es, die eben beschriebene hyperakute Abstoßungsreaktion zu konterkarieren und transplantierte Organe wie Herz und Nieren funktionsfähig zu halten. Es soll in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, dass neben der Komplement-Kaskade auch andere Schadensmechanismen aktiviert werden, wie z. B. die durch Zellen des angeborenen Immunsystems. Diese Mechanismen zu verstehen und Schaden zu vermeiden sind Ziele von zwei weiteren Arbeitsgruppen unseres Konsortiums.

Innerhalb der ersten drei post-operativen Wochen bildet das Empfänger-Immunsystem neue, stark wirksame (sekundäre) Antikörper gegen verschiedene weitere porcine (non-Gal) Epitope. Sie wirken wiederum über die Komplement-Kaskade, nur nicht so abrupt, sondern verzögert. Da man nicht alle diese Antigene (Epitope) gentechnisch entfernen kann, versucht man alternative Wege. Durch das Einbringen von humanen DNS-Strukturen in das Schweinegenom wird die Bildung von (menschlichen) Komplement-Regulatorproteinen (CD46, 55, 59; Knock-in-Technik) angeregt. Sie helfen, die einmal initiierte Kaskade wieder anzuhalten. Wie noch gezeigt werden wird, genügen diese Modifikationen in präklinischen Experimenten dennoch nicht, um auf Dauer und sicher die Funktionsfähigkeit von Organen zu erhalten.

Thrombotische Mikroangiopathie

Die Fließeigenschaften des Blutstroms vor allem in den feinumigen Kapillaren sind auf ein schnell funktionierendes Antikoagulationssystem angewiesen, mit dem Zelloberflächen der Gefäßinnen-schichten ausgerüstet sind. Ist dieses System geschädigt, kommt es zu (Fibrin-)Thromben, die eine Mehrzahl oder alle Gefäßlumina verstopfen. Eine Organischämie mit Organversagen, ähnlich einem Herzinfarkt, ist die Folge. Auf Grund der schon erwähnten entwicklungsgeschichtlichen Diskrepanzen passen im diskordanten xenogenen System wichtige Protein-Moleküle von Schwein und Primaten nicht zusammen. Ein Beispiel: Porcines Thrombomodulin bindet nur schwach Primaten-Thrombin, wodurch zu wenig Protein C gebildet wird, nicht genügend, um eine Koagulation und damit eine Fibrin-(Thromben-)Bildung zu verhindern. Ein weiteres Ziel unseres Konsortiums ist es deshalb, wiederum durch gentechnischen Knock-in menschliches Thrombomodulin auf Schweinezellen zu exprimieren, um diese wichtige Antikoagulations-Reaktion wieder zu ermöglichen.

Zelluläre Abstoßungsreaktionen

Wie im allogenen System werden sie durch T-Lymphozyten betrieben. Zur Prophylaxe verwendet man Schemata von immunsuppressiven Medikamenten, die seit Jahrzehnten im klinischen Gebrauch erfolgreich sind.

IV. Präklinische Erfahrungen mit der xenogenen Herztransplantation

Die besten Ergebnisse, mit 236 Tagen, wurden im präklinischen Primatenmodell mit heterotopen abdominalen Herztransplantationen erzielt. Dabei transplantiert man das gentechnisch modifizierte (a-Gal-KO, CD46) Organ in den Bauchraum des Empfängers, wobei als Blutzufuhr die jeweiligen Aortenstücke (Schlagader) und als Blutabfluss die (porcine) Pulmonalis (Lungenschlagader) und die (primaten) Vena cava abdominalis (Bauchvene) miteinander verbunden wurden. Das so perfundierte Herz schlägt, muss aber keine Pumpleistung erbringen. Orthotop verpflanzte Organe (als kompletter Herzersatz im Brustraum fungierend) waren bis zu 57 Tage lebenserhaltend.

Nach intensiver Labortestung im Zellsystem werden in naher Zukunft weitere günstig wirkende, genmodifizierte Organe zur Anwendung kommen.

Unsere Gruppe bevorzugt seit längerer Zeit die Barnard'sche heterotope, thorakale Transplantationstechnik. Dabei wird das verpflanzte Organ, das sich im rechten Thorax (Brustraum) befindet, hämodynamisch parallel zum Empfängerherzen eingenäht, es unterstützt dessen Pumpleistung. Der Beweis, dass dies tatsächlich so ist, wird mit Online-Messungen der peripheren Druckkurven des transplantierten Organs erbracht. Als bestes Funktionsergebnis wurden bislang 50 Tage erreicht. Ein Vorteil dieser thorakalen, heterotopen Methode ist, dass das eigene Herz den Kreislauf weiterhin unterstützt, das Tier also nicht an der irreversiblen Abstoßung verstirbt (wie dies bei der orthotopen Technik der Fall wäre).

Zurzeit verwenden wir zwei- (a-Gal-KO, CD 46) und dreifach (a-Gal-KO, CD 46, humanes Thrombomodulin) genetisch modifizierte Spendertiere und folgende Immunsuppression: Eine Woche präoperativ erhalten die Empfänger eine einmalige Knochenmarks-Depletion, um die dort vorhandenen antikörperproduzierenden Zellen zu zerstören. Extrakorporale Immunabsorptionen – eine Methode der „Blutwäsche“, um bereits existierende oder später gebildete Antikörper zu entfernen – finden zwei Tage präoperativ und auch am Tag des Eingriffs statt. Eine aus der allogenen Herztransplantation bekannte medikamentöse Dreifach-Immunsuppression folgt, komplettiert durch Anti-T-Lymphozyten-Serum und einer thorako-abdominalen Lymphknotenbestrahlung mit sechs Gray.

Nach intensiver Labortestung im Zellsystem werden in naher Zukunft weitere günstig wirkende, genmodifizierte Organe zur Anwendung kommen. Mit Spannung sehen wir auch der Expression von biochemischen Konstrukten entgegen, die eine Co-Stimulation von T- und B-Lymphozyten blockieren und damit das Entstehen der verschiedenen Abstoßungsreaktionen verhindern werden. Es ist unser Ziel – und dieses stimmt mit den internationalen Empfehlungen überein –, eine konsekutive Transplantationsserie mit zehn Primaten zu erzielen, in denen das transplantierte Herz in sechs Fällen mindestens drei Monate funktioniert.

V. Erste klinische Erfahrungen mit der porcinen Inseltransplantation

Porcines Insulin ist seit fast einem Jahrhundert bekannt und in Primaten wirksam. Ohne Immunsuppression jedoch würden unmodifizierte, insulinproduzierende Zellen innerhalb kurzer Zeit von einem Vorgang abgetötet, der mit dem Terminus „immediate blood mediated inflammatory reaction“ beschrieben wird. Ursache hierfür sind wiederum präformierte Antikörper, Komplementreaktionen und eine exzessive Blutgerinnung. Um sie zu verhindern, benötigt man eine Immunsuppression, die der im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen ähnelt. Als Spendertiere dienen in erfolgreichen präklinischen Studien auch CD46-positive Zellen.

Als ersten Schritt in die Klinik verwendete die neuseeländische Firma Living Cell Technologies (mit dem biologischen Polymer Alginat) mikroverkapselte Inseln, mit denen sie mehr als 20 Patienten mit Diabetes Typ I und häufigen hypoglykämischen Episoden behandelte. Diese Studie, die sich vor allem mit der Dosis-Findung und der möglichen Übertragung von infektiösen Keimen befasste, erbrachte eine Verbesserung von klinischen Symptomen in einigen Patienten: Abfall des glykolisierten Hämoglobins (als Maß der Blutzuckermittelwerte), Reduzierung der Menge an täglich benötigtem Insulin und verminderte Häufigkeit von Zeiten des Unterzuckers. Am wichtigsten erschienen die Beobachtungen, dass bei keinem der Transplantierten vom Spender übertragene Infektionen nachgewiesen wurden, auch nicht diejenigen durch PERV.

Die genetisch nicht modifizierten Spendertiere wurden in einer DPF-Einheit gezüchtet. Sie entstammten einer Herde, die sich seit etwa 150 Jahren auf Auckland Island aufhält. Zu diesem Zeitpunkt hatten sie englische Schiffsfahrer, die auf Entdeckungsfahrten waren, in der Absicht ausgesetzt, ihren Nachschub an Schweinefleisch zu sichern. Auf dieser subarktischen Insel konnten sich die Tiere in großer Abgeschlossenheit fortpflanzen, ohne Einwirkungen von anderen Rassen oder dem Menschen.

Eine deutsche Multicenterstudie ist mit diesen mikroverkapselten Zellen geplant, auch um Erfahrungen mit ethischen und rechtlichen Fragen der Xenotransplantation zu gewinnen. Nach erfolgreichem Abschluss und nach weiteren präklinischen Primatenstudien könnte man sich vorstellen, mit unseren genetisch modifizierten Tieren – auf Basis der eben erwähnten neuseeländischen Schweine – klinisch anwendbare Inseln zu generieren, wobei dann eine Immunsuppression notwendig werden würde. □

Der Vortrag basiert auf Forschungen von Bruno Reichart, Sonja Guethoff, Jan-Michael Abicht, Tanja Mayr, Michael Thormann, Stefan Buchholz, Alexander Kind und Paolo Brenner.

Alttestamentliche Zugänge zum Menschen, zum Tier und zum Mensch-Tier-Verhältnis

Erasmus Gaß

Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier war im alten Israel fundamental anders als heute. Heutzutage werden Tiere entweder als Partner vermenschlicht oder als Objekte verdinglicht. Ganz anders in biblischer Zeit! Die Menschen des alten Israel mussten ihren Platz auf der Welt mit Nachdruck gegenüber den Tieren erkämpfen. Immer wenn der Mensch seine geschützte Siedlung verließ, betrat er eine chaotische Gegenwelt, in der die Tiere tonangebend waren. In der Bibel wird immer wieder darauf hingewiesen, wie Menschen von Raubtieren gefährdet werden. Angesichts des damaligen Bedrohungsszenarios rechnete niemand damit, dass sich die Kräfteverhältnisse zwischen Mensch und Tier irgendwann verschieben, wie es heute der Fall ist.

Der Mensch im alten Israel unterschied vier Arten von Tieren, nämlich: Wassertiere, Flugtiere, Kriechtiere und Vierfüßler. Darüber hinaus klassifizierte man nach Nutztieren und nach Wildtieren. Zu den Nutztieren gehörten das Kleinvieh (Schaf und Ziege), das Großvieh (Rinder), Esel und Kamel sowie Hunde. Die Domestizierung der Nutztiere war offenbar schon lange abgeschlossen, sodass sich in der Bibel keine Erinnerung an die langwierige Zähmung einzelner Tiere findet.

Man unterschied darüber hinaus zwischen reinen und unreinen Tieren. Die biblische Einteilung ist schwierig zu erklären. Manchmal hat man daran gedacht, dass die Attributtiere von fremden Gottheiten als unrein bezeichnet worden sind. Dann wäre aber auch der Stier als Attributtier des Wettergottes unrein gewesen. Das ist nicht der Fall. Manchmal hat man vermutet, dass Tiere deshalb unrein sind, weil ihr Fleisch ungesund ist. Dies trifft aber nicht immer zu. Gerade Kamelfleisch ist bis heute eine geschätzte Delikatesse in arabischen Ländern. Wahrscheinlich gibt es für die Unreinheit von Tieren verschiedene Gründe:

1. Der kosmologische Grund: Reine Tiere haben Merkmale, die sie für den jeweiligen Lebensbereich qualifizieren. Wassertiere müssen Schuppen und Flossen, Landtiere Füße mit gespaltenen Klauen, Lufttiere Flügel und Füße besitzen. Tiere, die diesen Kategorien nicht entsprechen, sind folglich unrein.

2. Der soziale Grund: Reine Tiere müssen alle Attribute ihrer jeweiligen sozialen Klasse besitzen. Die ideale Klasse der Landtiere ist das Groß- und Kleinvieh, also Paarzeher und Wiederkäuer. Die übrigen reinen Landtiere müssen folglich ebenfalls beide Eigenschaften aufweisen, ansonsten sind sie als unrein zu betrachten.

3. Der kulturelle Grund: Manche Tiere wurden mit dämonischen Mächten oder mit der chaotischen Gegenwelt verbunden und waren folglich unrein.

In einem ersten Punkt werden die schöpfungstheologischen Bedingungen für das Mensch-Tier-Verhältnis besprochen. Vor allem die beiden Schöpfungsberichte im Buch Genesis, die ein hierarchisches Verhältnis grundlegen, sollen ausgewertet werden. Darüber hinaus



PD Dr. Erasmus Gaß, Privatdozent für Altes Testament an der Universität Tübingen

sollen weisheitliche Gegenpositionen vorgestellt werden. In einem zweiten Punkt werden biblische Ansätze für eine Tierethik kurz skizziert.

I. Schöpfungstheologische Grundlegung

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1 und die späteren Modifikationen

Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht werden die Tiere vor dem Menschen geschaffen (Gen 1,20–25). Nach seiner Erschaffung wird der Mensch beauftragt, über alle Lebewesen zu herrschen, die die einzelnen Lebensräume besiedeln: 1) über die Fische des Meeres, 2) über die Vögel des Himmels und 3) über das Vieh, die Wildtiere und die Kriechtiere der Erde.

Der Aufruf an den Menschen im ersten Schöpfungsbericht: „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) galt lange Zeit als Legitimation für eine rücksichtslose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen. Dieses beliebte Vorurteil ist insofern nicht gerechtfertigt, als gerade die negativen Folgen der Industrialisierung erst dann eingesetzt haben, als die Religion bereits abgenommen hat. Überspitzt formuliert ist eher der Säkularismus mit seiner Loslösung von religiösen Begründungszusammenhängen für eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur verantwortlich und nicht umgekehrt.

Die Kontroverse um die Bedeutung der im Herrschaftsauftrag verwendeten Verben hat bislang keinen Konsens erbracht. Für ein gewalttätiges Verhältnis zwischen Mensch und Tier in der vorsintflutlichen Welt sprechen folgende Beobachtungen:

1. Die beiden Verben „kbš“ (untertan machen) und „rđy“ (herrschen) weisen auf gewaltsame Herrschaft hin. Während „kbš“ die Einrichtung der Herrschaft bezeichnet, bezieht sich „rđy“ auf

die Ausübung dieser Herrschaft. Schrankenlose Gewalt wird jedoch durch den Segenskontext und die Rückbindung an die Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen.

2. Das Verb „rđy“ legitimiert in anderen Bibelstellen Gewalt gegen Fremde. Daraus folgt, dass in Gen 1,26.28 Gewalt gegen Tiere offenbar erlaubt ist, da diese zur fremden Gegenwelt des Menschen gehören.

Für ein friedliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier sprechen hingegen folgende Beobachtungen:

1. Mensch und Tier bekommen vegetarische Nahrung zugewiesen (Gen 1,29–30). Auf diese Weise sollte ein gewalttätiges Verhalten der Menschen und Tiere verhindert werden.

2. Außerdem soll der Mensch über alle Tiere „rđy“ ausüben (Gen 1,26), selbst über Tiere, die nicht seinen Lebensraum bedrohen und die er nicht beherrschen musste. Fraglich ist folglich, wie ein gewalttätiges Verhalten gegenüber Luft- und Wassertiere realisiert werden sollte.

3. Nach der Sintflut wird dem Menschen nicht mehr der Auftrag zu „rđy“ zugesprochen. Erst jetzt ist es zu einem Kriegszustand zwischen Mensch und Tier gekommen. Davor müsste man von einer friedlichen Herrschaft des Menschen ausgehen.

4. Da die Gewalttat der Gesamtheit des Fleisches (= Mensch und Tier) die Sintflut ausgelöst hat (Gen 6,11–13), scheint Gott zunächst von einem gewaltfreien Miteinander von Mensch und Tier ausgegangen zu sein.

Aus alledem folgt, dass in der vorsintflutlichen Schöpfung friedliche und gewalttätige Herrschaft gleichberechtigt möglich sind, wobei der negative Pol offenbar überwog, was schließlich zur Sintflut geführt hat.

Vermutlich geht es beim „rđy“-Handeln um eine universale Ordnungsfunktion des Menschen, damit Leben auf der Erde gelingen kann. Die Herrschaft des Menschen ist folglich von Gott gewollt, um das Fortbestehen der Schöpfung zu gewährleisten. Der Mensch sollte im Auftrag Gottes auf Erden für Recht und Ordnung sorgen. Die Hoheitsstellung des Menschen wird nämlich durch die Gottebenbildlichkeit begründet. Als „Statue Gottes“ ist der Mensch Repräsentant Gottes auf Erden, um Recht und Ordnung durchzusetzen. Dies kann auch mit Gewalt geschehen.

Eigentlich hätte der gute Plan Gottes mit seiner Schöpfung gelingen können. Der Mensch hat aber kläglich versagt, so dass Gott wiederum eingreifen musste. Durch die Gewalttat allen Fleisches wurde die Erde in ihrer schöpfungsmäßigen Bestimmung verdorben (Gen 6,11–13), so dass Gott eine Sintflut über die Erde brachte. Während Gott am Ende des Schöpfungsberichts noch sah, dass alles, was er geschaffen hat, sehr gut war (Gen 1,31), musste er nun sehen, dass die Erde aufgrund allen Fleisches verdorben war (Gen 6,12). Nach der priesterschriftlichen Theologie waren somit alle Bewohner der Erde an der Sintflut schuld. Während die Menschen ursprünglich die Erde „füllen“ sollten (Gen 1,28), ist die Erde nun von „Gewalttat“ gefüllt (Gen 6,11). Unter „Gewalttat“ versteht man nicht den einzelnen Akt, sondern die gewalttätige Grundstruktur der Gesellschaft: Mensch und Tier haben sich gegenseitig getötet. Nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang werden die Verantwortlichen für die chaotischen Zustände von der Erde vertilgt – mit der bekannten Ausnahme von Noah, seiner Familie und ausgewählten Tieren, die auf der Arche Platz fanden.

Nach der Sintflut erneuert Gott den Segen über den Menschen (Gen 9,1.7). Außerdem wird unkontrollierte Gewalt nach der Sintflut verboten. Deshalb werden folgende Regeln für die nachsintflutliche Lebenswelt aufgestellt:

1. Nach Gen 9,2 werden die Tiere der Erde der Verfügungsgewalt des Menschen untergeordnet. Der Mensch ist nun Gegner der Tiere. Die Tiere – mit Ausnahme der Nutztiere – haben vor dem Menschen „Furcht und Schrecken“, da sie „in die Hand des Menschen gelegt“ werden. Hier klingen Begriffe des „Heiligen Krieges“ an. Der Mensch herrscht somit nicht mehr über den Lebensraum, sondern er führt mit der Hilfe Gottes Krieg gegen die Tiere.

2. Die ursprünglich vegetarische Nahrungszuweisung wird in Gen 9,3–4 dergestalt modifiziert, dass die Menschen zu Nahrungszwecken Tiere töten dürfen, allerdings mit der Einschränkung des Blutgenusses, da Blut als Sitz des Lebens gilt. Die Tierötung gestattet freilich nicht eine rücksichtslose Ausbeutung der Ressourcen oder die Ausrottung der Tiere. Denn der im Anschluss folgende Noahbund wird mit Mensch und Tier geschlossen (Gen 9,9–10). Da die Tiere somit vom Noahbund umfassen sind, kann der Mensch seine Herrschaft nur als begrenzte „Schreckensherrschaft“ ausüben. Der Noahbund weist den Tieren einen gewissen Eigenwert zu, der über den Nutzwert hinausgeht und ein partnerschaftliches Verhältnis erfordert.

3. Das Verbot der Tötung des Menschen wird anthropologisch und theologisch begründet. Denn jeder Mensch wird als „Bruder“ bezeichnet, so dass die Ermordung eines Menschen immer Brudermord ist (Gen 9,5). Außerdem gebietet die Gottebenbildlichkeit des Menschen das Tötungsverbot (Gen 9,6). Jegliches gewaltsame Vergießen von menschlichem Blut zieht die Todesstrafe nach sich, da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist. Im Gegensatz zu Gen 1,26 wird hier die Gottebenbildlichkeit anders gefüllt. Sie begründet hier das Verbot, Menschen zu töten, und nicht das „rđy“-Handeln des Menschen gegenüber der Tierwelt. Den Tieren ist nach der Sintflut somit lediglich das Töten des Menschen untersagt. Mit dieser Regelung sind die Tiere klar dem Menschen untergeordnet. Indirekt ist den Raubtieren das Töten anderer Tiere mit dem Zweck der Nahrungsversorgung nicht prinzipiell untersagt.

Nach der Sintflut übernimmt somit wieder Gott die Kontrolle und benötigt nicht mehr den Menschen als Stellvertreter auf Erden. Auffälligerweise wird die Wurzel „rđy“ in Gen 9,1–7 nicht mehr verwendet. Der Auftrag zum „rđy“-Handeln des Menschen über die Tierwelt hat sich offenbar erledigt.

Der nichtpriesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 2–3

Auch im zweiten Schöpfungsbericht ist das Verhältnis zwischen Mensch und Tier hierarchisch strukturiert. Die Tiere werden ebenfalls als Geschöpfe Gottes gekennzeichnet, die allerdings erst nach dem Menschen geschaffen werden.

Zwischen Mensch und Tier gibt es zudem kaum einen Unterschied, wie die ähnliche Wortwahl zeigt. Beide werden aus „Erboden“ geformt. Dies weist zum einen auf die Vergänglichkeit beider Geschöpfe, zum anderen auf den handwerklichen Aspekt des göttlichen Schöpferhandelns hin. Durch das Einhauchen des „Lebensodem“ wird der Mensch schließlich zu einem „lebenden Wesen“ (Gen 2,7). Eine solche Angabe fehlt zwar bei der Erschaffung des Tieres,



Foto: akg-images

Nach dem Schöpfungsbericht im Buch Genesis wird der Mensch beauftragt, über alle Lebewesen zu herrschen. Diese Darstellung der Erschaffung

des Menschen findet sich auf einem kolorierten Kupferstich von Matthäus Merian dem Älteren, entstanden um 1625.

was aber nicht auf einen Unterschied hinweisen muss. Denn das Tier wird ebenso als „lebendes Wesen“ bezeichnet (Gen 2,19). Da zudem bei der Sintflut alles mit „Lebensodem“ umkommt (Gen 7,22), werden wohl auch die Tiere einen „Lebensodem“ gehabt haben. Nur nebenbei: Bei der Frau fehlt diese Angabe ebenfalls, ohne dass man hier einen wesensmäßigen Unterschied zwischen Mann und Frau annehmen muss (Gen 2,22).

Nachdem der Mensch in den Garten Eden gesetzt worden ist, um diesen zu bewirtschaften (Gen 2,15–17), werden die Tiere erschaffen, und zwar alle Tiere des Feldes, alle Vögel des Himmels sowie alles Vieh (Gen 2,20). Die Wassertiere bleiben ausgespart, vermutlich weil sie in einem Lebensbereich wohnen, den der Mensch nicht teilt. Der Grund für die Erschaffung der Tiere bleibt unklar. Meist wird angenommen, dass dies geschehen sei, um dem einsamen Menschen eine Hilfe zu geben, die ihm entspricht (Gen 2,18). Es gehe somit um ein ebenbürtiges Gegenüber. Die von Gott geschaffenen Tiere waren jedoch keine ebenbürtige Hilfe für den Menschen. War folglich der Schöpfungsakt misslungen? Sicherlich nicht. Vielleicht sollen die beiden Aussagen von Gen 2,18 auf zwei Schöpfungswerke bezogen werden: Das Alleinsein des Menschen wird bereits durch die Tiere behoben,

während erst die Frau dem Mann eine ebenbürtige Hilfe ist. Die Tiere können schon deshalb nicht dem Menschen ebenbürtig sein, da Gott dem Menschen die Vollmacht gibt, die Tiere zu benennen (Gen 2,19). Durch den Akt der Namensgebung wird nämlich ein hierarchisches Verhältnis geschaffen. Denn nur wer eine gewisse Verfügungsmacht besitzt, kann eine Namensnennung vollziehen. Insofern ist es offensichtlich, dass die Tiere keine ebenbürtige Hilfe für den Menschen gewesen sein konnten. Eine Entsprechung konnte der Mensch nur innerhalb der eigenen Gattung finden. Aber nichtsdestotrotz verweist die Namensgebung darauf, dass dem Menschen das Wesen des Tieres nicht völlig fremd gewesen ist, da er es mühelos erschließen konnte. Hier spiegelt sich folglich ein Bewusstsein der Mitgeschöpflichkeit. Außerdem wird auf diese Weise eine Beziehung zu den Tieren hergestellt.

Nach der Erschaffung der Frau stellt der Mann die familiäre Verbundenheit des Mannes zur Frau fest: Sie ist Gebein von seinem Gebein und Fleisch von seinem Fleisch (Gen 2,23). Diese Formel bezeichnet man als Verwandtschaftsformel. Mit dieser Formel wird gegenüber den Tieren weder ein substantieller Unterschied noch ein anderer Bauplan ausgedrückt. Hier werden vielmehr die Verwandtschaft und die besondere

Verbundenheit zwischen Mann und Frau konstatiert.

Auch die anderen Eigenschaften des Menschenpaares lassen nicht auf eine merkbare Differenz zur Tierwelt schließen. Der Umstand, dass der Mensch die einzelnen Tiere benennt, beweist zwar seine Sprachfähigkeit, aber die Schlange kann in der Paradieserzählung genauso sprechen (Gen 3,1). Hinsichtlich der Sprache wird in der Zeit vor dem Sündenfall kein Unterschied zwischen Mensch und Tier gemacht. Darüber hinaus eignet sich der Mensch die Erkenntnisfähigkeit erst durch das Essen der Früchte vom Baum der Erkenntnis an (Gen 3,7), sodass bei der Erschaffung des Menschen diese Fähigkeit noch nicht vorhanden war. Der Mensch war zunächst naiv. Hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit besteht vor dem Sündenfall noch kein intellektueller Unterschied zu den Tieren, zumal die Tiere ebenfalls als klug dargestellt werden, wobei die Schlange noch viel listiger gewesen ist als die übrigen Tiere (Gen 3,1).

Während man zunächst von einem friedlichen Verhältnis der Kreaturen im Garten Eden ausgehen kann, ändert sich die Situation, nachdem der Mensch vom Baum der Erkenntnis genascht hat. Nun herrscht Feindschaft zwischen dem Menschengeschlecht und der Schlange. Von beiden Seiten geht die gleiche Aggression aus, ausgedrückt durch das ge-

walttätige Verb „zermalmen“ (Gen 3,15). Die feindschaftliche Beziehung zwischen Mensch und Schlange ist somit durch Waffengleichheit gekennzeichnet. Außerdem hat der Mensch hinsichtlich seiner Freiheit versagt, da er sich in seiner Ausrede als fremdbestimmt darstellt (Gen 3,12–13). Er weigert sich nachdrücklich die Verantwortung für sein Tun zu übernehmen.

Für das Mensch-Tier-Verhältnis entwirft die nichtpriesterschriftliche Erzählung folgende Konzeption: Der Mensch ist ontologisch vom Tier nicht unterschieden, da beide aus Staub geschaffen und mit Leben erfüllt sind. Das Tier wurde zudem zur Gemeinschaft mit dem Menschen geschaffen, um dessen Alleinsein zu beheben. Durch die Namensgebung wird eine Beziehung zwischen Mensch und Tier hergestellt, aber auch ein hierarchisches Gefälle etabliert. Erst durch den Sündenfall kam es zu bestimmten Modifikationen, wie die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und die Feindschaft – zumindest – zur Schlange.

Die schöpfungstheologische Gleichheit von Mensch und Tier in Koh 3 und Ps 104

An wenigen Stellen wird im Koheletbuch über die Stellung des Menschen gegenüber den Tieren nachgedacht. In

Koh 3,18 wird die Aussonderung des Menschen durch Gott und die Gleichheit zum Tier in Kontrast gesetzt. Die Erklärung für diesen schroffen Gegensatz steht im folgenden Vers. Es ist die Sterblichkeit, die Mensch und Tier verbindet (Koh 3,19). Darüber hinaus wird darauf hingewiesen, dass Mensch und Tier aus Staub geschaffen sind und dort hin wieder zurückkehren (Koh 3,20), ein deutlicher Anklang an die nicht-priesterschriftliche Schöpfungserzählung. Mensch und Tier haben denselben Lebensgeist, über dessen Verbleib nach dem Tode nichts gesagt werden kann

Die biblische Gesetzstradition zeigt, dass eine Überordnung des Menschen über die Tierwelt nicht zu einer rücksichtslosen Ausbeutung führen darf.

(Koh 3,21). Insofern ist es müßig, darüber zu spekulieren, ob das Schicksal des Menschen sich nach dem Tod vom Tier in irgendeiner Weise unterscheidet. Die Sonderstellung des Menschen gegenüber dem Tier besteht lediglich im Wissen um sein Schicksal. Er weiß – im Gegensatz zu den Tieren –, dass ihn das Schicksal des Todes treffen wird. Dies motiviert ihn zu einer aktiven Gestaltung der Gegenwart – ein Leben in Freude (Koh 3,22).

Die Gleichwertigkeit der Tierwelt und die Schönheit der Schöpfung besingt der große Schöpfungshymnus Ps 104. Der Mensch wird zunächst nicht in den Blick genommen. Die Natur scheint in erster Linie für die Tierwelt geschaffen zu sein (Ps 104,2–13), erst spät – und dem Tier nachgeordnet – taucht der Mensch auf (Ps 104,14). Die Schöpfungswerke werden als Gabe für Mensch und Tier betrachtet. Hier fehlt jede anthropozentrische Einengung. Gott hat eine Ordnung geschaffen, die nicht die Tierwelt ausschließlich dem Nutzen des Menschen unterstellt. Die Fürsorge Gottes gilt ausnahmslos allen Lebewesen (Ps 104,27–28). Selbst die wilden und schädlichen Tiere sind Teil der guten Schöpfung Gottes. Am Schluss wird darum gebeten, dass der böse Mensch – nicht das Tier! – aus dieser Schöpfung verschwinden soll (Ps 104,35).

II. Alttestamentliche Entwürfe einer Tierethik

Da Tiere als Arbeitskräfte und als Nahrungslieferanten von den Menschen benötigt wurden, musste man dafür Sorge tragen, dass man sie nicht über Gebühr ausgenutzt hat. Denn sonst konnte man deren Gesundheit nachhaltig schädigen, was für den Menschen katastrophal gewesen wäre. Ein fürsorglicher Umgang mit den Tieren ist biblisch gefordert. Allerdings gab es zwei grausame Ausnahmen.

Zum einen durfte man Tiere zum Verzehr schlachten. Dies geschah jedoch nur zu besonderen Zeiten, da man die Tiere als Nahrungslieferanten oder Arbeitskraft benötigt hat. Ansätze zu einer ausschließlich vegetarischen Ernährung hat es wohl nur in der paradiesischen Urzeit gegeben.

Zum anderen benötigte man Tiere für das Opferwesen. Die Tötung des Tieres war beim Opfer nötig, da das Tier mit seinem Leben stellvertretend für den Menschen eingetreten ist. Nur aufgrund der Tatsache, dass das Tier wie der Mensch ein lebendiges Wesen ist, ist eine solche Stellvertretung durch das Tier möglich. Die Tötung der Tiere wurde nie in Frage gestellt. Man äußerte

kein Unbehagen gegenüber der Würde des Tieres.

Die biblische Gesetzstradition zeigt, dass eine Überordnung des Menschen über die Tierwelt nicht zu einer rücksichtslosen Ausbeutung führen darf. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

In beiden Formen des Dekalogs werden die Nutztiere in das Sabbatgebot einbezogen. Wie die israelitische Familie inklusive der Sklaven und die im Ort ansässigen Fremden soll somit auch das Vieh am Sabbat keine Arbeit verrichten. Das Sabbatgebot wird zum einen schöpfungstheologisch mit der Ruhe Gottes am siebten Tag begründet (Ex 20,11), zum anderen mit Verweis auf die Sklavenschaft Israels in Ägypten (Dtn 5,15). Damit ist die Sabbatruhe keine soziale Maßnahme, sondern eine unmittelbar mit dem Schöpfungs- und Befreiungshandeln Jahwes verbundene Forderung. Eine Ausbeutung des Tieres widerspricht dezidiert dem Willen Jahwes.

Das Sabbatjahr wird als Wohltat nicht nur für die Armen, sondern auch für die Wildtiere gesehen, da diese die Ernte vom Feld zugesprochen bekommen (Ex 23,11). Die wilden Tiere – selbst diejenigen, die dem Bauer bisweilen Schaden – bekommen folglich dieselben Schutzmaßnahmen zugesprochen wie die Armen. Die lästigen Tiere haben ebenso ein Recht auf Lebensunterhalt.

Außerdem galt: Gegenüber den Tieren durfte man grundlegende ethische Regeln nicht verletzen. Die Mutter-Kind-Beziehung sollte unbedingt respektiert werden. Hierfür einige Beispiele: Beim Erstgeburtsoffer musste man acht Tage warten, bevor man das Junge opfern durfte (Ex 22,29). Darüber hinaus war es untersagt, an einem Tag Mutter und Junges zu schlachten (Lev 22,28). Außerdem durfte man nicht gleichzeitig Mutter und Eier aus einem Vogelnest nehmen. Die Vogelmutter soll auf jeden Fall am Leben bleiben, während die Eier bei Abwesenheit der Mutter herausgenommen werden durften (Dtn 22,6–7). Im Hintergrund dieser Gesetze steht möglicherweise ein Bewusstsein der Mitgeschöpflichkeit und der ursprünglichen Verbundenheit des Menschen zum Tier. Vielleicht zeigt sich hier auch der tiefe Respekt vor der Würde der Eltern, wie dies das Elterngebot des Dekalogs unterstreicht (Dtn 5,16). Diese Würde hat man folglich den Tieren ebenfalls beigemessen.

Da der Mensch für die Nutztiere zu sorgen hatte, wird ihm aufgetragen, dass er dem Rind beim Dreschen keinen Maulkorb anlegt (Dtn 25,4). Das arbeitende Tier hat ein Anrecht auf eine angemessene Beteiligung am gedroschenen Getreide und darf nicht über Gebühr ausgebeutet werden.

Falls ein Tier von seinem Besitzer wegläuft, soll man es zurückführen, selbst wenn der Besitzer der eigene Feind ist (Ex 23,4). Wenn der Esel des Feindes unter seiner Last zusammengebrochen ist, muss man ihm ebenfalls helfen (Ex 23,5). Der Feind ist ebenso auf sein Arbeitstier angewiesen und darf wirtschaftlich nicht ruiniert werden.

Diese wenigen Anmerkungen zeigen, dass die Tierwelt im alten Israel einen rechtlichen Status zugesprochen bekommen hat. Vor allem die Nutztiere, die für die einzelnen Familien lebensnotwendig gewesen sind, mussten gesetzlich wie die sozial Schwachen geschützt werden. Die Fürsorge für die Tierwelt macht Ernst mit den schöpfungstheologischen Vorgaben. Daran sollte man sich auch heute immer wieder erinnern. □

Menschsein im Spiegel des Neuen Testaments

Gerd Häfner

Dass jemand, der sich mit Texten aus dem ersten und frühen zweiten Jahrhundert n. Chr. befasst, zum Thema dieser Tagung nichts *unmittelbar* beitragen kann, liegt auf der Hand. Die heutigen Möglichkeiten auf dem Gebiet der Transplantationsmedizin werfen ethische Fragen auf, die völlig außerhalb des Horizonts der Lebenswirklichkeit in der Antike liegen. Als Neutestamentler konzentriere ich mich daher auf einige grundsätzliche anthropologische Beobachtungen, die sich auf den Aspekt der leiblichen Existenz des Menschen und sein Verhältnis zur Tierwelt richten. Dies ist nicht nur angesichts der Fragestellung der Tagung angemessen; mit dem Leib ist auch eine Grundkategorie biblischer Anthropologie benannt.

I. Der Mensch in seiner leiblichen Existenz

Leiblichkeit als anthropologische Grundkategorie

Die Frage, was der Mensch sei, wird mit dem Hinweis auf seine Leiblichkeit selbstverständlich nicht umfassend beantwortet; es handelt sich dabei aber sicher um die wichtigste anthropologische Grundkategorie. Dies gilt für das Neue nicht anders als für das Alte Testament. So gibt es keine Gegenüberstellung von Leib und Seele oder Leib, Seele und Geist/Verstand, keine anthropologische Dicho- oder Trichotomie. Der Mensch ist eine Einheit, in der die verschiedenen Momente, die das Menschsein ausmachen, miteinander verbunden sind.

Begrifflich wird die Leiblichkeit des Menschen (wie auch der übrigen Geschöpfe) im Neuen Testament auf zweifache Weise erfasst. Zum einen mit *soma*, gewöhnlich übersetzt mit „Leib“, und *sarx*, das meist mit „Fleisch“ wiedergegeben wird. Beide Begriffe überschneiden sich, auch wenn sie ein je eigenes Profil bewahren. Ohne auf die semantischen Nuancen einzugehen, halte ich allein den anthropologischen Kerngedanken fest: Zum Menschsein gehört nach dem Zeugnis des Neuen Testaments wesentlich die Leiblichkeit, der Leib ist nicht allein äußere Hülle eines inneren Personkerns. Nur ein Schlaglicht: Dass der Mensch Leib *ist* (und nicht nur einen Leib *hat*), zeigt sich bei Paulus darin, dass auch die Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus deren leibliche Existenz betrifft: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?“ (1 Kor 6,15)

Entfaltungen der Grundkategorie

a) Ein erster mit der eben genannten anthropologischen Grundkategorie verbundener Akzent lässt sich unter dem Stichwort *Sorge um den Leib* fassen. Er weist zwei unterschiedliche Sinnrichtungen auf. Neben einer positiv verstandenen Sorge wird auch vor deren Übersteigerung gewarnt.

Der positive Aspekt begegnet vor allem in den Traditionen vom heilenden Wirken Jesu und der Apostel. Die Jesustradition gibt Hinweise, wie diese Sorge um leibliche Gesundheit verstanden wurde. Jesus wird deutlich nicht als Arzt geschildert, sondern als charismatischer Wunderheiler, der sein heilendes Wirken in den Kontext seiner Botschaft



Prof. Dr. Gerd Häfner, Professor für Biblische Einleitung an der LMU München

stellt. Dass er Dämonen austreibt, weist hin auf die Ankunft der Gottesherrschaft (Lk 11,20par). In seinen Krankenheilungen erfüllen sich die Heilsverheißungen aus dem Buch Jesaja (Lk 7,22par, mit Anspielung auf Jes 35,5f; 26,19; 29,18; 61,1). Da die Erwartung des Reiches Gottes in der jüdischen Tradition sich nicht auf ein rein jenseitiges Reich bezieht, bedeutet sein Kommen auch, dass jede Beeinträchtigung des irdischen Lebens ausgeschlossen ist. Jesus verkündet dieses endzeitliche Gottesreich als bereits angebrochen (wenn auch noch nicht vollendet) und deutet deshalb die Heilungen als Zeichen des Anbruchs der Herrschaft Gottes.

Um die Grundbedürfnisse leiblicher Existenz geht es in einer weisheitlichen Spruchreihe aus der Bergpredigt (Mt 6,25–34par): um Nahrung und Kleidung. Die Mahnung zielt darauf, sich um beides nicht zu sorgen. Der Grundgedanke: Solche Sorge ist falsch, weil der (himmlische) Vater um das Bedürfnis von Nahrung und Kleidung weiß und für seine Geschöpfe sorgt; stattdessen soll die Suche des Gottesreiches für die Hörer der Spruchreihe im Mittelpunkt stehen. Was ist genau mit „sorgen“ gemeint? Diskutiert werden zwei Aspekte: zum einen die ängstliche Sorge, die meint, das Leben selbst sichern zu können; zum andern das Sichabmühen, die aktive Besorgung der lebensnotwendigen Güter. Man muss die beiden Aspekte nicht gegeneinander ausspielen, für beide gibt es Anhaltspunkte in der Spruchreihe. Wichtig für unsere Frage ist: Die Zurückweisung dieser Sorge bedeutet keine Relativierung von Leib und Leben. Es wird nicht gesagt, der Lebenserhalt sei zweitrangig, weil es nur darauf ankomme, ins Reich Gottes zu gelangen. Die weisheitliche Mahnung zielt vielmehr darauf, die aktive Bemühung an der richtigen Stelle einzusetzen (Suche nach dem Reich Gottes: 6,33) und darauf zu vertrauen, dass Gott für das zum Leben Notwendige sorgt.

Im Rahmen der alttestamentlich-jüdischen Tradition ist ein wesentlicher

Aspekt der Sorge um den Leib die Sorge um kultische Reinheit, also die Erhaltung jenes körperlichen Zustandes, in dem man zur Begegnung mit Gott im Kult fähig ist. In der ersten christlichen Generation war die Frage nach der Bedeutung kultischer Reinheit heftig umstritten. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen im Wesentlichen die heidenchristliche Sicht, für die dieses Konzept keine Rolle mehr spielt, besonders deutlich fassbar in Mk 7. Während die Vorstellung kultischer Reinheit davon ausgeht, dass die wörtlich und dinglich verstandene Berührung mit der Sphäre des Unreinen den Menschen als ganzen betrifft, wird in Mk 7,18f unterschieden zwischen Verdauungsorganen und Herz. Was keine Verbindung zum Herz hat, betrifft den Menschen nicht wirklich, macht ihn nicht unrein. Speisen wandern in den Bauch und werden wieder ausgeschieden, haben also keinen nennenswerten Einfluss auf den Menschen. Hier zeichnet sich, zwar nicht begrifflich, aber in der Sache, die Unterscheidung von „Körper“ und „Leib“ ab. Der physiologische Vorgang der Nahrungsaufnahme und -verdauung spielt sich zwar im Innern des Menschen ab, wird dem Menschen aber nicht innerlich. Im Rahmen der markinischen Szene werden daraus keine anthropologischen Konsequenzen gezogen. Die Argumentation bietet aber anthropologische Implikationen: Es gibt Dimensionen der Leiblichkeit, die den Personkern des Menschen und sein Gottesverhältnis nicht berühren.

b) Der zweite Akzent führt uns zu den Paulusbriefen. Paulus bestimmt die Situation der Glaubenden in der Spannung zwischen schon geschehener Erlösung und deren noch ausstehender Vollendung. Die Rettung ist bereits geschehen und hat die Situation des Menschen grundsätzlich verändert; andererseits geschieht sie im Modus der Hoffnung, und dies bedingt ihre Vorläufigkeit. Christliche Existenz ist angesiedelt in der Spannung zwischen dem „schon“ und „noch nicht“ der Erlösung.

Die Leiblichkeit des Menschen ist der Ort, an dem diese Spannung zum Austrag kommt. Einerseits gehören die Glaubenden gerade in ihrer leiblichen

Was keine Verbindung zum Herz hat, betrifft den Menschen nicht wirklich, macht ihn nicht unrein.

Existenz zu Christus; andererseits ist der Leib Teil dieser bestehenden Welt, und das heißt vor allem: Er ist der *Hinfälligkeit und Vergänglichkeit unterworfen*. In der konkreten Erfahrung der Glaubenden dominiert dieser Pol der genannten Spannung. Und so kann Paulus auch vom „sterblichen Leib“ sprechen, und dies auch im Blick auf die Glaubenden, die sich nach wie vor in ihm vorfinden (Röm 6,12). Der Leib ist auch die anthropologische Dimension, an der die Macht der Sünde ansetzen kann (Röm 6,12; Phil 3,21: „Leib der Niedrigkeit“). In 1Kor 15,44 bildet Paulus die Opposition von „irdischem Leib“ (*soma psychikon*) und „geistlichem Leib“ (*soma pneumatikon*) und versteht die erste Größe mit negativen Attributen: Vergänglichkeit, Unehre, Schwäche. Die mit der leiblichen Existenz verbundenen Begrenzungen hebt Paulus aber nicht um ihrer selbst willen hervor, sondern weil er vor diesem Hintergrund die Andersartigkeit der Erlösung profilieren kann.

c) Nach Paulus steht dem „Leib der Niedrigkeit“ nämlich eine Verwandlung



Foto: akg-images

Der Apostel Paulus – hier auf einem Gemälde des spanischen Meisters El Greco dargestellt – sieht die Leiblichkeit des Menschen als den Ort, an dem

die Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“ der Erlösung zum Austrag kommt.

bevor, er soll dem „Leib der Herrlichkeit“ Christi gleichgestaltet werden (Phil 3,21). Gott wird die sterblichen Leiber der Glaubenden lebendig machen (Röm 8,11). Dabei denkt Paulus nicht an eine Wiederherstellung der irdischen Physis, wie die Ausführungen in 1Kor 15 zeigen. Gegen die Bestreitung der Totenauferstehung entfaltet er eine dezidiert *eschatologische* Sicht der Erlösung, in der er auch auf deren leibliche Dimension eingeht.

Dazu greift Paulus zunächst zu einer Analogie aus der Erfahrungswelt: Saatkorn und Pflanze unterscheiden sich in ihrem Aussehen in ganz erheblichem

Ausmaß. Das „nackte Korn“ wird gesät, nicht die Gestalt, die schließlich aus dem Korn entsteht. Diese Gestalt gibt Gott nach seinem Willen, jedem Korn sein eigenes *soma* (15,37f). Die an den Gegebenheiten der Schöpfung profilierte Unterschiedlichkeit wird schließlich auf die erörterte Frage angewendet: „so auch die Auferstehung der Toten“ (15,42). Durch die Auferstehung entsteht etwas im Vergleich zum Vorherigen ganz Anderes, etwas mit entgegengesetzter Qualität. So stehen einander gegenüber: Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit; Unehre und Herrlichkeit; Schwäche und Kraft; irdischer Leib und geistlicher Leib.

Die Metaphorik der Aussaat ermöglicht es, auch den Gedanken der Kontinuität einzubringen. In der Auferweckung entsteht nicht neue (im Sinne einer anderen) Schöpfung, sondern *Neuschöpfung von Geschaffenem*. Dies kann am Bild des „nackten Kornes“ anknüpfen, das durch Gottes Handeln eine neue Gestalt (*soma*) erhält (s.a. 15,36 mit Bezug auf 15,22). Auferweckung ist nicht Wiederherstellung des Früheren, sondern eschatologische Neuschöpfung durch Gott.

Was ein „geistlicher Leib“ ist, führt Paulus verständlicherweise nicht näher aus. Es geht ihm allein darum, den Un-

terschied zu den Gegebenheiten irdischer Leiblichkeit herauszustellen: Der auferweckte Leib ist unvergänglich, ihm kommt Herrlichkeit und Kraft zu. Mit diesen Bestimmungen wird der „geistliche Leib“ der Sphäre Gottes zugeordnet, aber nicht in seiner Beschaffenheit erfasst. Es geht Paulus nicht darum, positiv eine andere *Stofflichkeit* des auferweckten Leibes zu behaupten (s.a. 1Kor 15,50). Die Frage, was man sich unter einem nicht-stofflichen Leib vorzustellen habe, müssen wir uns verkneifen. Über die Auskunft, dieser sei eben anders und von aller Negativität befreit, ist bei der Auslegung von 1Kor 15 nicht hinauszukommen.

II. Das Verhältnis zur Tierwelt

Anthropozentrische Perspektive

a) In einem ersten Schritt ist die anthropozentrische Perspektive festzuhalten, die sich wie im Alten auch im Neuen Testament findet. Sie tritt am deutlichsten in jenen Aussagen der Jesustradition hervor, die ausdrücklich oder implizit eine Wertung vornehmen und den Menschen dem Tier überordnen (Mt 6,26; 10,31). Die Höherwertigkeit des Menschen wird auch verhandelt im Zusammenhang der Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbat zu heilen. Wenn man sich selbstverständlich Tieren gegenüber am Sabbat fürsorglich verhält, ist auch Heilung eines Menschen am Sabbat nicht verboten. Dabei kann die Höherwertigkeit des Menschen ausdrücklich erwähnt werden (Mt 12,12); dieser Gedanke kann aber auch unausgesprochen als Argument vorausgesetzt sein (Lk 13,15).

b) Von besonderem Interesse für unser Thema sind die Ausführungen in 1Kor 9, mit denen Paulus das Unterhaltsrecht der Evangeliumsboten begründet. Er führt dazu als Schriftbeweis die Tierschutzbestimmung von Dtn 25,4 an: „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden.“ Weil das kein unmittelbar einsichtiger Beleg für die angezielte Aussage ist, muss Paulus eine Begründung für die Einschlägigkeit des Schriftwortes nachliefern. Er tut dies, indem er den Wortsinn bestreitet, und zwar mit dem Argument, dass eine besondere Fürsorge Gottes für den Ochsen ausgeschlossen sei. Gott liegt nichts an den Ochsen, „um unseretwillen“ wurde jener Satz aufgeschrieben. Dieses „wir“ zielt auf die Gegenwart von Apostel und Gemeinde und ist Ausdruck des Schriftverständnisses des Paulus: Eigentliche Adressaten der Schrift sind die jetzt in der Endzeit lebenden Glaubenden (s.a. 1Kor 10,11).

Der Sinn der Tierschutzbestimmung ist bei Paulus nicht bewahrt, da die eigentliche Adressierung des Schriftwortes ja aus der Unmöglichkeit abgeleitet wird, dass Gottes Fürsorge Ochsen gelten könnte. Sicher ist es nicht primäre Intention des Paulus, eine Tierschutzbestimmung für aufgehoben zu erklären; er will ein Schriftargument für die Frage des Unterhaltsrechts der Verkünder gewinnen. Die Art und Weise, wie Paulus das tut, zeigt aber, dass er im Verhältnis zur Tierwelt von der besprochenen anthropozentrischen Perspektive bestimmt ist.

c) Ein zur anthropozentrischen Perspektive gegenläufiger Akzent besteht zunächst einmal darin, dass auch neutestamentliche Texte die Sorge des Menschen für das Tier bezeugen, wie sich im Zusammenhang der Sabbatheilungen bereits gezeigt hat. Dies geschieht nicht in dem Sinn, dass zu solcher Sorge *aufgefordert* würde; die neutestamentliche Paränese hat keine tierethische Dimension. Vielmehr wird vom Bestehen dieser Sorge *ausgegangen*, um es als Argu-

ment für einen anderen Sachverhalt zu nutzen.

Einen Schritt weiter führt die Beobachtung, dass auch im Neuen Testament Mensch und Tier in eine Solidarität der Geschöpfe eingebunden sind. Auffälligerweise begegnet dieser Gedanke gerade in den Texten, in denen vom höheren Wert des Menschen gesprochen wird. Gottes Fürsorge gilt allen Geschöpfen, selbst die auf dem Markt so billigen Spatzen sind vor Gott nicht vergessen (Lk 12,6). Der höhere Wert des Menschen hebt also die Gemeinsamkeit von Mensch und Tier als von Gott geschaffene und von ihm getragene Wesen nicht auf.

Das Gegengewicht zur rein anthropozentrischen Perspektive zeigt sich auch, wenn wir Vorstellungen von der endzeitlichen Vollendung in den Blick nehmen. Zwar gibt es nicht viele Anhaltspunkte für unsere Fragestellung, aber sie fehlen immerhin nicht ganz.

Universale Erlösungsperspektive

a) Nur kurz erwähnt sei die markinische Version der Versuchungsgeschichte, in der sich das Motiv findet, dass Jesus „mit den (wilden) Tieren war“ (Mk 1,13). Im Rahmen der Vorstellung, dass sich Urzeit und Endzeit entsprechen, ist Jesus hier als der „neue Adam“ dargestellt, der den paradiesischen Tierfrieden wieder heraufführt. Wenigstens implizit begegnet eine Vision vom friedlichen Miteinander von Mensch und Tier.

b) Nicht als anschauliche Szene, sondern in abstrakter theologischer Sprache eröffnet Paulus in Röm 8 eine Erlösungsperspektive, die auch die Tierwelt einschließt. In die gegenwärtige Leidenerfahrung und die Hoffnung auf Rettung wird die „ganze Schöpfung“ (8,22) einbezogen. Wahrscheinlich meint Paulus damit die *außermenschliche* Schöpfung, und nicht, wie bisweilen angenommen, die (außerchristliche) Menschheit oder die Gesamtheit des Geschaffenen. Auf dieses Verständnis weist vor allem die Aussage, die Schöpfung sei der Nichtigkeit „nicht freiwillig“ unterworfen worden (8,20), dies sei also aufgrund eines Verhängnisses geschehen, und nicht aufgrund von Schuld, wie es für den Menschen gilt (Röm 5,12).

Im Hintergrund steht wohl die jüdische Tradition von der verderblichen Auswirkung des Sündenfalls auf die ganze Schöpfung. Die Schöpfung hat aber nach Röm 8 nicht nur teil an der negativen Folge dieser Schicksalsgemeinschaft mit dem Menschen, sondern ist in die Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung eingeschlossen.

III. Fazit

a) Was folgt aus diesem Befund für unser übergeordnetes Thema? Kurz gesagt: nichts Eindeutiges. Blicken wir zurück auf die Ausführungen zur Leiblichkeit des Menschen, so ließe sich etwa aus der paulinischen Eschatologie ableiten, dass erst die endzeitliche Zukunft die Befreiung von körperlicher Hinfälligkeit bringt und deshalb dem Versuch, diese Hinfälligkeit zu überwinden, von vornherein Grenzen gesetzt sind. Man könnte aber aus der so grundlegenden Kategorie der Leiblichkeit für das Menschsein und aus der Tatsache, dass nach biblischem Zeugnis ein unversehrter Leib doch offensichtlich Gottes Willen entspricht, den Impuls gewinnen, alles, was möglich ist, für dieses Ziel einzusetzen (ohne zur Bestimmung des ethisch „Möglichen“ aus der Bibel selbst Orientierung zu bekommen). Ähnlich ließe sich aus dem heilenden Wirken Jesu folgern: Wenn es Zeichen



Auch junge Menschen, wie diese beiden Studentinnen, interessierten sich für das Thema.

der Ankunft des endzeitlichen Gottesreiches ist und dieser Aspekt der Gottesbotschaft Jesu nicht preisgegeben werden soll, dann kann auch heutige Bemühung um das Heilwerden des Leibes in diesen Horizont gestellt werden. Andererseits kann der Ton auch darauf gelegt werden, dass die Durchsetzung des Gottesreiches Gottes Sache ist und hochtechnisierte medizinische Heilungsbemühung doch etwas ganz Anderes als das charismatische Wunderwirken Jesu. Die Relativierung kultischer Reinheit bietet einen Ansatzpunkt für die Isolierung körperlicher Gegebenheiten vom Personkern. Kann man diesen Gedanken weiterführen und auf die Frage von Tierorganen im Menschenkörper anwenden?

Vielleicht können wir an dieser Stelle nur festhalten: Von der neutestamentlichen Anthropologie her lässt sich die leibliche Dimension menschlichen Lebens nicht für unwesentlich erklären. Man kann also nicht mit Berufung auf das Neue Testament die Bemühung um Erhalt und Unversehrtheit leiblich-irdischer Existenz in ihrer Bedeutung relativieren, weil das Wesen des Menschen in einem inneren, „unleiblichen“ Kern und seine Bestimmung in einer transzendenten Zukunft liege. Anders gesagt: Das ethische Problemfeld, das hier in theologischer Perspektive beackert werden soll, liegt vom neutestamentlichen Befund zur Anthropologie her offen – ohne einen Zaun, der den Zugang von vornherein versperren würde. Das ist als Ergebnis unseres Durchgangs nicht viel, aber vielleicht doch mehr als nichts.

b) Im Blick auf das Verhältnis zur Tierwelt ergab sich eine deutlich anthropozentrische Perspektive, die die ausdrückliche Abwertung von Tieren einschloss. Ansätze zu tierethischen Überlegungen sind im Neuen Testament nicht zu finden. Dennoch fehlt das Element geschöpflicher Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier nicht. Auch wenn Gottes Sorge in viel stärkerem Maß den Menschen gilt, sind die Tiere davon nicht ausgenommen. Und dies kann selbst die endzeitliche Vollendung betreffen.

Vor allem die Überschneidung der Zeiten dürfte nicht ohne Auswirkung auf die ethische Frage nach dem Verhältnis zur Tierwelt bleiben. Die universale Erlösungsperspektive ist keine rein künftige Kategorie; auch die Gegenwart ist von dem berührt, was für die Vollendung der Welt erhofft wird. Dann ist das Mensch-Tier-Verhältnis nicht allein durch die Solidarität des Geschaffenen

bestimmt, sondern in eine „Erlösungsgemeinschaft“ eingeordnet. Dann legen sich Konsequenzen in der Umwelt- und Tierethik nahe. Auch wenn Paulus selbst dies nicht formuliert oder auch nur andeutet und auch wenn wir uns die mythologische Begründung nicht mehr zu eigen machen können (Auswirkung des Falles Adams auf die ganze Schöpfung), gibt der verhandelte theologische Gedanke doch eine Richtung vor.

Macht man ihn stark, so wird die beschriebene anthropozentrische Perspektive zwar nicht aufgehoben, aber sie relativiert sich. Wenn der Mensch eine Solidargemeinschaft mit der Schöpfung bildet, und dies auch im Blick auf die Erwartung der Erlösung, dann kann der Umgang des Menschen mit den Tieren nicht willkürlich sein. Dass „ihr mehr wert seid als die Spatzen“ ist kein Freibrief, der alles erlaubt. Man müsste selbst die Aussage des Paulus relativieren, dass Gott nichts an den Ochsen liege. Aber *wo* angesichts der heutigen Möglichkeiten der Transplantationsmedizin die Grenze verläuft zwischen einer akzeptablen Anthropozentrik und der Aufkündigung der Solidargemeinschaft der Geschöpfe – das lässt sich vom Neuen Testament her nicht sagen. □

Aus der Akademie

Seit 1. Februar 2014 ist Karl Hahn (47) Geschäftsführer der Katholischen Akademie Bayern. Der gebürtige Pfaffenhofer studierte zunächst Sozialpädagogik an der Katholischen Stiftungshochschule in München und arbeitete als kirchlicher Jugendpfleger im Landkreis Dachau. Später studierte er Betriebswirtschaft und arbeitete anschließend erst als Bereichsleiter, von 2006 bis 2014 dann als Geschäftsführer im Erzbischöflichen Jugendamt München. Karl Hahn ist als Geschäftsführer der Katholischen Akademie Nachfolger von Christian Schiller.

Seit 1. Dezember 2013 unterstützt Simon Berninger die Katholische Akademie Bayern bei der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit. Der 24-jährige Student aus Unterfranken wechselte nach seinem Bachelor-Studium (Germanistik und Theologie) von Berlin an die LMU München, um ein Magisterstudium in Theologie anzuschließen. Seine Hauptaufgabe besteht in der Korrektur der Texte in unserer Zeitschrift „zur Debatte“.

Der andere in uns. Die Identität des Menschen als Repräsentant Gottes in der Zeit

Erwin Dirscherl

Papst Johannes Paul II. hat sich bei einer Fachtagung in Rom im Jahr 2000 zu der hier zur Debatte stehenden Frage der Xenotransplantation folgendermaßen geäußert: „It is not my intention to explore in detail the problems connected with this form of intervention. I would merely recall that already in 1956 Pope Pius XII. raised the question of their legitimacy. He did so when commenting on the scientific possibility, then being presaged, of transplanting animal corneas to humans. His response is still enlightening for us today: In principle, he stated, for a xenotransplant to be licit, *the transplanted organ must not impair the integrity of the psychological or genetic identity of the person receiving it*; and there must also be a proven biological possibility that the transplant will be successful and will not expose the recipient to inordinate risk (cf. Address to the Italian Association of Cornea Donors and to Clinical Oculists and Legal Medical Practitioners, 14 May 1956). In concluding, I express the hope that, thanks to the work of so many generous and highly-trained people, scientific and technological research in the field of transplants will continue to progress, and extend to experimentation with new therapies which can replace organ transplants, as some recent developments in prosthetics seem to promise. In any event, methods that fail to respect the *dignity and value of the person* must always be avoided.“

Die von mir markierten Stellen beziehen sich auf die zentralen Argumente: Die Integrität der psychologischen und genetischen Identität der Person sind ebenso zu schützen wie deren Würde und Wert. Damit sind zentrale Grundbegriffe der Anthropologie berührt, die sich nicht einfach von selbst verstehen.

Die Identität, Integrität und Würde des Menschen sind verletzlich und gefährdet. Dort, wo Menschen Unrecht geschieht, wo sie in ihrer Freiheit geknechtet sind, zu unschuldigen Opfern von Gewalt und Krieg oder missbraucht werden, zeigt sich die Fragilität ihrer Existenz, an der die Fragilität der Werte und Güter hängt. Diese bieten nicht einfach eine sichere und eindeutige Orientierung für unser Handeln, denn sie sind fragile Worte, die uns nicht nur eine Antwort ermöglichen und um deren Bedeutung daher immer wieder neu gerungen werden muss. Wäre es anders, würden wir heute nicht über die Frage der Xenotransplantation in diesem interdisziplinären Kontext nachdenken. Dann würde sich auch die Frage nach einer möglichen Verletzung der Integrität und Würde des Menschen nicht stellen.

Diesen Fragen stellen wir uns, weil wir als Menschen fragende Wesen sind. Das weiß schon die Hl. Schrift, die voller Fragen ist und nicht nur Antworten enthält. Wenn wir fragen, suchen wir nach Antworten, die wir ohne die Fragen nicht finden könnten. Und die große Frage, die uns ein Leben lang umtreibt, ist die Frage nach uns selbst, wie es in Ps 8 schon heißt: Was ist der Mensch? Wer sind wir? Was macht unsere Identität aus?



Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg

I. Menschenwürde als Sakralität der Person: Das Verständnis des Begriffs im Dialog mit Hans Joas

Hans Joas wendet sich dem Gedanken der „Sakralität der Person“ in seinem gleichnamigen Werk explizit vor allem im Kontext eines Kapitels über „Strafe und Respekt“ zu. Die Abkehr von der Folter sowie Änderungen bzw. Reformen des Strafrechts stellt er als „Ausdruck einer tiefgreifenden kulturellen Verschiebung, durch die die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt wird“, dar und rezipiert dann E. Durkheim, der als erster diesen Gedanken gefasst habe.

„Sakralität der Person“ wird von Joas, in bewusster Korrektur der Durkheimischen Diktion, abgegrenzt von „Sakralität des Individuums“, „um ganz sicher zu gehen, dass der damit umschriebene Glaube an die irreduzible Würde jedes Menschen nicht sofort verwechselt wird mit einer gewissenlos egozentrischen Selbstsakralisierung des Individuums und damit einer narzisstischen Unfähigkeit, sich aus der Selbstbezüglichkeit zu lösen.“ Joas betont zu Recht, dass „Person“ deutlicher den Aspekt der Sozialität impliziert und stärker mit dem Phänomen der Relationalität menschlichen Lebens verbunden ist, das nicht nur die Selbstbezüglichkeit, sondern auch den Bezug zu anderen Menschen, zur Welt als Ganzes und zu Gott umfasst. Diese Beziehungen sind insofern Grenzphänomene, als sie zwischen menschlicher Aktivität und Passivität sowie zwischen mir und dem Anderen geschehen. Wie viel in meinem Leben wird von mir, wie viel von anderen getan oder entschieden, wie weit reicht meine Verantwortung? Wo verlaufen hier klare Grenzen?

Beziehung und das Phänomen der Grenze bedeuten ja nicht nur die Möglichkeit aktiver Gestaltung, sondern auch passiver Bezogenheit. Der Mensch kann Beziehungen leben und aktiv gestalten, aber er ist auch passiv in Beziehungen

eingesetzt worden. Die Beziehungen zu mir selbst, zu meiner Leiblichkeit und zu den Anderen oder zu Gott sind vorgegeben, ich bin nicht der Ursprung dieser Beziehungen. Kenne ich ihren Ursprung? Kann ich diese Beziehungen auf einen Ursprung zurückführen?

Spannend ist hier der von Joas hergestellte Zusammenhang zwischen „Heiligkeit“ und einem Glauben an die „irreduzible Würde“ des Menschen. Denn wenn der Begriff „irreduzibel“ ernst genommen wird, dann bedeutet er: Nicht zurückführbar. Wenn aber die Menschenwürde nicht einfach kausal auf einen Grund zurückgeführt werden kann, dann ist ein Begründungsdiskurs, der nach Eindeutigkeit sucht, von einem Riss bleibender Fraglichkeit und Fragilität durchzogen. Die Menschenwürde hängt, im Bild gesprochen, an einem seidenen Faden. Sie ist gegeben, man geht von ihr aus, aber sie ist nicht so einfach zu begründen. Joas sieht dieses Problem genau. Die Rede von der Menschenwürde entzieht sich einer Verfügbarkeit im rationalen Diskurs („irreduzibel“) und ist doch alles andere als unvernünftig. Daher betont Joas an anderer Stelle die nicht zu vernachlässigende Bedeutung der Erfahrung, der Emotionalität, der Empathie und spricht von „Evidenzverschiebungen“. Qualitäten der Sakralität sind für ihn „subjektive Evidenz und affektive Intensität“. Evidenz, so könnte man sagen, bedeutet, von etwas zutiefst überzeugt zu sein, was noch nicht oder prinzipiell nicht eindeutig beweisbar ist, sie bedeutet, zu einer sicheren Einsicht oder Entscheidung zu kommen, ohne diese kausal zwingend auf einen Grund reduzieren oder von irgendwoher einfach deduzieren zu können. Evidenz ist auf gewisse Weise ein Resonanzbegriff, der mitschwingt, wenn von Irreduzibilität oder Unmittelbarkeit die Rede ist. Unmittelbarkeit ist dort gegeben, wo eine letzte Vermittelbarkeit in der Sprache nicht gelingt und eine Unbegreiflichkeit oder Unverfügbarkeit grundlos aufscheint. Grundlosigkeit ist in der Theologie ein Resonanzbegriff im Kontext der Gnadenlehre: Wenn etwas grundlos geschieht, geschieht es aus Gnade, ohne auf einen Zweck oder Verdienst zu blicken. Ignatius von Loyola spricht in seinen Exerzitien davon, dass eine tröstende Gnadenerfahrung sich „ohne vorausgehenden Grund“ (*sine causa praecedente*) einstellt, weil sie von Gott geschenkt wird.

Die fundamentale Bedeutung der Menschenwürde kann uns unmittelbar einleuchten, auch wenn wir sie nicht restlos begründen können, auch wenn wir wissen, dass dieser Begriff eine (Erfahrungs-)Geschichte hat, in der sich Evidenzen verschoben haben. Der Begriff der Erfahrung umfasst Rationalität und Emotionalität gleichermaßen. Wenn Sakralität die „Annahme eines heiligen, nicht durch eigene Leistungen erworbenen, aber auch nicht verlierbaren und zerstörbaren Kerns jedes menschlichen Wesens“ meint, dann hängt dies mit dem Phänomen der Irreduzibilität unmittelbar zusammen. Diese Qualität kann weder verdient noch verloren, weder zu- noch aberkannt werden, weil die gemeinte Bedeutung auf einer Ebene jenseits des möglichen Zu- oder Absprechens von etwas liegt, jenseits der Grenze zwischen menschlicher Aktivität und Passivität. Die Bedeutung des Wortes „Sakralität“ verweist auf eine Dimension jenseits des Sagbaren, sie berührt das oder besser den Unsagbaren. Diese Dimension kann nicht bruchlos artikuliert werden, sie konfrontiert mit einer Irreduzibilität, mit einem gegebenen und doch entzogenen Kern des menschlichen Lebens. Joas sieht dies und bedenkt die Spannung in seinem Kapitel über „Seele und Gabe“. Der Glaube versucht eine Unverfügbarkeit

jedes einzelnen Menschen zu denken, für die der Mensch selber nicht aufkommen kann, sondern nur Gott, der Unsagbare, den die Glaubenden zur Sprache zu bringen suchen. Wie kann dieses Vorhaben gelingen?

Der von Joas verwendete Begriff der Person ist im theologischen Kontext so geprägt, dass er uns mit dem Phänomen der Sprache und einer rätselhaften Stimme konfrontiert. Die sogenannte prosopografische Exegese in der alten Kirche ging davon aus, dass eine Person dort gegeben ist, wo ein Antlitz spricht. Dieses Verständnis steht auch hinter der Bedeutung von Maske, die dem Wort *prosopon* oder *persona* (durchtönen) innewohnt und zu vielfältigen Verwicklungen in der Dogmengeschichte geführt hat. Der Begriff der Person wird also nicht nur mit dem Phänomen der Beziehungsfähigkeit oder Bezogenheit, sondern auch mit dem Phänomen des Antlitzes und des Sprechens verbunden, das auf jene Stimme zu verweisen vermag, die im Anfang gesprochen hat. Denn wenn im Alten Testament vom Antlitz Gottes (hebr. *panim*) die Rede ist, wird dies in der Septuaginta mit dem griechischen Wort *prosopon* übersetzt. Damit ist der Zusammenhang von Personalität und einem Antlitz gegeben, das sich durch Stimme und Sprache offenbaren kann. Gott hat ein Antlitz, insofern er spricht. Insofern sich Gottes Wort im menschlichen Wort ereignet, kann Gottes Stimme auch in der menschlichen Stimme gehört, jedoch nicht ohne die Mühe der Deutung verstanden werden. Wenn schließlich der Mensch von Gen 1,26f. her als „*imago dei*“ und d. h. als Repräsentant Gottes verstanden wird, dann ist auch darin der Sache nach ein irreduzibler Gottesbezug gegeben, der uns zum Phänomen der Heiligkeit führt.

II. Identität als Beziehungsgeschehen in der Zeit

Die Bedeutung der Rede von Seele und Leib

René Descartes fragt sich in seinen „Meditationen“, wer den Menschen, sein „*ego cogito*“ überhaupt im Sein hält. Wer verleih ihm je neu Dauer und Gegenwart? Der Mensch kann nicht selber für seine Existenz aufkommen. Gott hält den Menschen im Sein, so die fast schöpfungstheologisch begründete These bei Descartes.

In der biblischen Überlieferung des Buches Genesis wird davon gesprochen, dass der Geist Gottes dem Menschen, der von der Erde genommen ist, eingeblasen wird, wobei der göttliche Geist für das Leben und dessen unmittelbare Gottesbeziehung steht. Alles Leben wird von Gott in unterschiedlicher Weise inspiriert. Damit hängt biblisch auch der Begriff der Seele zusammen. Eine Seele haben bedeutet, so Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Dialogpartner Gottes zu sein. Die Seele ist insofern einerseits geschaffen und nicht ewig, aber andererseits auch auf den ewigen Gott bezogen. Sie steht für eine unmittelbare Beziehung zu Gott, ist aber von ihm unterschieden. Gott wird auch angesichts seiner Offenbarung in der Zeit nicht einfach greifbar, sondern bleibt der unbegreifbare, unverfügbare, erhabene und heilige Gott, der uns im Dasein hält.

Nicht nur die Frage nach dem Personbegriff, auch die Frage nach dem Phänomen der Seele konfrontiert mit einem spannenden Beziehungsgeschehen zwischen Einheit und Vielfalt. Hier ist erneut ein Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit angesprochen, das sich auch im Leib-Seele-Verhältnis bricht. Fritsch und Wenzel haben davon gesprochen, dass das Leib-Seele-Verhältnis für eine innere Relationalität des

Menschen steht, zu der freilich auch eine äußere Relationalität im Angesprochensein hinzutritt. Söhling bezeichnet Seele als personale Gottesrelation und dies zeigt ebenso wie die frühen Untersuchungen von Fiorenza und Metz, dass die Begriffe Geist, Seele und Person von ihrer Bedeutung her sehr nahe beieinander stehen. Gerd Haeffner spricht davon, dass die Substanz der Seele reiner Bezug ist, weil sie nicht mein Eigentum ist. In ihr geschieht die Beziehung des Menschen zu seinem Ursprung und Ziel, zu sich selbst und zu anderen Personen.

Diese Beziehungen aber geschehen in der Zeit und daher denkt schon Augustinus über die Zeitlichkeit der Seele nach. Die Memoria ist dabei von besonderer Bedeutung. Die Seele kann sich an jenes Wort erinnern, das sie ins Dasein gerufen hat. Die Seele steht für eine zeitliche Relationalität auf den Schöpfer hin, für eine unverwechselbare Ursprungsbeziehung, die uns mit der Ewigkeit konfrontiert. Eine solche asymmetrische Ursprungsbeziehung kann nicht vergessen werden, wenn über die Autonomie des Subjekts gesprochen wird. Insofern eine unmittelbare Beziehung zwischen Leib und Seele gegeben ist, erinnert auch der Leib die Seele an eine rätselhafte Ursprungsbeziehung der Geburt und der Schöpfung, die andeutet, dass meine Existenz schon früher beginnt, in einer unvordenklichen, entzogenen Vergangenheit, die ich nicht erinnern kann, es sei denn, ein Wort erinnert mich daran.

Der Mensch verdankt sich einer Schöpfung und darin einer evolutiven Entwicklung, die ihm vorausgeht, er ist einbezogen in die Entfaltung des Kosmos, dessen Ende noch nicht erreicht ist. Anfang und Ende seines Seins sind dem Menschen entzogen. Gisbert Greshake hat immer wieder mit Verweis auf Thomas von Aquin betont, dass die individuelle Seele ohne Leib nicht Person sein kann, weil der Leib für die Kommunikationsfähigkeit der Seele und für ihre Beziehung zum Anderen steht. Das ist der tiefe Sinn der Rede von der „anima unica forma corporis“. „So ist also – mit den Worten von J. B. Metz – der Leib ‚nichts anderes als seine wirkliche Seele, insofern diese nur dadurch wirklich sein kann, dass sie sich selbst ausdrückt und darstellt in einer vorgegebenen Raumzeitlichkeit ... Von der einen und ständig ganzen Wirklichkeit des Menschen her gesehen, ist deshalb der Leib nicht einfach etwas anderes als die Seele, sondern diese selbst in ihrer ‚Ausenerfahrung‘, in ihrer welthaften, raumzeitlichen Selbstgegebenheit‘ und – so ist unbedingt hinzuzusetzen – in ihrer Relationalität auf das andere und auf die anderen hin.“ Der Mensch ist Seele als angesprochenes Gegenüber Gottes und er ist Leib, insofern die Beziehung zu Gott in der Beziehung zu den Anderen geschieht. Die Leiblichkeit verdankt sich schon dem Anderen, das wird auch in der Schöpfungstheologie des Thomas v. Aquin klar, bei dem erstaunlicherweise die Kategorie der Relation eine besondere Bedeutsamkeit erhält. Die Seele bedeutet ein unmittelbares Verhältnis zu Gott und als Leiblichkeit eine Beziehung zum Anderen und zur Schöpfung.

Damit ist ein Verhältnis von Nähe und Distanz angesprochen, das sich in der Dynamik der Seele, wie Augustinus betont hat, als zeitliche Anspannung (*distentio animi*) vollzieht. Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas spricht von der Seele als dem Anderen im Selben, als Phänomen der Inspiration, das in der Zeit geschieht. Es wird also einmal mehr deutlich, dass die Identität oder Einheit des Menschen nicht ohne Differenz, nicht ohne Beziehung denkbar ist. Wenn wir nach der Personalität, nach der Seele und ihrer Beziehung zum Leib fragen, dann geschieht Alteri-

tät, Andersheit in uns. Die Identität des Subjekts, das Verhältnis zwischen Ich und Selbst, ist ein zutiefst zeitliches und leibhaftiges Geschehen. Auch wenn ich mich auf mich selbst beziehe, komme ich auf etwas zurück, was vor mir schon auf den Weg gebracht worden ist, auch ich selbst bin mir entzogen. Das „interior intimo meo“ des Augustinus bedeutet eine zeitliche Bewegung und Dynamik der Transzendenz, die mich in mir mit der Transzendenz des Anderen konfrontiert. Es geschehen in meinem Leben unmittelbare Beziehungen zum Anderen, die mir unter die Haut gehen, mich im Innersten treffen. Insofern eine unmittelbare Gottesbeziehung zu meinem Ich-Sein gehört, kann ich mir von dieser, genauso wenig wie von der Beziehung zum Anderen oder zu mir selbst, ein abschließbares, endgültiges Bildnis machen. Identität ist nicht statisch, sondern ein Zeit-Geschehen, das passiert und sich darin schenkt und entzieht. Diese gegebene Entzogenheit ist der grundlose Grund der Identität und Würde des Menschen, die mit seiner Geschöpflichkeit und seiner Bestimmung als Bild Gottes gegeben ist.

Die Beziehungen, die wir leben, geschehen leibhaftig und d. h., dass die Identität des Ich nicht nur durch den Geist oder die Seele, sondern auch durch den Leib gewährleistet wird. Wenn die Seele als Gottesbezug gedeutet wird, dann kann dieser vom Menschen nur leibhaftig gelebt werden. Dafür steht auch die Provokation einer „salus carnis“, einer Auferweckung des Fleisches, weil sie meine Unverwechselbarkeit und meinen Bezug vom Anderen und zur Schöpfung radikal ernst nimmt. In der katholischen Eschatologie und ihrer Rede von einem Zwischenzustand oder einem Auferstehungsprozess zeigt sich, dass die Hoffnung so weit geht, dass ich sogar auf den Anderen zu warten habe in meiner Vollendung. Dieses Warten kann nur in zeitlicher Redeweise zur Sprache kommen und das führt natürlich zu extremen Sprachproblemen, die eine Hermeneutik eschatologischer Aussagen zu bedenken hat, wenn sie die das Mysterium der Verwandlung zwischen Zeit und Ewigkeit ausspannt und die individuelle Vollendung des Einzelnen nicht von der universalen Vollendung der ganzen Schöpfung trennen kann.

Der Zeitraum unseres Lebens: Gegenwart als Alteritätsgeschehen

Zwischen das Ich und das Selbst schiebt sich die Zeit, in der wir vom Anderen herausgerufen werden. Identität bedeutet, den Weg der Selbstwerdung ein Leben lang zu beschreiten. Die Zeit zwischen dem Ich und dem Selbst ist die Zeit als Beziehung zum Anderen in der Beziehung zu Gott. Daher spricht Lévinas vom Anderen im Selben, weil das Ich als Selbst in der Anspannung der Zeit lebt, die ein Älterwerden bedeutet, das seine Spuren auch leibhaftig hinterlässt. Davon ist die gedachte Zeit zu unterscheiden, in der wir einen Begriff von Dauer und Konstanz bilden. Das Ich, das in der Beziehung zu seinem Selbst unmittelbar mit dem Anderen zu tun hat, hat es leibhaftig mit der Zeit zu tun, die das Subjekt auch innerlich verändert. Das Subjekt ist der Zeit unterworfen (*sub-jectum*), in der es sein Leben und sich suchend suchen und finden kann. Die Zeit zwischen Ich und Selbst ist der Raum meines Lebens und meiner geschenkten Freiheit, von Gott her eröffnet.

Die Gegenwart ist wie ein Grat, der immer schon von uns besritten wird und gleichzeitig zu beschreiten ist, in der Zeit und doch auch zwischen die Modi von Vergangenheit und Zukunft gesetzt. Ist das Verhältnis der Gegen-

wart zu den beiden anderen Modi durch ein „nicht mehr“ bzw. „noch nicht“, also durch Negation gekennzeichnet? Das würde für eine Nichtigkeit in der Zeit sprechen. Oder ist die Gegenwart ein Übergang, ein „transitus“ zwischen den Zeiten im Sinn der Veränderung, des „anders als“, der Alterität? Ist sie die Position, in der die Brüche und positiven Veränderungen meines Lebens geschehen, die mir widerfahren und die ich doch auch „Punkt für Punkt“ mit gestalten kann. Veränderung ist nicht gleichbedeutend mit Negation, sie kann auch jenseits des Gegensatzes von Affirmation und Negation, Sein oder Nichtsein geschehen. Das biblische Motiv des „schon jetzt“ und „noch nicht“ (bezogen auf den Anbruch der Gottesherrschaft) durchbricht bereits eine negative Relation zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Alle drei sind nur im Modus der Gegenwart gegeben und von ihr zusammengehalten. In ihr bewegen wir uns permanent, obwohl sie doch vergeht. Die Gratwanderung zwischen Kontinuität und Diskontinuität unseres Lebens, zwischen Identität und Differenz, treibt schon Augustinus um und wird von ihm als Gegenwartsgeschehen, das sich in jedem Moment punktuell neu ereignet, gedeutet. Der leibhaftige Mensch mit all seinen Sinnen ist in seiner Einzigkeit in die Gegenwart gestellt, die unendlich geweitet ist. Die Position des Menschen, sein Standpunkt, ist die vorübergehende Gegenwart, in der er zeitlebens bodenlos steht, weil er von Punkt zu Punkt schreitet. Diese Gegenwartspunkte geben „vorübergehend“ Halt – so wie Mose seinen Halt im vorübergehenden Gott findet, der ihm unverfügbar nahe ist. Finden wir auch in unserer Gegenwart diese Spur einer lebendigen Gegenwart Gottes, die uns begleitet und mitgehend an die Hand nimmt, sodass nicht immer deutlich ist, wer führt und wer geführt wird?

Die ausdehnungslose Gegenwart ist punktuelle Einbruchstelle und dauerhafter Zustand. Ist damit auch das Phänomen gemeint, dass sich dem Menschen Anfang und Ende seiner Existenz entziehen? Darauf hat Jean Greisch hingewiesen: „Dieses im Klagen vortragene Bewußtsein der Unmöglichkeit, sich seines eigenen Ursprungs zu vergewissern, das sich erneut machtvoll zu Beginn des 10. Buches bemerkbar macht, bedeutet scheinbar, dass sich am Anfang jeder Lebensgeschichte ein ‚blinder Fleck‘ befindet, der sich durch keine noch so effektive Erzählung auslösen läßt. Es ist das von Claude Romano, einem französischen Phänomenologen der jüngsten Generation in seinem Doppelwerk: *L'événement et le monde* und *L'événement et le temps* in den Mittelpunkt einer eindringlichen phänomenologisch-hermeneutischen Besinnung gerückte Paradox, demzufolge das Leben mit einem Ereignis anhebt, das wie ein Schatten alle späteren Ereignisse unseres Lebens begleitet, das uns aber, im Gegensatz zu diesen, widerfährt und betrifft, ehe wir zu einem ‚Selbst‘ im strengen Wortsinn geworden sind.“ Die „Synthesis des Heterogenen“, die nach Paul Ricoeur den funktionalen Begriff des Erzählens ausmacht, versucht auch Augustinus zu leisten, sogar in seiner Theologie der Zeit. Denn Zeit und Ewigkeit werden so aufeinander bezogen, dass Kontinuität und Diskontinuität, Stehen und Wandel in eine Verbindung gebracht werden können, die es dem unruhigen Herzen erlaubt, Ruhe zu finden, sich in der flüchtigen Zeit dort festzumachen, wo es Halt finden kann. Aber Augustinus kommt nicht bleibend zur Ruhe, das Fragen geht weiter, also ist eine denkerische Synthese des Heterogenen und des Anderen gescheitert. Er muss diese fragile Beziehung leben!

Das Gebet ist für Augustinus Zeitgeschehen zwischen Gott und Mensch par excellence. In ihm geschieht die intuitive Rückbindung an Gott in der Sprache, eine Relativierung, d. h. Rückbindung des eigenen Stand-Punktes an die je größere Wahrheit Gottes. Dieser Standpunkt ist bei Augustinus von bleibenden Fragen gekennzeichnet. Auch sein Gebet ist ein fragendes. Wer nach dem Finden wieder fragend sucht, der hält seine eigene Position offen für anderes Denken und für künftige Veränderung. Das Eingestehen der eigenen Fraglichkeit und Fragwürdigkeit gehört zur Glaubwürdigkeit hinzu. Hier kann die Kirche heute von Augustinus lernen. Nur fragend können wir eine Gegenwart bestehen, die unendlich geöffnet ist, nur fragend können wir den anderen Menschen mit ihren Fragen, Ängsten und Hoffnungen nahe sein, indem wir zusammen mit ihnen nach der Antwort suchen, die uns schon gefunden hat. Nur wenn wir Anderen von unserer Position in der Gegenwart her Raum und Zeit für das eigene Suchen und Finden eröffnen, kann in unserer Präsenz Gottes Gegenwart als erfüllte Zeit geschehen.

III. Anfragen im Kontext der Debatte um die Xenotransplantation: Mein Leben angesichts des Todes

Die Zeit ist jener unendliche Horizont, der unendlich geöffnet ist. Pierre Gisel schreibt: „Ich bin nicht ursprünglich, ich komme hernach. Ich finde von Geburt an eine Schöpfung vor, die schon gesprochen worden ist, hoheitlich, souverän, denn eben dies hat sie zur Schöpfung gemacht.“ Ich muss antworten und das Wort ergreifen. Geschichte ist für Gisel deshalb nicht geradlinige Entwicklung, sondern unzusammenhängende Geschichte von Geschlechtern, eine Geschichte von einzigartigen Menschen, die das Wort übernehmen, jeder in seiner Verantwortung und Eigenständigkeit. Der Mensch fällt in diesen Beziehungen nicht ins Leere, weil er in diesen Beziehungen auch gehalten und gebunden ist. Der Mensch ist irdisch, der Mensch ist Materie und der Lebensatem, den er empfängt, kann nicht als Mitgift einer gesonderten Seele verstanden werden. Lebensatem Gottes meint die Befähigung des Fleisches zum Leben und zum möglichen Wort, zur Antwort. Und das Geheimnis der Inkarnation zeigt, dass dieser Beziehung schon immer jemand aus einer unvordenklichen Vergangenheit entgegen gekommen ist, der die Zukunft des Menschen bedeutet und insofern erst noch auf ihn zukommen wird. Der Mensch ist Mensch durch eine von außen kommende und immerzu erneuernde Gnade, so Gisel. Die Gnade zielt auf jenes Wort, das uns von Anfang an zuvorkommt und ins Sein ruft. „Der Theologe wird zeigen, was die Welt ist, indem er sie vor das Gericht des Anderen ruft.“ Und auch vor das Gericht Gottes, das im Tod geschieht.

- Die Frage nach den Grenzen der Möglichkeiten des Menschen, sein Leben zu gestalten, ist nicht einfach zu beantworten. Wenn wir uns als geistige Wesen begreifen, die in ihrer Endlichkeit unendlich auf die Welt und Gott hin geöffnet sind, dann existiert eine Spannung zwischen Begrenztheit und unendlicher Offenheit, in der sich Grenzen verschieben können.
- Die Offenheit bedeutet auch Ausgesetztheit, Exposition, und das Risiko der Verletzlichkeit. Die Grenzen der eigenen Identität sind nicht so einfach bestimmbar, weil zu unserer Identität auch das bzw. der Andere gehört. Unsere Identität geschieht in der Zeit und wird nicht nur autonom von uns bestimmt.



Foto: akg-images

Schon Papst Pius XII. – hier ein Foto aus dem Arbeitszimmer in Castel Gandolfo – machte sich über die Probleme bei Organtransplantationen Gedanken.

Bei einem Vortrag im Jahr 1956 mahnte der Papst – bezogen auf Transplantationen im allgemeinen –, dass auf Identität, Integrität und Würde zu achten sein.

Schon die Geburt ist ein Phänomen der Passivität und Bezogenheit, das uns den Zeitraum unserer Freiheit eröffnet. Diese Freiheit leben wir als leibliche und geistige Wesen in Beziehungen.

- Schon das Phänomen der Ernährung ruft Fragen im Umgang des Menschen mit den Pflanzen und Tieren auf den Plan. Schon durch sie eignen wir uns fremdes, anderes Gewebe an. Durch sie sind wir in einem Austausch mit der Natur, in der auch unsere verwesenden oder verbrannten sterblichen Reste ihren letzten weltlichen Ort finden werden. Dieser Bezug zur Natur fügt uns ein in das Werden und Vergehen, in den Strom von Leben und Tod, den Gott seiner Welt und uns zumutet. Der Mensch, der sich allzu oft als Herrscher der Welt versteht, wird in der Bestimmung des Menschen als Bild und d. h. Repräsentant Gottes in eine andere Position gebracht. (Gen 1,26–28) Er soll wie ein gerechter König und Hirte die Welt verwalten und für sie sorgen. Wird es ihm gelingen, das ohne die Beeinträchtigung anderen Lebens zu tun? Wie wird er seine Verantwortung leben?

- In dem Bestreben, sein eigenes Leben zu sichern und Heilung von lebensbedrohlichen Krankheiten zu erreichen,

bedient sich der Mensch auf ambivalenten Weise auch des Lebens des Anderen, mit dem er immer schon in einem Zusammenhang steht. Er will sein Leben verlängern und die Frage lautet: um welchen Preis?

- Die Frage nach der Verlängerung meines Lebens konfrontiert mich mit meinem Tod, den ich vermeiden will. Ich kann ihn vielleicht aufschieben, aber irgendwann wird er mich einholen. Aus der Sicht christlicher Anthropologie ist es nicht möglich, die Sterblichkeit des Menschen aus der Welt zu schaffen. Der Tod ist der ständige Begleiter meines Lebens, auch er ist auf rätselhafte Weise der Andere in mir. Schon im Leben geschieht ein Zugehen auf den Tod, eine mittelalterliche „ars moriendi“ wusste darum. In welcher Haltung stelle ich mich dem Tod?

- Für den christlichen Glauben bedeutet der Tod die „visio dei“, die Schau Gottes. Wir leben schon jetzt, in der Zeit, in der Gegenwart Gottes und wir werden im Tod auf andere, unvorstellbare und verwandelte Weise in der Gegenwart Gottes leben. Wir werden in die Liebe Gottes hineinstirben. Nicht ein abstrakter Tod erwartet uns, Gott erwartet uns. In dieser Begegnung haben wir unser gelebtes Leben zu verantworten.

Gott wird im Tod unser Leben vollenden und nicht nur Karl Rahner hat die Menschensohnrede in Mt 25 als zentrales Kriterium des Gerichtes und der Barmherzigkeit Gottes herausgestellt:

„Was ihr den geringsten meiner Brüder und Schwestern getan habt, habt ihr mir getan.“ Haben wir uns, die Anderen, Gott und die Mitgeschöpfe geliebt und aus Liebe gelebt und gehandelt?

- Kann ich im Falle einer Xenotransplantation damit leben, das Organ oder Gewebe eines lebenden und dann geschädigten oder eines toten Tieres zu erhalten? Es gibt nicht nur körperliche, sondern auch seelische Abstoßungsreaktionen. Ich brauche Zeit, mich meinen Fragen und Gefühlen zu stellen. Wie kann ich mit dem Fremden (Xenos) in mir leben? Das ist nicht nur eine rationale oder ethische, sondern auch eine emotionale Frage der Empathie, des Mitfühlens mit mir und dem Fremden.

- Wenn wir unseren Tod nicht verdrängen und uns mit ihm auseinandersetzen, dann werden wir auch eine andere Haltung gegenüber den Mitgeschöpfen, ihrem Leben und Tod, einnehmen. Der Wert, den wir dem Leben zumessen, bemisst sich an dem Wert, den wir dem Tod und d. h. Gott zumessen, der uns

im Tod erwartet. Das Maß des Menschen, seiner Würde und Identität ist Gott, nicht der Mensch. „Gott ist größer als unser Herz“.

- Der Mensch braucht Zeit, um über den Tod und sein Ausgesetztsein nachzudenken, um eine lebenswichtige Entscheidung treffen zu können. Für diese Entscheidung ist nicht nur die rationale, sondern auch die emotionale Seite von zentraler Bedeutung. Der Patient, der auf eine Transplantation wartet, muss davor und danach gut und gewissenhaft begleitet werden. Nur so kann es gelingen, auch in lebensbedrohlicher Situation Raum und Zeit für eine gute Entscheidung zu eröffnen, die der Mensch ganzheitlich annehmen kann. Zeitmangel ist hier kein guter Ratgeber, Geldmangel schon gar nicht. Der Mensch entscheidet in und aus den Beziehungen heraus, in denen er lebt. Seine Nächsten sind im Krankenhaus nicht nur seine Angehörigen und Freunde, auch die Pfleger und Ärzte. Was würde geschehen, wenn alle genügend Zeit hätten, sich den Fragen von Leben und Tod aus der Haltung der Liebe heraus zu stellen und so ihrer Verantwortung ohne Zeitdruck gerecht zu werden? □

Christlicher Anthropozentrismus?

Magnus Striet

Wer freimütig zugibt, anthropozentrisch zu denken, darf sich gewiss sein, auf kritische Ablehnung zu treffen. Dies gilt sicherlich für breite Kreise außerhalb der Theologie, aber auch innerhalb. Dafür gibt es unterschiedliche Gründe, welche zunächst angeführt seien, bevor ich dann ein Plädoyer für einen geläuterten Anthropozentrismus halte – also für ein Denken, welches den Menschen ins Zentrum stellt und das Differenzmarkierungen in der Welt des Lebendigen vornimmt.

I.

Kulturell hat sich (1) in den westlichen Gesellschaften der Verdacht durchgesetzt, dass es wesentlich das Christentum gewesen ist, das mit der starken Gewichtung des Menschen ökologieausbeuterisch und gewaltfrei-setzend wirksam geworden sei. Während Alleinheitskonzeptionen des Religiösen den Menschen zu einer stärkeren Harmonie mit dem Nicht-Menschlichen führten, so sei dies mit der Aufwertung des Menschen zu einem Gott-ebenbildlichen umgekehrt. In diesem Wahn setze sich der Mensch absolut. Das Geistwesen Mensch betrachte die nichtmenschliche Natur als seelenlos, und sie werde damit zur Verfügungsmasse. Als Radikaltherapie gilt eine Abkehr vom anthropozentrischen Denken. Aber es bleibt zu fragen, ob ein solches einfachhin gleichzusetzen ist mit einem Denken, das sich auch weiterhin subjekttheoretisch verpflichtet weiß, will sagen: dass sich der mit dem Namen Kant verbundenen kopernikanischen Wende der Denkungsart anschließt. Hierfür spricht schon, dass auch eine Kritik des Anthropozentrismus in keiner anderen Instanz erfolgt als des Subjekts, was bedeutet: Der Mensch ist unausweichlich sich selbst ausgeliefert. Man kann dies als Ballast empfinden, aber auch als zu verantwortende ‚Auszeichnung‘ begreifen.

Aber auch das Subjekt selbst (2), besser: das sich im Begriff des Subjekts fassende Selbstverständnis des Menschen befindet sich seit zwei Jahrhunderten in einer Dauerkrise. Einem physikalistischen Naturalismus, der seine fröhliche Auferstehung gegenwärtig in manchen Strömungen der Neurosciences findet, möchte ich meine Aufmerksamkeit verweigern. Er ist wissenschaftstheoretisch zu schwach, weil er aufgrund der von ihm vorgenommenen Restriktion möglicher methodischer Zugänge auf das zu erörternde Phänomen sich immer bereits verweigert hat, mehr sehen zu wollen als kausale Wirkungen. Und dennoch weiß sich der Mensch in seinem ehemaligen Selbstbewusstsein, privilegierte Krone der Schöpfung zu sein, tief erschüttert. Dass der Mensch sich der „Illusion seines anthropozentrischen Privilegs“ (Günter Anders) beraubt sieht, hängt mit den Kränkungen zusammen, von der Sigmund Freud sprach. Diese Geschichte begann mit dem Verlust des geozentrischen Weltbildes, und nicht „Herr im eigenen Haus“ zu sein, dies jedenfalls nicht vollkommen zu sein und damit der absoluten Verfügungsmacht über sich zu ermangeln, dürfte nur bestreiten wollen, wer die Augen vor sich selbst schließt oder gar bestreitet, dass humanwissenschaftlichen und psychiatrische Konzepte ihre Berechtigung haben. Aus dieser Domestizierung eines



Prof. Dr. Magnus Striet, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg

euphoristischen Subjektbegriffs nun aber schließen zu wollen, dass Subjektivität, mithin Freiheit einen Irrtum darstelle, man das Projekt Neuzeit deshalb beenden könne, wäre allerdings, vorsichtig gesagt, ebenso fragwürdig. Eine solche Rekonstruktion neuzeitlicher Subjektphilosophie lässt nur wenig an intimen Kenntnissen der seit 1791 vorherrschenden Debattenlagen erkennen. Bereits anhand der kurz darauf aufbrechenden, bis heute anhaltenden Diskussionen um eine dem Phänomen angemessene Theoretisierung des menschlichen Selbstbewusstseins lässt sich dies nachweisen. Nicht fraglich ist, dass es das Phänomen eines um sich selbst wissenden Bewusstseins und damit eine Selbstkontrolle, d.h. Selbstregulierung durch Freiheit ermöglichten Selbstbeziehung gibt; fraglich ist nur, wie dieses Phänomen genealogisch zu erklären ist. Dies zeigt aber, dass in den intellektuell anspruchsvollen Debatten der zu einem neuartigen Selbstbewusstsein kommenden Mensch sich keineswegs notwendig absolut gesetzt hat. Reflexiv ins Bewusstsein gehoben wird nun lediglich, dass es *seine*, also die von *ihm* konstruierte Welt ist, die seine Welt darstellt, schärfer formuliert: dass die Welt, die seine Welt ist, zwar wohl auch nur in Teilen seine selbst verantwortete Welt ist und der Mensch als soziales und vergesellschaftetes Wesen immer bereits subjektiviert, gemacht ist, sie aber als diese die einzige ist, die ihm verfügbar ist. Diese Einsicht hebt nicht grundsätzlich das Subjektprinzip aus den Angeln. Sie mahnt nur davor, sich nicht absolut zu meinen. Dies anzuerkennen, ist Ausbruch aus selbstverschuldeter Unmündigkeit – mithin Ergebnis fortgesetzter, man kann auch zuspitzen: radikalierter Aufklärungspraxis.

Von daher liegen die (3) theologischen Stimmen, die meinen, im Subjektprinzip läge der eigentlich skandalöse Grund für die Dialektik der Aufklärung und damit von Neuzeit und Moderne, wenn man hierunter geschichtliche Epochen begreift, und die sich nun für einen neuen Theozentrismus stark machen, historisch falsch. Die Dialektik der Aufklärung hat ihre kritische Aufklärung

über sich selbst durch nichts anderes erfahren als durch die fortgesetzte Aufklärung selbst. Und dies ist eine Aufklärungspraxis, die sich in der Instanz menschlicher Vernunft vollzieht. Eine andere Instanz ist dem Menschen nicht verfügbar. Es ist deshalb nicht nur an Jerusalem und Athen festzuhalten, und erst recht nicht nur an Rom, sondern auch an Königsberg und – trotz der jakobinischen Raserei und des Schreckens der Guillotine – an Paris als Inbegriff dessen zu erinnern, nicht in selbstverschuldeter Unmündigkeit verharren zu wollen.

II.

Nun will ich mich zunächst der systematischen Frage zuwenden, warum es mir in einer christlichen Glaubenslogik unausweichlich scheint, am Begriff eines sich durch Freiheit auszeichnenden Menschen festzuhalten und deshalb zwangsläufig auch einen guten Schuss Anthropozentrismus riskieren zu sollen.

Biblische Überlieferungen sind zunächst als Reflexionsprozesse zu begreifen. Es gibt nicht das Wort Gottes, sondern es gibt das als Wort Gottes gesetzte Wort Gottes. So gibt es die Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, nicht einfach, sondern sie ist das immer vorläufig bleibende Resultat von Reflexionsprozessen. Dabei lassen sich durchaus stabile Momente in der Selbstreflexion des Menschen herausarbeiten. Das Stabilste dürfte darin bestehen, dass der Mensch sich keine abschließende Antwort auf die Frage nach sich selbst zu geben vermag.

Die uns bewegende Frage ist die nach dem Anthropozentrismus. Wie stark ist dieser in den biblisch aufgebrochenen anthropologischen Reflexionsschüben verankert? Exegetisch gesichert ist, dass der in der ersten Schöpfungserzählung formulierte Auftrag des Menschen einer des Hüters ist. Willkürherrschaft wird damit zurückgewiesen. Aber: Gleichwohl wird so eine Sonderstellung des Menschen in der einen, als Schöpfung begriffenen Welt begründet. Stärker noch wird diese Sonderstellung durch das Paradigma forciert, das insgesamt das biblische Denken bestimmt. Die leitende Denkform ist nicht die eines Platonismus, der Hans Blumenberg folgend „Verrat an der Geschichte“ ist, sondern eine, die um die Geschichte als die Dimension weiß, in der Gottes Verhältnis zum Menschen begründet wird – und umgekehrt: in der sich der Mensch auf den Gott erstreckt, der immer entschiedener als der Einzige bekannt wird. Geschichte aber gibt es, weil es Freiheit gibt; es ist der Mensch, der Geschichte macht. Und weil der biblische Mensch Gott nicht als Seinsprinzip, sondern als Gesichtsmacht glaubt, wird Geschichte nicht nur durch den Menschen, sondern eben auch durch Gott gemacht.

Endgültig aber wird der Anthropozentrismus theologisch begründet, wenn der Grundsatz christlichen Glaubens stimmt. Hat sich nämlich der geglaubte Gott so radikal auf den Menschen bezogen, dass er selbst als Mensch in die Geschichte einging, er als Mensch in letzter Entscheidung lebte, den Menschen als Freund gewinnen zu wollen (im Anschluss an die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei Verbum* 1,2), so hat der Wille Gottes sich auf den Menschen konzentriert und ihm so im Weltgeschehen eine besondere Stelle zugewiesen.

Der größte Anthropozentrismus sei, dass Gott selbst Mensch geworden ist. So hat Sören Kierkegaard drastisch formuliert. Recht hat er, und man kann erhebliche philosophische und existentielle Zweifel am Realitätsgehalt dieses christlichen Grunddogmas anmelden. Traut man ihm aber, so liefe eine prinzipielle

Verabschiedung des Anthropozentrismus auf einen Selbstwiderspruch hinaus. Entweder – Oder. Was aber folgt daraus?

III.

Bezogen auf die Frage des Umgangs mit der Natur und damit auch mit anderen Organismen als den Menschen, angefangen von der Pflanzenwelt bis hin zu hochentwickelten Tieren, folgt aus den bisher angestellten theologischen Überlegungen aber schlicht gar nichts. Es macht meines Erachtens dann, wenn man die biblischen Überlieferungen als Ergebnis von Reflexionsprozessen begriffen hat, keinen Sinn mehr, unmittelbar auf sie zu rekurrieren, wenn es um die ethische Frage nach einem dem Menschen angemessenen Umgang mit der nichtmenschlichen Natur geht. Denn die Welt und damit auch die biologische Natur als Schöpfung zu bestimmen, entspricht einem Glauben, einer bestimmten und damit relativen Sicht auf die Welt – und ein Glaube führt in einer (und zwar mit Gründen!) aus religiöser Gewissheit entsicherten, pluralen Gesellschaft die unangenehme Begleiterscheinung mit, falsch sein zu können und damit kein allgemein-kommunikatives Normierungspotenzial mehr zu enthalten. Denn: Was für die Glaubenden gilt, muss für die Nichtglaubenden noch lange nicht gelten.

Und die Ansicht, dass Gläubige zwangsläufig im Recht seien, weil sie einen Gottesimperativ im Gepäck mit sich führten, ist nicht nur historisch widerlegt, sondern ist auch angesichts der

Die uns bewegende Frage ist die nach dem Anthropozentrismus. Wie stark ist dieser in den biblisch aufgebrochenen anthropologischen Reflexschüben verankert?

gesteigerten Selbstreflexivität von einer heillosen Naivität. Theologie verdankt sich historischen Prozessen, und das relative Wissen führt notwendig zu Relativierungseffekten. Sie kennt keine Gottesimperative, sondern nur als solche geglaubte Imperative. Mit dem Glauben aber ist es so eine Sache. Ihn nicht über sich selbst in seinem Gewordensein aufzuklären, ihn durch das Nadelöhr des historischen Bewusstseins zu treiben und ihn nicht ins Studium zu Kant und den Pariser Aufklärern zu schicken und dann zu meinen, man wisse mit infallibler Gewissheit, was die rechte Vernunft und das wahre Naturgesetz sei, könnte die eigentliche Quelle von Irrtümern sein.

Deshalb lautet mein Vorschlag, wenn es darum geht, einem maßlosen Anthropozentrismus entgegen zu arbeiten, entsprechende normativ anspruchsvolle Maßstäbe ausschließlich philosophisch zu entwickeln, d.h. ohne Glaubenskurse und somit mit allgemein rational einsichtig zu machenden Gründen. Da sich diese Instanz durch Unbedingtheit auszuzeichnen hat, will sie legitim sein, so gestaltet sich die Suche nach ihr alles andere als einfach. Gott fällt als möglicher Kandidat aus, da der letzte Grund aller Wirklichkeit eine prekäre Größe darstellt. Denn es ist ja auch denkbar, dass die Welt – gedacht als die Totalität dessen, was ist – keinen Grund hat, sondern schlicht *ist*.

Als weiterer Kandidat für eine solche Instanz bietet sich dann die an, die längst an die Stelle Gottes getreten ist, der Mensch. Unbedingt ist diese zwar

alles andere; sie ist jedenfalls dann nicht unbedingt zu nennen, wenn man unter unbedingt absolut versteht. Gleichwohl aber kennt der Mensch als endliche, wie alles andere organische Leben aus evolutiven Prozessen hervorgegangene und gezeugte Größe ein Moment von Unbedingtheit. Dieses Moment besteht darin, sich in unbedingter Weise zu sich selbst verhalten zu können, was sich dann als diese Möglichkeit darin äußert, dass sie es tut. Präziser noch: Es untersteht dem Menschen in seiner unter modernen Reproduktionsbedingungen kontingenten Freiheit die Möglichkeit, sich als diese Möglichkeit, d.h. sich in Freiheit zu sich selbst verhalten zu können, unbedingt zu wollen – sich als Freiheitswesen zu bejahen.

Damit kommen aber zwei weitere Dimensionen seines Daseins ins Spiel, zu denen sich der Mensch dann ins Verhältnis setzen muss, wenn er sich dessen reflexiv bewusst wird. Zum einen muss er sich fragen, wie er mit den Bedingungen, sprich den ökologischen Systemen umgeht, die faktisch Menschsein zulassen. Er kann diese ausbeuterisch nutzen, er kann sie aber aus Gründen einer Generationenverpflichtung nachhaltig nutzen. Was eine als solche ziellos ablaufende Evolution faktisch ermöglicht hat, nämlich Menschen, die Geschichte machen können und zu kulturellen Leistungen in der Lage sind, kann als Faktum so unbedingt bejaht werden, dass diese Möglichkeit auch künftigen Generationen gewährt sein soll. Eine solche Selbstbejahung der Freiheit über individuelle Selbstrealisierungswünsche hinaus erzwingt dann, pfleglich mit vorhandenen Ressourcen umzugehen. Die Welt gehört dann nicht mehr mir, sondern einer potenziellen Freiheit.

Dies läuft auf eine ethisch anspruchsvolle normative Selbstverpflichtung hinaus, die, wenn sie auch politisch wirkungsvoll sein soll, nicht singulär sein darf, sondern über die im öffentlichen Raum Konsens erzielt werden muss. Ein anthropozentrisch-egomaner Lebensstil kann sich so selbst einhegen, und: unter den Bedingungen der Unsicherheit in puncto Gott kann er sich gesellschaftlich und global auch nur so einhegen.

Was bedeutet dies für einen Umgang mit anderen, den nichtmenschlichen Lebewesen? Auch ein achtsamer Umgang mit Tieren geschieht zunächst aus dem Zentrum des Menschen heraus, seines in Freiheit gründenden Selbstverhältnisses, und ist damit ein zutiefst anthropogenes Phänomen. Wird Achtsamkeit gelebt, so hat dies sicherlich mit dem in den letzten Jahrzehnten zumindest in einigen Kulturkontexten entwickelten Gespür damit zu tun, dass zumal hochentwickelte Tiere wie Menschen auch ein unmittelbares, schmerzsensibles Leibbewusstsein haben und sie auch so etwas wie Individualität besitzen.

Allerdings lassen sich daraus noch keine unmittelbaren ethischen Konsequenzen ziehen. So irritiert doch, dass Menschen mit einer ausgeprägten Liebe zu ihrem Hund keinerlei Skrupel haben, Fleisch zu konsumieren oder aber nachfragelos Medikamente zu nutzen, deren Wirksamkeit in Tierexperimenten nachgewiesen wurde. Man kann dies mit Nachlässigkeit erklären, man kann aber auch argumentieren, dass die Liebe zum Hund keineswegs dazu führt, ein am Ende in der Anthropozentrik gründendes Differenzkriterium aufzugeben und umstandslos alles tierische Leben als dem menschlichen Leben gleich anzuerkennen.

Ich möchte nochmals anders ansetzen. Der Mensch scheint nicht nur ein trostbedürftiges Wesen zu sein, sondern – soweit bekannt ist – auch das einzige, dem sich ethisch prekäre Fragen stellen. Bei einem Hund ist bis heute die

Erwartungshaltung bei seinem menschlichen Gegenüber doch nur sehr begrenzt ausgebildet; insgesamt freut sich dieses Gegenüber bereits über Gehorsam und ein freundlich-hündisches Wesen. Deshalb sollte man auch nicht den Fehler begehen, Schleiermachers Rede vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, das dieser meinte, bereits als religiöses Bewusstsein ausdeuten zu dürfen, mit der Grundgestimmtheit eines Hundes zu verwechseln. Zwar hat Hegel sich Schleiermacher gegenüber dann doch einen reichlich billigen Scherz erlaubt, als er meinte, dann sei wohl der Hund der beste Christ. Und dennoch gilt: Dessen Gestimmtheit ist einfach, aber: sie ist weder reflexiv noch ethisch normiert. Und von daher gibt es auch kein Abhängigkeitsbewusstsein, das von einer nicht reflexiven Natur wäre. Der Hund zieht den Schwanz ein, weiß es aber nicht. Und von daher ist, bei aller Sympathie für den freundlichen Hund und der sonstigen Tierwelt, trotz der Ungewissheit dieser Welt gegenüber, die wohl auch bleiben wird, von einer Differenz auszugehen.

Aber was folgt aus dieser Differenzmarkierung? Wiederum zunächst einmal gar nichts. Kein anthropozentrisches Weltbild, sondern nur, dass der Mensch wohl faktisch eine Sonderstellung in der evolutiven WerdeWelt einnimmt. Und diese besteht darin, nicht einfach zu sein, sondern sich selbst Aufgabe zu sein in der Frage, wie er sein Weltverhältnis und damit sein Verhältnis zur übrigen Welt der Lebendigen gestaltet. Kulturelle Evolution verläuft nicht blind, muss jedenfalls nicht. Dies unterscheidet sie von der biologischen Evolution.

IV.

Theologisch aber ist es, ich möchte sagen: wie üblich, komplizierter. Dies gilt jedenfalls für eine Theologie, die sich in den Gedanken versteigt, dass der Schöpfergott sich in besonderer Weise auf den Menschen eingelassen habe – ja: dessen Sehnsucht der freie Mensch sei, den er als dieses freie Gegenüber in seine Freundschaft einlade. Wie dieser Gedanke zu synthetisieren sein könnte mit evolutionstheoretischen Denkprinzipien, ist eine hier nur zu streifende Frage; sie ist deshalb so prekär, weil die Entstehung der Arten problemlos ohne die Vorstellung einer teleologisch ordnenden Schöpferhand zu erklären ist. Zwar kann man nicht ausschließen, dass ein freier Schöpfergott minimal-invasiv in die Evolution eingriff, um – schließlich wären auch bei entsprechenden Zufällen ganz andere Entwicklungen möglich gewesen – freies Menschsein zu realisieren. Aber will man das? Sollte ein solcher Gott nicht auch an anderer Stelle in den Naturverlauf eingreifen? Böartige Tumoren zumindest bei Kindern als biologische Möglichkeit ausschließen?

Vielleicht ist ein anderer Gedanke zu riskieren, der aber nur zeigt, auf welchem unsicheren Grund sich eine Theologie bewegt, die biblisches Denken und damit ein Denken der Freiheit Gottes in moderne Denkontexte transferiert und zu bewahren versucht. Könnte es sein, dass Gott sich im kosmischen Prozess und damit auch bezogen auf die biologische Evolution, die ja nur einen verschwindend geringen Anteil an diesem einen, gewaltigen Prozess darstellt, auf das sich hier Zeigende so bezieht, wie er sich eben auf es beziehen kann? Und dass er sich auf den Menschen deshalb in intensivster Weise, durch eigene Menschwerdung bezieht, weil er sich auf diesen so beziehen kann? Deshalb, weil er – vielleicht sogar für ihn selbst nicht vorhersehbar – in ihm einen Ebenbildlichen vorfand?



Foto: Wikipedia

Viele Menschen haben eine ausgeprägte Liebe zu ihrem Hund – erwarten von ihm im Gegenzug Treue und Gehorsam.

So zu denken, bedeutet keinen Abbruch des Anthropozentrismus, er wird lediglich neu begründet. Dass der Mensch der in besonderer Weise Erwählte sei, ist dann insofern zu legitimieren, als Gott sich in besonderer Weise auf ihn bezogen hat. Selbstverständlich ist dies keine allgemein kommunikable Aussage. Sie ist von kulturellen Voraussetzungen abhängig, in ihrer Möglichkeit also zutiefst kontingent. Zudem ist sie eine strikt theologische

Dass nicht mutwillig, koste es was es wolle, mit nichtmenschlichem Leben umgegangen wird, sollte selbstverständlich sein

Aussage, aus der Logik des (Selbst)Offenbarungsglaubens abgeleitet; philosophisch denkerisch möglich, solange die Existenz des freien Gottes nicht ausgeschlossen werden kann, aber auch keineswegs zwingend. Und ganz zweifellos wird sie fragwürdig durch die offensichtliche Nicht-Präsenz des geglaubten Gottes in der Welt, seiner Enthaltsamkeit angesichts der ihm unterstellten Handlungspotenziale. Charles Darwin war erschüttert angesichts der Gnadenlosigkeit, die in der Natur vorherrscht. Sie hat ihn, gerade weil er ethisch sensibel war, zum Agnostiker werden lassen.

Aber auch dies ist hier nicht mein Thema. Ich begrenze mich auf den Denkvorschlag, am Anthropozentrismus festzuhalten und ihn in einem theologischen Paradigma, das sich evolutionstheoretisch modifiziert auf den Bundes- beziehungsweise Erwählungsgedanken zurück bezieht, neu zu begründen. Gott erwählt in besonderer Weise, schließt einen Bund, weil er sich auf Menschen so beziehen kann. Dies schließt aber nicht aus, dass er sich nicht auch auf die nichtmenschliche Welt bezieht, diese als seine Welt weiß und umorgt.

So theologisch zu denken, würde an den bislang angestellten ethischen Reflexionen nichts ändern, wie ja grundsätzlich gelten sollte: was in einer säkularen Sprache und Denkform als ethisch und moralisch richtig eingesehen ist, kann theologisch nicht falsch sein. Während sich die säkulare Vernunft darauf verpflichten kann, die Welt als Lebens-

raum erhalten zu wollen und der Tierwelt möglichst respektvoll, schonend zu begegnen, so kann dies auch eine Vernunft, die sich zudem in einem Gotteshorizont bewegt, der die Welt als Schöpfung versteht.

Bezogen auf das Problem der Xenotransplantation aber heißt dies, es gilt abzuwägen. Dass nicht mutwillig, koste es was es wolle, mit nichtmenschlichem Leben umgegangen wird, sollte selbstverständlich sein. Sie zu versuchen, bleibt eine Güterabwägung. Eine solche stellt sich nur für den Menschen. Das Tier kennt sie meines Wissens nicht. Ich bin nicht sicher, aber ich meine sie zugunsten des Menschen riskieren zu können.

V.

Ich komme zum Schluss, ende mit einigen Versen des großen Wilhelm Busch. Busch kannte seinen Schopenhauer, und er kannte Darwin. Hier die Verse:

Sie stritten sich beim Wein herum,
Was das nun wieder wäre;
Das mit dem Darwin wär gar zu dumm
Und wider die menschliche Ehre.

Sie tranken manchen Humpen aus,
Sie stolperten aus den Türen,
Sie grunzten vernehmlich und kamen
zu Haus
Gekrochen auf allen vieren.

Wer Zweifel daran hat, dass der Mensch sich notwendig Zentrum und Ausgangspunkt ist, möge diese Verse meditieren. Und wer die weinselige Gesellschaft nachahmt, weil ihm die meditative Imagination nicht reicht, wird spätestens beim kommenden Aufwachen merken, dass er wieder auf sich selbst zurückgeworfen ist, er sich reflexiv zu sich verhalten und er mögliche Alternativen entscheiden muss. Der Mensch mag ein Zufallsprodukt einer ziellos verlaufenden Evolution sein wie alle anderen Organismen auch. Metaphysische Kopfschmerzen aber bekommt nur er darüber, jedenfalls soweit wir wissen. Die Theologie setzt ein Schmerzmittel dagegen. Sie erinnert an eine eschatologische Hoffnung. Das Sich-entscheiden-Müssen in ethisch prekären Situationen aber kann sie dem Menschen nicht durch Gottesreize abnehmen. □

Heilige Herzen. Zur Kulturgeschichte eines christlichen Kultes

Xenia von Tippelskirch

Im Juni 1614 wird durch die Straßen von Rom in einer feierlichen Prozession ein versiegeltes Gefäß zur Basilika der Heiligen Ambrosius und Karl (heute San Carlo al Corso) getragen: In diesem Gefäß befindet sich eine Reliquie, das Herz des 1584 verstorbenen Kardinals Karl Borromäus. Begleitet wird es von einem großen Umzug vorbei an Tribünen, auf denen sich die Massen drängen. Der Zug führt bis zur Kirche, an deren Fassade von Pfeilen durchbohrte, flammende Herzen angebracht sind. Voran zieht die Schweizer Garde, dann kommen acht Trompeter, sodann 36 als Engel verkleidete Jünglinge, die Lilien, Weihrauchkessel und mit Herzen bemalte Tafeln in den Händen halten. Einige singen mit Sopranstimme, dann folgen weitere Chöre sowie Ordensmitglieder. Blumen werden von den Fenstern auf das Reliquar geworfen, die zahlreich erschienenen Gläubigen knien nieder, schlagen sich heftig an die Brust, brechen in Tränen aus und rufen den Heiligen an, scheint es doch, so berichtet der Zeitgenosse Patrizio Fattorio di Torrita in seiner noch im gleichen Jahr erschienenen Darstellung der Ereignisse (mit dem Titel *Ampla et diligente Relazione*, 1614), dass Gott „durch dieses Heilige Herz die verhärteten Herzen der Gläubigen in der Trauer und Anbetung erweichen und fleischlich werden lassen wolle, um durch Wunder die Heiligkeit des Herzens“ zu verifizieren.

Performativ wird in dieser Prozession eine Verehrung in Szene gesetzt, die in ihrer Reduktion der Essenz des Heiligen auf sein Herz erstaunlich erscheinen mag. Die Quelle berichtet nicht nur von dem Transport des Herzens des 1610 heilig gesprochenen Kardinals und Erzbischofs von Mailand (also einem toten Herzen) sowie von der aufwändigen bildlichen und musikalischen Begleitinszenierung, sondern auch vom Effekt, den diese Szenerie auf die Zuschauer bzw. auf die Herzen der Mitakteure der Prozession machte (also lebendige Herzen). Ebenfalls erwähnt werden muss die Tatsache, dass in einer Reihe von zeitgenössischen Predigten und Veröffentlichungen ausführlich auf die angeblich bereits zu Lebzeiten zu beobachtende Besonderheit des Herzens des Heiligen eingegangen wurde. Diese Konzentration auf das Herz des Heiligen verlangt nach Erklärung und Kontextualisierung. Löst doch die beschriebene Prozession eine Reihe von Fragen aus nach der Bedeutung des Herzens aus Frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive. Welche heiligen Herzen wurden/werden überhaupt verehrt; wie wurden diese jeweils imaginiert und visualisiert; wie sah der sich an diese Verehrung knüpfende Kult aus bzw. welche Praktiken und Rituale waren damit verbunden; wer hat ihn lanciert; welche Rolle spielten dabei physiologische Grundannahmen bzw. medizinische Fachkenntnisse.

Als Historikerin der Frühen Neuzeit interessiere ich mich dabei für die historische Entwicklung, die historische bedingte veränderte Einordnung bestimmter emotionaler, körperlicher Erfahrungen, die zu unterschiedlichen sozialen Praktiken führen. Ich gehe also von einer engen Verknüpfung zwischen zeitgenössischem Wissen über die Funktion des Herzens und seiner symbolischen Bedeutung aus,



Prof. Dr. Xenia von Tippelskirch, Juniorprofessorin am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität Berlin

einer sich im Laufe der Geschichte entwickelnden komplexen Beziehung zwischen Mensch und Herz. Ich werde den Bogen weit spannen, den Schwerpunkt möchte ich dabei auf das 17. Jahrhundert legen, um von dort aus – in der Zeit zurück- und vorwärtsschreitend – nach Veränderungen zu suchen.

Zugrunde lag der Verehrung des Herzens im 17. Jahrhundert selbstverständlich eine lange Tradition, die das Herz als Zentrum menschlichen Seins verstand, seit der Antike dort den Sitz des Denkens lokalisierte, sich das Herz als Sitz der Seele, als Sitz der Liebe (caritas) vorstellte. Bereits im AT (Hesekiel 11,19) werden versteinerte Herzen in fleischliche Herzen verwandelt. Dabei müssen wir von einer *longue durée* der Entwicklung der symbolischen Dimension bis hin zur Vorstellung des Herzens als Sitz des Irrationalen/Emotionalen ausgehen, selbstverständlich auch von gleichzeitig nebeneinander existierenden Vorstellungen. Diese sind nicht unabhängig von physiologischen Kenntnissen und konnten auch klare politische Implikationen haben.

Um den Rahmen einer Geschichte von Heiligen Herzen abzustecken, möchte ich in der gebotenen Kürze drei thematische Bereiche behandeln, die eng miteinander verknüpft zu denken sind: Andeuten möchte ich zunächst die medizinhistorische Dimension (I), die sich an die Verehrung des Herzens des Hl. Borromäus anschließen lässt; sodann auf die Vorstellung des Herzens als Sitz der Liebe, insbesondere der Gottesliebe (II) eingehen und schließlich die individuelle der gemeinschaftlichen Verehrung des Herzens gegenüberstellen, d.h. die politische bzw. institutionelle Dimension (III) ansprechen.

I. Medizinhistorische Dimension

Wie die niederländischen Historiker Bert Treffers und Catherine Santing zeigen konnten, bietet sich der Kult um das Herz von Karl Borromäus auf besondere Art für eine medizinhistorische

Analyse an. Während der Kult um das Herz Jesu und das Herz Mariae, auf die ich im Folgenden auch zu sprechen komme, stets ins Transzendente verweist, selbst wenn er an Menschwerdung und Körperlichkeit erinnern soll, handelt es sich hier um eine sich an das konkrete, einbalsamierte Organ wendende Devotion. Eine Devotion, die an bestimmte Techniken geknüpft ist: Ein Chirurg musste den Körper fachgerecht öffnen, um das Herz herauszutrennen und zu konservieren. In diesem Fall handelte es sich um den Chirurgen Giovanni Battista Carcano, der über seine Arbeit am Leichnam eines (1584 erschienenen) Bericht abgefasst hat. Er habe das Herz herausgeschnitten, es in der linken Hand gehalten, es genau betrachtet und sei davon so gerührt gewesen, dass er begonnen habe, tränenüberströmt mit dem Herzen zu sprechen. Der Arzt erklärte, er habe dieses perfekte Herz nicht weiter mit dem Sezierschneidmesser berühren, es nicht zerstören wollen. Bereits seine ungewöhnliche Größe schien ihm ein deutliches Zeichen für die Heiligkeit.

Dazu kurz zur Einordnung: Die physiologische Bedeutung des Organs war schon länger bekannt, nicht klar war allerdings seine genaue Funktionsweise. So erläutert Robert Burton in seinem Traktat zur Melancholie zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch, im Herzen finde ein alchimistischer Prozess statt. Das Herz ziehe an, stoße dann wieder ab. Zwar hatte bereits der spanische Anatom Miguel Serveto 1553 die Hypothese eines Blutkreislaufes aufgestellt, diese aber kurze Zeit später wieder zurückgezogen. Die Anatomen der Renaissance versuchten ihre empirischen Beobachtungen mit den seit Galen überlieferten Gewissheiten in Einklang zu bringen. Demzufolge gingen sie von getrennten arteriellen und venösen Systemen aus und glaubten, das Herz sei eine Wärmequelle, die durch die Bewegung zwischen den Herzkammern Lebensgeist erzeuge. Erst 1616 gelang William Harvey (1578–1657) der Nachweis des Blutkreislaufs. 1628 publizierte er diese Entdeckung unter dem Titel *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, kurze Zeit später wurde herausgefunden, dass dieser durch Muskelkontraktion vonstatten geht.

Das heißt zum Zeitpunkt des beginnenden Kultes um Karl Borromäus ist das Herz noch keineswegs nur Pumpe, sondern vielmehr ein Organ, das lebenspendend scheint, in dem ein schwer zu erfassender Prozess stattfindet. Eine Vorstellung, die sich auch nach den medizinischen Entdeckungen hartnäckig hielt.

Während bis zur Heiligsprechung wenig von Karl Borromäus als Mystiker die Rede ist, wird nach der Heiligsprechung nach Indizien gesucht, dass er alle Attribute eines Heiligen besessen habe – und zu Anfang des 17. Jahrhunderts gehörte das Heilige Herz dazu.

II. Zur Vorstellung des Herzens als Sitz der Gottesliebe

Die Verehrung des Herzens von Karl Borromäus ging einher mit einer ausführlichen Erläuterung der Spezifität seines Herzens schon zu Lebzeiten, war sein Herz doch erfüllt von der Caritas, der Gottesliebe – wie man ab den 1610er Jahren nicht müde wurde zu wiederholen. Die ikonographische Darstellung des Heiligen, wie etwa auf zwei Gemälden von Orazio Borgianni, die kurz hintereinander und im unmittelbaren Zusammenhang mit der Heiligsprechung angefertigt wurden, folgt dieser Interpretation. Karl wird hier mit der Hand am Herzen dargestellt, in der ersten Fassung mit dem links vor ihm liegenden Objekt seiner Meditationen,

einem Kruzifix. In einer zweiten Fassung erscheint in der im 17. Jahrhundert durchaus üblichen Darstellungsweise am oberen linken Rand durch eine Wolke getrennt, ein visionärer, aus dem Grab emporgehobener Christus.

Dass Gottesliebe und Gottesnähe im Herzen verortet werden, hat zu diesem Zeitpunkt bereits eine lange Tradition. Im Hohen Lied klopft der Bräutigam an die Tür des Herzens der Braut. Die Mystiker und Mystikerinnen des Mittelalters (u.a. Gertrude von Helfta, Katharina von Siena, Katharina dei Ricci, Camilla Battista von Verano) trinken vom Blut Christi, das aus der Seitenwunde, der Herzwunde, fließt. In reichen Metaphern wurde dies immer neu beschrieben und körperlich erlebt, die eigenen Herzen schmerzten in der Imitatio, brannten vor Liebe. Wurde seit dem 13. Jahrhundert der Körper Christi verehrt, so trat ab dem 14. Jahrhundert die Verehrung seines Herzens in den Vordergrund. Parallel dazu entwickelte sich die ikonographische Darstellung. Findet man für das 14. Jahrhundert Herzdarstellungen in der Sakralkunst fast ausschließlich in der Darstellung der Caritas, die ihr Herz schenkt, wird ab 1400 das Herz häufig in Verbindung mit Heiligen dargestellt (zum Beispiel in Darstellungen der Hl. Katharina von Siena). Zahlreiche Darstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts zeigen uns flammende Herzen, die davon fliegen. Die so geprägte Symbolik hatte einen ganz konkreten Erfahrungswert für die Menschen der Frühen Neuzeit.

Herzeleid wurde ganz körperlich empfunden, auch in profanem Kontext. So beschuldigte Ende des 16. Jahrhunderts ein Mann vor dem venezianischen Inquisitionsgericht seine Frau, die ihn gerade verlassen hatte, sie habe mit Zauberei sein Herz verletzt.

Wurde seit dem 13. Jahrhundert der Körper Christi verehrt, so trat ab dem 14. Jahrhundert die Verehrung des Herzens in den Vordergrund

Die gegenreformatorischen Heiligen erlebten heftige Herzschmerzen, die Frömmigkeit sollte dabei mit allen erzählerischen und piktoralen Mitteln auf das Herz Christi hingelenkt werden. Das Herz der Theresa von Avila wurde von einem Pfeil durchbohrt, sogar nach ihrem Tod lebte es weiter – und wurde schließlich in einem Kristallgefäß aufbewahrt, als Zeichen für ihre große Caritas. Filippo Neris Herz sprengte seine Rippen, auch bei ihm war das Beben des eigenen Herzens mit einer Verehrung des verletzten Herzens Christi unmittelbar verknüpft: „Gott schenke Euch Gnade“, bat er, „dass ihr euch so sehr auf seine göttliche Liebe konzentriert, dass ihr durch die Seitenwunde in die Quelle seiner göttlichen menschgewordenen Weisheit eindringt, dass ihr darin ertrinkt (...) und keinen Weg mehr hinaus findet“.

Solche metaphorischen Beschreibungen nahmen frühere, ganz ähnlich gartete Berichte wieder auf und variierten sie. So hatte bereits Katharina von Genua (1447–1510) nach Berichten ihres Biographen einen Nagel gespürt, der ihr ins Herz gebohrt wurde, die Schmerzen dauerten über 10 Stunden an und entlockten ihr laute Schreie. Getroffen wurde sie gleichzeitig von einem Strahl göttlicher Liebe, der ihr in ihrem Menschenkörper unerträglich erschien. Sie liebte Gott so heftig, dass sie davon glühte, selbst von außen konnte man ihre Haut nicht anfassen, es schien als

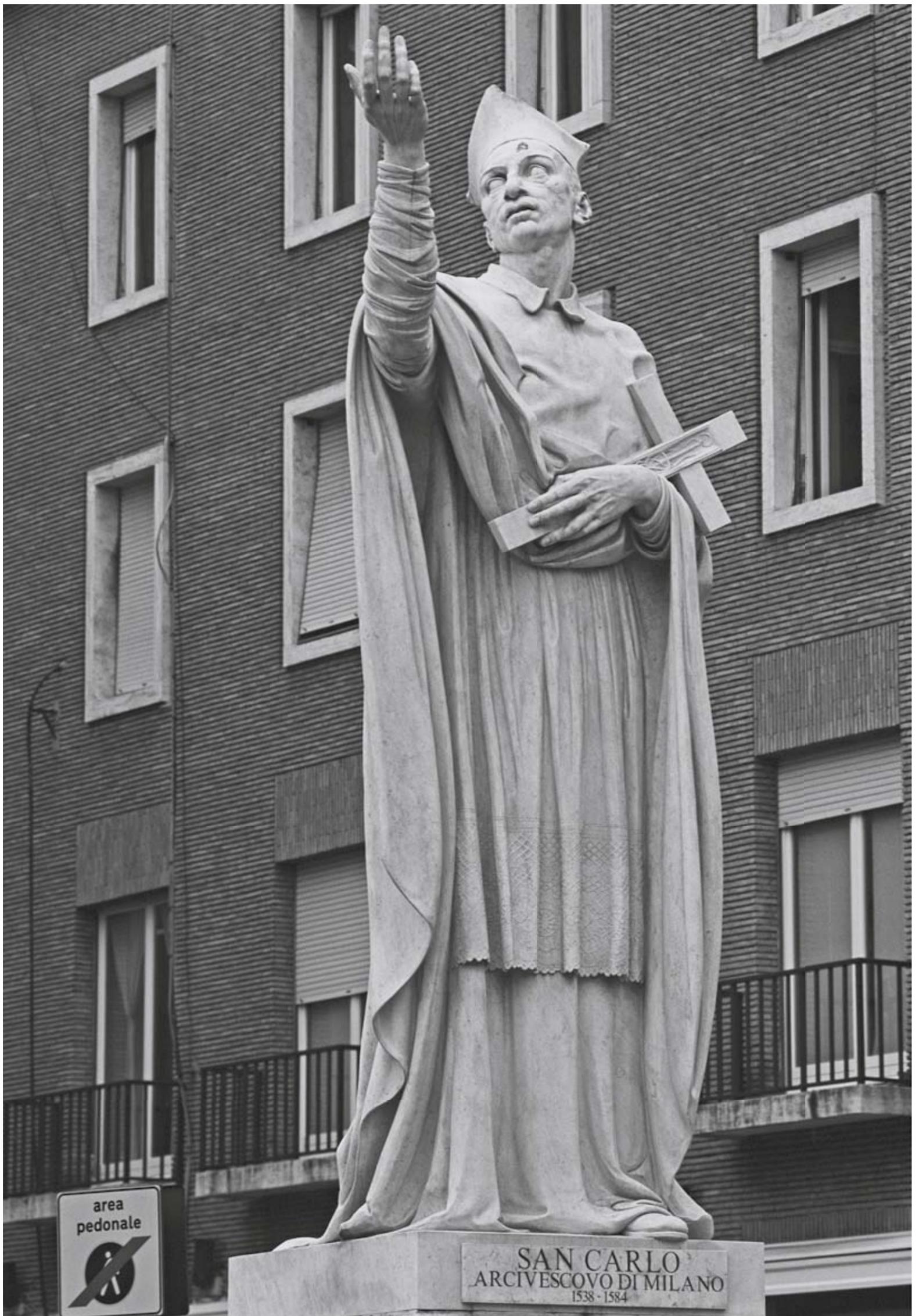


Foto: akg-images

1610 wurde der 1584 verstorbene Kardinal und Erzbischof von Mailand, Karl Borromäus, heilig gesprochen. Schon vier Jahre später wurde sein Herz in

einer aufwändig inszenierten Prozession zur Basilika San Carlo al Corso in Rom überführt. Diese moderne Skulptur des Heiligen, geschaffen von Attilio Selva,

steht vor der von vielen Touristen besuchten Kirche, in deren Apsis das Herz noch heute ruht.

glühte ihr Herz durch sie hindurch.

Ende des 16. und im Laufe des 17. Jahrhunderts häuften sich die Beschreibungen solcher Erfahrungen, sie wirkten dadurch aber keineswegs unwahrscheinlich, sondern waren Bestätigung und gleichzeitig Modell für die Nachahmung. Ineinander verschränkt zu denken sind dabei metaphorische Ausdrucksweisen und die Interpretation

Kranke Herzen wurden nicht als pathologisch verstanden, sondern als Zeichen göttlichen Wirkens.

körperlicher Symptome. Kranke Herzen wurden nicht als pathologisch verstanden, sondern als Zeichen göttlichen Wirkens. Das Herz nur hört und sieht die Liebe, nicht Augen oder Ohren, Christus klopf von innen an. Das Herz kann versenkt werden.

Dies ging einher mit individuellen Frömmigkeitspraktiken: Allen Gläubigen wurde nahegelegt, über das Herz Christi zu meditieren, d.h. eine *Schola Cordis* durchzumachen, um ein Buch von Benediktus van Haefen zu zitieren, das 1629 in Antwerpen erschienen ist. Das Herz konnte nun als Gefäß imaginiert werden, in dem Christus wohnt.

Franz von Sales schrieb 1609 ganz konkrete Anleitungen zur Meditation über Andachtsbilder, auf denen ein kleiner Christus in einem Herzen zu sehen war. Eine Möglichkeit, um in Seine Hl. Präsenz zu gelangen, sei, nicht nur Gott an genau dem Ort zu denken, an dem man selbst sich befinde, sondern ihn in eigenen Herzen und im Grund des eigenen durch ihn belebten Geistes vorzustellen. Er sei dort wie das Herz des Herzens des Gläubigen und wie der Geist seines Geistes (*Anleitung zum frommen Leben*).

Christus wurde noch im 18. Jahrhundert als Herzensfischer imaginiert. So etwa in der literarischen Nachdichtung des pietistischen Dichters Gerhard Tersreen, der die Verse der französischen Mystikerin Madame Guyon zu Emblemen von Hermann Hugo übersetzte: „So fische, Gottesliebe, ach, fische so viele Herzen, daß Wollust keine fangen kann: Ihr Lock-Aas bringt nur Schmerzen; Dein Lock-Aas Göttlich ist, ich beisse willig an. Schau, süßer Fischer, daß kein Herze dir entfalle, halt fest die schon gefangen seyn: Entnimm sie dem Betrieger alle. (...)“

III. Zur gemeinschaftlichen Verehrung des Herzens: politische Dimensionen

Die Vorstellung, dass die Herzen Gott besonders nah stünden, spiegelt sich auch in einem Herrscher-Ritus. Die französischen Könige, die Habsburger und die Wittelsbacher veranlassten im 17. Jahrhundert eine separate Beisetzung von Herz und Körper. Dabei galt das Herz als Gott geweiht, der Körper als irdisch, weshalb Körper von Eheleuten nebeneinander beerdigt wurden, während ihr Herz in ein Kloster bzw. eine Kirche gebracht wurde. Die Habsburger wählten für diesen Zweck die Loretokapelle, die Wittelsbacher die Gnadenkapelle in Altötting.

Für den Ritus dieser Teilbestattungen galt im Mittelalter eine andere – profane – Begründung, schon früh hatte man begriffen, dass sich Körper ohne Eingeweide besser konservieren ließen. Englische und deutsche Kreuzfahrer hatten ihre Herzen zurück in die Heimat bringen lassen. 1299 hielt es Papst Bonifaz VIII. für nötig, die Praxis der Teilbestattung zu unterbinden, jedoch erteilte bereits sein Nachfolger dem französischen

Königshaus eine Sondergenehmigung. Bis ins 16. Jahrhundert fanden bei den Herrscherfamilien, bei Hochadeligen und geistlichen Fürsten zeremoniell festgeschriebene getrennte Beerdigungen der Herzen und Eingeweide einerseits, des Restkörpers andererseits statt. Im 17. Jahrhundert wird die ältere Praxis umgedeutet: Denn nun wurden imposante Grabmonumente errichtet: für das Herz von Heinrich IV., von Maria von Medici, Ludwig XIII. und Ludwig XIV.

Auch wenn es sich hier nicht um Heilige handelte, war die Botschaft deutlich und die rituelle Praxis von den bisher beschriebenen Vorstellungen geprägt. Ebenso wie bei der eingangs beschriebenen Prozession erlangte bei der feierlichen Beerdigung eines fürstlichen Herzens der Herzenskult eine kollektive Dimension. Im Kult um das individuelle Herz wurde seine Nähe zu Gott, seine Nähe zur Transzendenz vergegenwärtigt und erinnert.

Die Verknüpfung von göttlicher Liebe und dem Herzen findet sich auch noch in einem anderen Zusammenhang, in dem der Kult zum kollektiven Erlebnis wird. Franz von Sales beschrieb 1611 das Herz, das zum Emblem für einen neu zu gründenden Orden werden sollte, nämlich für den Orden der Visitantinnen, d.h. der Schwestern von der Heimsuchung Mariens. Der Oratorianer Jean Eudes entwickelte 1643 zum ersten Mal Liturgien für die Verehrung der Herzen Jesu und Mariens. Im Jahr 1671 trat Marguerite-Marie Alacoque, die Tochter eines Richters aus einem Dorf in Burgund, in Parai-le-Monial in den Visitantinnenorden ein. Nach ihrem Eintritt erlebte sie eine Reihe von Offenbarungen, in denen ihr Christus den einzuschlagenden Weg vorgab. „Schau hier die Wunde meiner Seite, auf dass du darin für nun und immer deine Wohnung aufschlagest; hier kannst du das Kleid der Unschuld rein bewahren, womit ich deine Seele geschmückt habe.“ 1674 soll sie das Herz Jesu auf einem flammenden Thron mit einer Dornenkrone umgeben und von einem Kreuz überragt gesehen haben. 1675 erhielt sie den göttlichen Auftrag, den Kult des Herzens Jesu zu verbreiten. In der Folgezeit wurde dieser Moment auf einer Reihe von Abbildungen festgehalten. Der Herr beklagte sich bei ihr über den Undank der Menschen und ließ sie wissen, er wünsche, dass die Menschen Sühne leisteten und insbesondere das Altarsakrament mit mehr Nachdruck verehrten. Eingeführt werden sollte der häufige Empfang der Kommunion und die Einrichtung eines dem durchbohrten und verklärt im Himmel wohnenden Herzens gewidmeten Festtages. – Und das zu einer Zeit, in der die kartesianische Hypothese der Trennung von Leib und Seele diskutiert wurde, die jansenistischen Reformer vor zu häufiger Kommunion warnten.

Es waren zu Anfang in erster Linie die Ordensvorsteherin und die jesuitischen Beichtväter Claude de la Colombière und Jean Croiset, die die Verbreitung des Kultes unterstützten. In Rom stieß er zunächst auf Skepsis. Auch dem Schüler Colombières, dem Jesuiten François Gallifet, der als Provinzial und Assistent des Ordensgenerals Karriere gemacht hatte, gelang es nicht, eine offizielle Bestätigung zu erhalten. Er verfasste 1726 einen ausführlichen Text zur Begründung des Kultes und beschrieb darin das Herz Jesu als das „edelste und wichtigste Organ der Gefühlsäußerungen von Christus, seiner Liebe, seines Eifers, seines Gehorsams, seiner Sehnsüchte, seiner Schmerzen und Freuden, seiner Traurigkeit, außerdem Prinzip und Sitz dieser Äußerungen und aller Tugenden des menschgewordenen Gottes“. Die den Kult unterstützenden Jesuiten und Ursulinen betonten ausdrücklich

die Verehrung der Menschlichkeit Christi. Von einem *Organ*, so wie Gallifet, wollten damals aber nicht alle sprechen. Die Kritik, die im französischen Jansenismus und später dann auch im österreichischen Josephinismus geäußert wurde, betraf den Vorwurf der *Fleischanbetung*. In der Zwischenzeit waren aber bereits über 300 Bruderschaften gegründet worden, die den Kult betrieben, bildliche Darstellungen des von Alacoque gesehenen Herzens wurden in ganz Europa verteilt.

Ab 1765 wurde die Verehrung dann schließlich offiziell auch von Rom aus genehmigt – nicht zuletzt auf Betreiben der französischen Königin Maria Leszcynska. In diesem Jahr muss wohl auch Pompeo Battoni seine Darstellung angefertigt haben, sein Gemälde, das heute noch in der Chiesa di Gesù in Rom hängt, wurde zur Vorlage für zahlreiche Abbildungen. Eine Unzahl von Reproduktionen nicht zuletzt auf Andachtsbildern hat daraus die Ikone schlechthin gemacht.

Im Laufe des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts wurde der Kult in Frankreich zum dezidiert konterrevolutionären Akt: Ludwig XVI. sprach noch kurz vor seiner Hinrichtung ein Gelübde aus, mit dem er seine eigene Person, seine Familie und das Königreich dem Herzen Jesu widmete. Mit Rückkehr der Bourbonen wurde dieses Gelübde breit unter dem Volk veröffentlicht. Es verband sich nun ein monarchistischer und nationaler Zug mit dem Kult. Noch im Revolutionsgeschehen und unmittelbar zu Beginn des 19. Jahrhunderts gründeten sich eine Reihe von Religionsgemeinschaften, die dem Dienst des Sacré Cœur gewidmet sind. Befördert wurde das gemeinsame Gebet, Messen, besondere liturgische Praktiken für die Woche, den Monat, das Jahr.

Der Schutz des Hl. Herzens wurde auch von Tiroler Freiheitskämpfern in Anspruch genommen. Als französische Truppen unter Napoleon Bonaparte 1796 das Land Tirol bedrohten, regte der Stamser Abt Sebastian Stöckl in einer Zusammenkunft der Landstände an, das Land unter den Schutz des *Heiligsten Herzens Jesu* zu stellen. Nach einer siegreichen Schlacht unter Andreas

Nach der Niederlage im deutsch-französischen Krieg 1870/71 beschloss die französische Nationalversammlung Sacré-Coeur von Montmartre als nationales Sühnemonument zu erbauen.

Hofer gegen die Franzosen wurde das Herz-Jesu-Fest zum jährlich begangenen Fest in Tirol, das seit Ende des 19. Jahrhunderts mit Herz-Jesu-Feuern, die häufig in Form von Herzen oder Kreuzen angeordnet sind, bis heute gefeiert wird.

Im 19. Jahrhundert stand nun nicht mehr die Diskussion um das konkrete Organ oder das Nachempfinden von Schmerzen im Vordergrund, der Kult wurde als Instrument gegen den Modernismus begriffen.

Nach der Niederlage im deutsch-französischen Krieg 1870/71 beschloss die französische Nationalversammlung Sacré-Cœur von Montmartre als nationales Sühnemonument zu erbauen. Über Jahre wurden Gelder gesammelt, um schließlich diese Kirche zu bauen. 1899 weihte Papst Leo XIII. alle Menschen dem Herzen Jesu. Dem gedemütigten Papsttum sollte erneute Legitimität verschafft werden und die dreitägigen

Feierlichkeiten sollten den absoluten kirchlichen Herrschaftsanspruch zelebrieren.

Im Ersten Weltkrieg wurde der Kult zum Kriegsbewältigungskult. Während die nationalen Autoritäten sich zurückhaltend zeigten, schlossen sich Bürgergruppen zusammen, um Fahnen und Banner mit dem Symbol des Sacré-Cœur zu schmücken. Ein Dekret versuchte das zu unterbinden, vergeblich, im Ersten Weltkrieg wehten zahlreiche, mit dem Zeichen des Sacré-Cœur geschmückte Fahnen. Aus der individuellen, kontemplativen Verehrung entstand so ein missionarischer Kult: Das Herz Jesu wurde zum Zeichen für den Kampf gegen Feinde, appellierte an die Opferbereitschaft.

Im Anschluss an den Krieg geriet der Kult jedoch in eine tiefe Krise. Zwar besiegelte 1928 die Bulle *Miserentissimus Redemptor* die Aufnahme des Kultes in die offizielle liturgische Ordnung, doch hatte er bei weitem nicht mehr die Bedeutung, die ihm noch bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts zugekommen war. Theologisch bemühte sich u.a. Karl Rahner in den 1950er Jahren den Kult neu zu deuten, ihm ging es dabei auch um einen weniger sentimental Zuzugang, als er durch die Massenproduktion der kitschigen Christusbilder mit dem sichtbaren Herzen auf Andachtsbildern und als Gipsstatue suggeriert wurde. In der Enzyklika *Haurietis aquas* von 1956 betonte Pius XII. noch einmal, es handele sich bei der Herz-Jesu-Verehrung um die Summa aller christlichen Frömmigkeit. Benedikt XVI. verwies ein halbes Jahrhundert später in seiner Enzyklika *Deus caritas est* erneut auf das durchbohrte, geöffnete Herz Christi, das den Christen das Programm eines *sehenden Herzens* vorgegeben habe.

Die Entwicklung von besonderen Meditationspraktiken zum offiziellen, liturgischen Kult, den Theologen dann wiederum von Überformungen zu reinigen versuchten bzw. neu in den Dienst einer um die Deutungshoheit ringenden Kirche stellten, verweist auf die Möglichkeit der Umdeutung der Verknüpfung von Herz, Heiligkeit und Gottesliebe. Der Zeichencharakter des Herzens ist keineswegs arbiträr, sondern korreliert mit anatomischen Kenntnissen, dabei sind jedoch Verspätungen, Verzögerungen und Verschiebungen möglich.

Auch wenn in neuerer Zeit nur noch selten Teilbestattungen stattfinden, bleiben metaphorische Bedeutungszuschreibungen sozial relevant. Keineswegs unerheblich für diese soziale Relevanz ist – wie hier gezeigt wurde – die mediale und performative Vermittlung dieser Vorstellungen: Soziale Praktiken und politische Wirksamkeit können nur so generiert werden. Das Herzsreliquar von Karl Borromäus steht heute immer noch an zentraler Stelle in der Apsis der Basilika San Carlo al Corso, doch schenken ihm die wenigsten Touristen Beachtung – oder erahnen gar die Festlichkeiten, die ihm im Jahr 1614 zuteil wurden. □

Xenotransplantation aus jüdischer Perspektive

Rabbinerin Antje Yael Deusel

Zahlreiche Menschen hoffen und warten aufgrund lebensbedrohlicher Erkrankungen dringend auf ein Spenderorgan, und jeder einzelne Name auf den Listen der Transplantationszentren steht für ein individuelles Schicksal. Diesen Hoffnungen und Erwartungen steht jedoch ein eklatanter Mangel an geeigneten Spenderorganen für eine Allotransplantation, also der Übertragung von Organen von Mensch zu Mensch, gegenüber. Die medizinische Wissenschaft erkundet daher seit Längerem weitere Wege, von der Xenotransplantation bis hin zur Stammzellenforschung, um diesen Patienten helfen zu können.

Noch sind diese Wege Gegenstand der Forschung, wenn auch gegenwärtig beispielsweise der Bio-Herzklappenersatz beim Menschen durch entsprechend behandelte Schweine-Herzklappen bereits ein gängiges Verfahren ist.

I. Die Problematik aus jüdischer Sicht

Wenn man die Thematik der Xenotransplantation aus jüdischer Sicht betrachtet, sind folgende Fragen zu berücksichtigen: Ist eine Organtransplantation an sich überhaupt erlaubt? Wie ist die Frage nach (Allo-)Transplantation von einem verstorbenen Donor versus einer Lebend-Organspende zu beurteilen? Ist eine Organübertragung vom Tier auf den Menschen erlaubt? Wie sieht das Judentum in diesem Zusammenhang die Stellung des Tieres? Und – da es sich ja im Wesentlichen noch um ein experimentelles Gebiet handelt: Ist es aus Sicht der jüdischen Ethik gestattet, derartige Forschungen überhaupt durchzuführen? Ist es einem Patienten gestattet, an einem potentiell riskanten klinischen Versuch teilzunehmen?

Sicherlich ist das Thema der Organtransplantation ein Thema der Neuzeit, und so könnte man meinen, dass unsere traditionellen jüdischen Quellen hierzu nicht allzu viel beizutragen hätten. Dem ist nicht so: Die grundlegenden Prinzipien der jüdischen Ethik zu unserer Frage gehen bis in die talmudische Zeit, wenn nicht sogar bis in biblische Zeiten zurück – ohne dabei im Geringsten den stetigen Fortschritt von Medizin und Wissenschaft zu ignorieren. Allerdings sind dies nicht die einzigen Quellen: Die Poskim, die Entscheidungsträger in halachischen (religionsrechtlichen) Fragen, haben zu allen Zeiten Stellung genommen und entsprechende Präzedenz-Entscheidungen getroffen, dem jeweils aktuellen Stand von Medizin und Wissenschaft entsprechend – und sie tun dies noch.

Der entscheidende Punkt für unser Thema – und zwar für alle oben angesprochenen Fragen – ist das Prinzip von Pikuach Nefesch, also der Abwendung von Lebensgefahr von einem Menschen. Dies beinhaltet nicht nur die Rettung aus sicherer Gefahr, sondern auch die Abwehr von möglicher Lebensgefahr oder von einem möglichen gesundheitlichen Schaden. Dieses Prinzip setzt fast alle religiösen Vorschriften des Judentums außer Kraft, mit drei wichtigen Ausnahmen: Gotteslästerung, verbotene sexuelle Handlungen und Mord.



Rabbinerin Dr. Antje Yael Deusel,
Israelitische Kultusgemeinde Bamberg

II. Allotransplantation: Organspende von verstorbenem Donor

Halten wir damit zunächst fest: Es ist unter dem Gesichtspunkt von Pikuach Nefesch also sowohl dem Arzt erlaubt, entsprechende medizinische Mittel zur Heilung eines Kranken einzusetzen, als es auch – vom Patienten aus gesehen – erlaubt ist, diese Hilfsmittel anzunehmen. Allerdings ist das kein Freibrief im Sinn von „Der Zweck heiligt die Mittel“. Der Arzt muss sehr wohl wissen, was er tut – er muss das, was er für den Patienten im gegebenen Fall anwenden will, beherrschen, für genau diesen Fall qualifiziert sein. Und er muss unterscheiden zwischen dem Patienten, der lebensgefährlich erkrankt ist (Cholesche-jesch bo sakana), und demjenigen, dessen Krankheit nicht gefährlich ist (Cholesche-ejn bo sakana). Dem entsprechend wird der Arzt seine Heilmittel in der richtigen Verhältnismäßigkeit wählen.

Am Rande zu erwähnen ist noch die – im Judentum allerdings heute glücklicherweise nicht sehr verbreitete – Auffassung, dass derjenige, der (als Patient) beim Arzt Rettung suche anstatt zum Ewigen um Heilung bzw. Rettung zu beten, ebenso G'ttes Plan störe wie derjenige, der (als Arzt) Heilmittel anwende anstatt den natürlichen, „G'tt-gewollten“ Verlauf einer Krankheit abzuwarten. Bereits der Talmud konstatiert hierzu: Wer Schmerzen hat, wer krank ist, soll den Arzt aufsuchen.

Nun gehört ein potentieller Organempfänger sicherlich zu den gefährlich erkrankten Patienten. Dies gilt für denjenigen, der auf eine Herztransplantation wartet, ebenso wie für einen Blinden, der für eine Cornea-Transplantation ansteht. Er ist also in vollem Recht nicht nur berechtigt, sondern letztlich sogar verpflichtet, eine solche Transplantation anzunehmen – denn das Prinzip von Pikuach Nefesch gilt auch für einen selbst. Wenn auch die Auffassung von Kedeschat Chajim, der Heiligkeit des Lebens, in den klassischen talmudischen Quellen (noch) nicht mit diesem Terminus erwähnt ist, so ist der

unschätzbar hohe Stellenwert menschlichen Lebens doch dem Judentum zu allen Zeiten immanent. Dies beruht auf der Vorstellung, dass das menschliche Leben G'tt gehört, der es geschaffen hat, und dass wir einmal werden Rechenschaft ablegen müssen für die Art und Weise, wie wir es verwendet haben. Das bedeutet im Weiteren auch, dass wir unser eigenes Leben nicht wegwerfen dürfen, sei es durch Selbsttötung oder durch Verweigerung einer entsprechenden ärztlichen Behandlung, weil dieses Leben uns ja eigentlich gar nicht selber gehört: Es gehört dem Ewigen, der es geschaffen hat.

Das bedeutet andererseits aber auch, dass man kein „Leben nimmt, um ein (anderes) Leben zu retten“; dies ist ein wichtiger Punkt in der Betrachtung der Lebend-Organspende, wie wir noch sehen werden.

Schwierig kann die Entscheidung in einer Situation werden, bei der der Arzt zwischen zwei Patienten entscheiden muss, die beide für eine Transplantation anstehen. Hier gilt der Maßstab, dass zwar einerseits der gefährlichere Kranke den Vorrang hat, andererseits aber derjenige, welcher am meisten von dem Eingriff quoad vitam profitieren wird. Dies kann das ärztliche Team unter Umständen in einen beträchtlichen ethischen Konflikt bringen – ein Problem, dessen weiterführende Betrachtung den Rahmen dieses Vortrags überschreiten würde. Angemerkt sei hier jedoch, dass unter dem Gesichtspunkt des herrschenden Mangels an menschlichen Spenderorganen als der wohl häufigsten Ursache des genannten Dilemmas die Xenotransplantation möglicherweise einen Ausweg darstellen würde.

Kehren wir zurück zu unserem potentiellen Organempfänger: Er ist also berechtigt, ein Spenderorgan anzunehmen. Wie sieht das aber von Seiten des Organspenders aus? Ist es erlaubt, sich zu Lebzeiten für einen Organspenderausweis zu entscheiden? Und: Ist es erlaubt, dem Verstorbenen dann auch Spenderorgane zu entnehmen?

Es ist nach der jüdischen Tradition Regel und Vorschrift, den Körper eines jüdischen Verstorbenen würdig zu behandeln und ihn entsprechend zu beerdigen – und zwar *mit all seinen Körperteilen*. Und ein nichtjüdischer Verstorbener? Auch er ist würdig zu behandeln und ebenso in Würde zu beerdigen – Punkt. Hier liegt der Unterschied – und der Problempunkt für einen jüdischen Spender – immer vorausgesetzt, der Spender, gleich welcher Religionszugehörigkeit, war Träger eines Organspendenausweises bzw. seine Hinterbliebenen sind mit einer Organentnahme zum Zweck der Transplantation prinzipiell einverstanden; und ebenso vorausgesetzt, der Hirntod des potentiellen Spenders ist eindeutig nachgewiesen.

Nun kann man aber nicht einfach erklären, dass wir sehr wohl Spenderorgane von nichtjüdischen Spendern annehmen, aber selber keinesfalls Spender sein wollen. Das wäre in höchstem Grade unethisch nach den Maßstäben des Judentums. Vielmehr wurde festgelegt, dass – entsprechendes Einverständnis des Spenders zu seinen Lebzeiten bzw. seiner Angehörigen nach seinem Tod vorausgesetzt – eine Organentnahme zum Zweck einer lege artis durchzuführenden Transplantation halachisch (religionsrechtlich) durchaus erlaubt ist und dem Verstorbenen sogar zu einer hoch anzurechnenden Mitzwa (d.h. Erfüllung eines g'ttlichen Gebots), nämlich der Lebensrettung Anderer gereicht.

Eine gewisse Parallele hierzu findet sich in der Handhabung von Obduktionen bei jüdischen Verstorbenen. Eine Obduktion ist nur dann zu erlauben, wenn es aus rechtlichen bzw. medizinischen Gründen unbedingt geboten ist.

Sowie aber ein Teil des Körpers während der Obduktion entnommen wird – und das ist ja nun das Übliche –, muss dieser entnommene Teil bzw. müssen alle entnommenen Teile hernach beerdigt werden (eine Verbrennung, auch von einzelnen Körperteilen, ist im Judentum verpönt). Wie sieht das denn dann mit unserem Transplantat aus? Dies entspricht ja ebenso einem Teil, das man einem toten Körper entnommen hat. Hier hat die jüdische Gesetzgebung entschieden, dass dieses Organ, wenn es in einen lebenden Organismus hineingebracht wird, Teil eben dieses lebenden Menschen wird – damit entfällt die Verpflichtung, es als Teil des Verstorbenen zu betrachten und zu beerdigen, da es jetzt zu einem lebenden Menschen gehört und wie dessen eigenes Körperteil bzw. Organ betrachtet wird.

Diese Betrachtungsweise ist extrem wichtig, wenn wir die Möglichkeit einer Xenotransplantation untersuchen. Sie besagt nämlich, dass der Mensch nach einem solchen Eingriff nicht zu einem zusammengesetzten Wesen, einer Chimäre oder gar einem Hybridwesen, geworden ist, sondern seinem in Gänze menschlichen und einheitlichen Wesen entspricht – als *ein* ganzer Mensch, als *ein* einheitlicher Organismus.

Wohl gibt es im Judentum die Vorschrift, dass bestimmte Dinge nicht miteinander vermischt werden dürfen. Hierunter fällt sowohl das Verbot des Herstellens eines Mischgewebes aus Leinen und Wolle (da es sich einmal um ein tierisches und einmal um ein pflanzliches Produkt handelt, Scha'atnes) als auch die Erzeugung neuer Arten in Flora und Fauna durch das Kreuzen von unterschiedlichen Pflanzen- bzw. Tierarten (Kila'im), aber auch das Einspannen von zwei unterschiedlichen Arbeitstieren (z.B. Esel und Ochse) in ein Joch zur Arbeit. Das Verbot von Kila'im trifft jedoch auf das Prinzip der Organtransplantation nicht zu; es handelt sich bei der Transplantation ja weder um die Erzeugung eines neuen Wesens mit den kombinierten Eigenschaften der beiden unterschiedlichen Ursprungstiere (Beispiel: Maultier) oder -pflanzen (Beispiel: Nektarine) noch geht es um die Herstellung eines Kleidungsstückes, das beliebig an- und abgelegt werden kann. Vielmehr wird das implantierte Organ als dem Empfänger zugehörig interpretiert, wie bereits dargelegt wurde; zudem gilt weiterhin als Oberbegriff das Prinzip von Pikuach Nefesch.

III. Allotransplantation: Organspende von lebendem Donor

Lassen Sie uns aber zunächst noch einen Blick auf die Problematik der Organspende von einem lebenden menschlichen Donor werfen. Auch hier gilt zweifelsfrei das Prinzip von Pikuach Nefesch – und zwar sowohl für den Organempfänger als auch für den Organspender. Nun ist der Organempfänger derjenige, welcher sich in entsprechender Gefahr für Leben und Gesundheit befindet; er bedarf des Spenderorgans, und er darf es auch – immer in Abstimmung mit seinen behandelnden Ärzten – ohne Weiteres annehmen, um sein Leben zu retten. Der Organspender befindet sich dagegen in einer ethischen Konfliktsituation. Einerseits ist ihm geboten: „Stehe nicht untätig beim Blut deines Nächsten“ (Lev 19,16); er befindet sich also unter einem gewissen Druck, sich für eine solche Organspende zu entscheiden, zumal dies in den allermeisten Fällen eine innerfamiliäre Angelegenheit ist. Andererseits ist er aber auch für sein eigenes Leben verantwortlich, und er ist gehalten, lebensgefährliche Situationen zu vermeiden (sakanta tamira meissura – dies beinhaltet zudem, dass die Vermeidung von



Medizinprofessor Bruno Reichart (li.) im Gespräch mit Theologieprofessor Konrad Hilpert (Mi.) und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller.

Lebensgefährlichem strenger zu beurteilen und einzuhalten ist als ein etwaiges religiöses Verbot, BT Hul 10a), ebenfalls unter dem Überbegriff von Pikuach Nefesch, diesmal für ihn selbst.

Hierzu gibt es zwei berühmte Antworten aus der Tradition. Zum ersten Fall lesen wir im Talmud [BT Pes 25b]: „So kam einst jemand vor Raba und erzählte ihm: Der Befehlshaber meines Wohnortes befahl mir, jenen zu töten, sonst tötet er [der Befehlshaber] mich. Dieser [Raba] erwiderte: Mag er dich töten, du aber begehe keinen Mord; wieso glaubst du, dass dein Blut röter ist, vielleicht ist das Blut jenes Menschen röter!“ (Übersetzung nach Lazarus Goldschmidt)

Zum zweiten Fall berichtet uns David ben Zimri von Ägypten, ein jüdischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts, in einem Responsum [Vol. III, #627] von einem Mann, dem der Pascha befohlen hatte, er solle sich ein Bein amputieren lassen, sonst werde er, der Pascha, einen anderen Juden töten lassen; in diesem Fall vertrat der Posek die Auffassung, der Mann solle sich auf keinen Fall auf die Forderung des Pascha einlassen. Er nennt als Begründung auch hier die Aussage, dass keines Menschen Blut „röter“ sei als das eines anderen, diesmal allerdings im umgekehrten Sinn, nämlich „Meinst du, daß sein Blut röter ist als das deine?“ Beide Antworten stehen in gleicher Weise unter dem Gesichtspunkt, dass man kein Leben zerstören darf, um ein anderes Leben zu retten.

Poskim des 20. Jahrhunderts äußern sich zur Problematik der Lebend-Organ spende wie folgt: Ovadja Josef, sefardischer Oberrabbiner Israels, sagt, dass es unter dem Gesichtspunkt, dass das Leben des anderen ebenso viel wert ist wie das eigene, erlaubt sei, unter bestimmten Bedingungen als Lebendspender zu fungieren, nämlich dann, wenn die Organentnahme keine Lebensgefahr für den Spender darstelle bzw. die Gefahr für Leib und Leben für den Spender deutlich geringer sei als die Gefahr, in der sich der Organempfänger befinde – der Empfänger wird als lebensgefährlich erkrankt betrachtet (vadai sakana – sichere Gefahr), der Spender befindet sich durch den Eingriff lediglich in potentieller Gefahr (safek sakana). In einem solchen Fall sei es erlaubt und sogar als eine Mitzwa, d.h. als Erfüllung eines göttlichen Gebots zu betrachten, beispielsweise eine seiner Nieren zu spenden – immer vorausgesetzt, es ver-

bleibt dem Spender eine voll funktionstüchtige Niere für ihn selbst, denn sonst bestünde für ihn selber vadai sakana. Rabbi Elieser Wildenberg, der sich in seinen Responsen insbesondere mit medizinischen Problemen befasst, stellt allerdings klar, dass ein potentieller Lebend-Organspender keinesfalls verpflichtet sei, ein Organ zu spenden, und dass es ihm nur dann überhaupt erlaubt sei, wenn dabei nur ein relativ geringes Risiko für ihn selbst bestehe. Die Entscheidung und damit auch der ethische und emotionale Zwiespalt bleiben in jedem Fall dem potentiellen Spender überlassen, wobei daraus aber letztlich auch für den potentiellen Organempfänger ein moralisches Problem entstehen dürfte – ein zwischenmenschliches Problem im eigentlichen Sinn des Wortes.

IV. Xenotransplantation

Wie steht es nun aber mit dem Annehmen eines organischen, aber eben nicht-menschlichen (weil tierischen) Körperteiles, gerade auch dann, wenn es sich um ein nicht-koscheres Tier wie z.B. das Schwein handelt? Ist es einem Juden verboten, sich zum Beispiel eine Bio-Herzklappe implantieren zu lassen, selbst wenn das ehemals vom Schwein stammende Produkt ja vor der Implantation in einer Weise vorbehandelt worden ist, dass es der Körper nicht abstößt, weil er es nicht mehr als fremd erkennt?

Hier kommen zwei jüdische Grundsätze zum Tragen, einmal der Begriff von Hana'a (Genuss), und zum Zweiten der Punkt, dass – unter bestimmten Voraussetzungen, die wir später noch betrachten werden – der Mensch Tiere in jeder angemessenen Art zu seinem Nutzen verwenden darf, und ganz sicher darf er das unter dem Gesichtspunkt von Pikuach Nefesch.

Das Prinzip von Hana'a beruht vorwiegend auf dem Weg, durch den ein solcher Teil eines Tieres in den Körper gelangt und ist im Grunde mit dem Essen verbunden, was man als den normalen Weg (ke-derech achilatan – auf dem Weg der Nahrungsaufnahme) betrachtet. Die Vorstellung von Hana'a, Genuss, ist mit etwas Positivem verbunden, in dem Fall mit einer wohlschmeckenden Speise. Es sind jedoch selbst Medikamente mit unkoscheren Bestandteilen (z.B. in Gelatinekapseln) erlaubt, die man schluckt, da das Schlucken nicht dem normalen Essensvorgang entspricht (Rabbiner, die dies

strenger auslegen, sind dann einverstanden mit einem solchen Medikament, wenn man ihm z.B. Bitterstoffe beifügt, sodass der Patient eher kein Vergnügen an der Einnahme solcher Medikamente empfinden wird). Die Transplantation eines Organs – einschließlich einer Bio-Herzklappe vom Schwein – erfolgt auf ganz anderen Wegen, und sicherlich nicht ke-derech achilatan. Sicherheits halber fügte ein moderner Posek hinzu, dass ein Patient nach einer solchen Operation aufgrund der Schwere des Eingriffs und der damit einhergehenden (intensiv-)medizinischen Behandlung ganz bestimmt kein Gefühl von Hana'a aufbringen werde im Zusammenhang mit seiner Behandlung.

In diesem Kontext ist es erforderlich, die Sicht des Judentums auf Tiere in ihrer Beziehung zum Menschen zu betrachten. Gemäß Genesis 2,26 wird der Mensch in seinem Rang über das Tier gestellt; damit untersteht ihm auch der verantwortungsvolle Umgang mit dem Tier – sei es als Arbeitstier, als Haustier oder als Nahrungslieferant und Schlacht tier. Gefährliche Tiere wie Raubtiere, aber auch Seuchenüberträger wie Stechmücken dürfen ebenso vernichtet werden wie Nagetiere, welche nicht nur Krankheiten übertragen, sondern auch Nahrungsmittel beeinträchtigen. Tiere dürfen und dürfen nach der jüdischen Auffassung für den Menschen zum Nutzen herangezogen werden, solange man das Tier nicht grausam behandelt bzw. quält. So ist es verboten, einen Teil von einem noch lebenden Tier zu verzehren (dies findet sich bereits in den Noachidischen Geboten, also der Minimalanforderung an ethisches Verhalten des Menschen); dem dreschenden Ochsen darf man keinen Maulkorb anlegen – diese Vorschrift nennt schon der Talmud; ein modernes Beispiel wäre der Umgang mit Legehennen (Käfighaltung versus freilaufende Hühner als Eierlieferanten). Auch gibt es die talmudische Vorschrift, dass einer, der ein Tier nicht ordnungsgemäß halten und ernähren kann, dieses gar nicht erst erwerben soll.

Dem Tier dürfen keine unnötigen Schmerzen zugefügt werden. Manche mittelalterlichen Gelehrten haben festgehalten, dass dieses Gebot umso strikter beachtet werden müsse, da das Tier weniger Einsicht in bestimmte Gefahren habe und sich daher weniger schützen könne. Auch Grausamkeit gegenüber Tieren ist nach dem jüdischen Gesetz verboten, beispielsweise eine Verstümmelung (hierunter fällt auch eine Kastration) oder das Schlachten eines Muttertieres und seines Jungen am selben Tag. Ein überbeladenes Arbeitstier muss von einem Teil seiner Last befreit werden, und Tiere, die regelmäßig gemolken werden, müssen am Schabbat, wenn für Juden Arbeitsverbot besteht, von einem Nicht-Juden gemolken werden. Wenn man ein Tier schlachtet, dann muss dies auf sehr rasche und für das Tier schmerzärmste Weise (Schächten) geschehen. Mit einem Wort: Der Mensch darf das Tier für seine Zwecke nutzen, aber er darf es nicht grausam behandeln.

Da die Rettung menschlichen Lebens unter der Prämisse von Pikuach Nefesch in jedem Fall anzustreben ist, erlaubt die Halacha den Gebrauch von Tieren zu diesem Zweck, und zwar nicht nur zum Zweck der Organentnahme, sondern auch zum Zweck der Forschung (Beispiel: genveränderte Mäuse, „Krebsmaus“) in der Medizin, stets vorausgesetzt, dass dies auf eine Art erfolgt, die für das Tier keine unnötigen Schmerzen bzw. unnötige Grausamkeit mit sich bringt. Ausgeschlossen wird von der Halacha ausdrücklich der entsprechende Gebrauch von Tieren zu finanziellen Zwecken bzw. für Tests zur Entwicklung

von Kosmetika, da dies nicht mehr unter dem Aspekt von Pikuach Nefesch zu werten ist.

V. Experimentelle Bedingungen

Aus dem gerade Dargelegten ergibt sich, dass die jüdische Ethik entsprechende Experimente zur weiteren Forschung im Hinblick auf Xenotransplantation unter Einhaltung der genannten Vorschriften sehr wohl erlaubt. Nun setzt eine solche Forschung aber ab einem bestimmten Zeitpunkt auch den Einsatz beim menschlichen Patienten voraus, wobei es sich anfänglich immer noch um experimentelle Bedingungen handeln wird. Von Seiten des Arztes erfordert dies ein sehr sorgfältiges Abwägen; dieses vorausgesetzt, benötigt er immer noch das Einverständnis des Patienten. Ist der betreffende Patient nun berechtigt oder gar verpflichtet, sich auf ein solches Experiment einzulassen?

Die medizinische Forschung beruht auf den Prinzipien der steten Verbesserung und Weiterentwicklung von Behandlungsmethoden, wobei die Möglichkeit des Scheiterns einer solchen Methode in der klinischen Testphase einkalkuliert werden muss; wie sonst hätte sich die Medizin bis zu ihrem heutigen Stand entwickeln können? Heute ist die Transplantation von Organen keine Besonderheit mehr; aber es ist gerade einmal 46 Jahre her, dass Christian Barnard die erste Herztransplantation durchgeführt hat (3. Dezember 1967); etwa 15 Jahre davor waren die ersten Nierentransplantationen erfolgt.

Der Kardiologe Prof. Val Schrire, der am gleichen Krankenhaus wie Barnard tätig war und mit ihm zusammenarbeitete, beschreibt mit folgenden Worten eindrucksvoll die Situation des Patienten Louis Washkansky, der erste Patient, dem Barnard ein Spenderherz implantierte: „Später haben viele Leute gesagt, Louis Washkansky sei ein sehr mutiger Mann gewesen, weil er in eine Herztransplantation einwilligte. In Wahrheit meinten sie damit, dass sie selbst allen Mut aufbringen müssten, um so zu handeln – nicht so bei Washkansky. Für einen zum Tode Verurteilten bedeutet es keine schwierige Entscheidung. Wenn man von einem Löwen bis an einen Fluss verfolgt wird, der voller Krokodile ist, dann wird man in der Hoffnung ins Wasser springen, das andere Ufer zu erreichen. Niemand würde dieses Risiko eingehen, wenn ihm nicht ein Löwe auf den Fersen wäre.“ (Thorwald, Jürgen, Die Patienten, Ulm 1971, S. 329-330).

Washkansky überlebte die Transplantation 18 Tage; der zweite Patient, Dr. Philip Blaiberg, überlebte die Herztransplantation 19 Monate. Dennoch war der Beginn der Herztransplantationen beim Menschen – nachdem vorher zahlreiche Tierversuche erfolgt waren – der Beginn einer neuen Epoche in der Medizin, und jeder einzelne Fall, ob erfolgreich oder nicht, erbrachte weitere Ergebnisse zur Verbesserung des Vorgehens für die folgenden Patienten. Und die Patienten selbst? War es gerechtfertigt für Washkansky, als erster Patient in eine Herztransplantation durch Barnard einzuwilligen? War das nicht überaus riskant?

Sicherlich war es für den Patienten ein erhebliches Risiko; aber was war seine Alternative? Er stand unmittelbar vor dem Herzversagen; es war nicht einmal sicher, dass er lange genug leben würde, um ein Spenderherz überhaupt noch zu erhalten. Und er wollte leben. Er wusste um das Risiko, doch die Alternative war der Herztod innerhalb von wenigen Tagen. Er ging das Risiko also ein, in der Hoffnung, es würde sein Leben retten. Damit befindet er sich exakt im Einklang mit der Halacha, indem

er sich um Pikuach Nefesch für sich selber bemüht hat. Gleichzeitig hat er damit noch eine zweite Mitzwa erfüllt, nämlich die Förderung der Forschung hinsichtlich der Herztransplantation und damit der Möglichkeit von Pikuach Nefesch für viele nachfolgende Patienten, wenn dies allerdings wohl nicht das vordringliche Motiv für seine Entscheidung gewesen sein dürfte. Er selber hat letztlich nichts verloren, aber unzählige andere Patienten haben in der Nachfolge von seinem Mut profitiert. Trotzdem war er als Patient – von halachischer Seite gesehen – zwar berechtigt, im Fall von experimentellen Bedingungen aber keineswegs verpflichtet, sich für den hochriskanten Eingriff zu entscheiden. Übrigens waren sowohl Washkansky als auch Blaiberg Juden. Aber das sei nur nebenbei erwähnt.

VI. Zusammenfassung

Die bisherigen Ausführungen zum Thema Xenotransplantation aus jüdischer Sicht führen uns also zu folgenden Ergebnissen:

1. In der jüdischen Tradition gilt die Rettung menschlichen Lebens (Pikuach Nefesch) als ein Gebot von höchster Bedeutung; in gleicher Weise sieht das Judentum die Vermeidung von Gefahren für Leben und Gesundheit des Menschen. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Organtransplantation erlaubt, derzeit in gängiger Weise von Mensch zu Mensch, sowohl von einem verstorbenen als auch von einem lebenden Donor. Analog gilt dies auch für eine mögliche Xenotransplantation.

2. Der Status eines Tieres gilt gegenüber dem eines Menschen als nachrangig, wengleich das Tier durchaus nicht rechtlos ist. Der Mensch darf es auf angemessene Weise zu seinem Nutzen verwenden; das schließt auch die Forschung mit Tierversuchen sowie eine etwaige Xenotransplantation mit ein.

3. Eine Transplantation vom Tier auf den Menschen wird letztlich auch dazu dienen, Transplantationen von einem menschlichen Lebend-Organspender zumindest zum Teil zahlenmäßig zu verringern und so Gefahren von einem solchen potentiellen Spender abzuwenden.

4. Der Mensch wird durch eine Xenotransplantation nicht zum Hybridwesen, da das implantierte Organ als seinem Organismus vollständig zugehörig betrachtet wird. Hier gilt das gleiche Prinzip wie für die Allotransplantation.

5. Da sich die Xenotransplantation derzeit noch in der experimentellen Phase befindet, ist ein Patient als potentieller Organempfänger berechtigt, aber nicht verpflichtet, in einen solchen Eingriff einzuwilligen. Gibt er seine Einwilligung, so tut er dies sowohl unter dem Gesichtspunkt von Pikuach Nefesch für seine eigene Person als auch als eine Mitzwa für das Heil künftiger Patienten. Lehnt er einen solchen Eingriff ab, ist dies ebenfalls mit einer Abwendung möglicher Gefahren vom Patienten begründbar, da im experimentellen Bereich klinische Verläufe als noch nicht entsprechend gesichert gelten.

6. Aus Sicht der jüdischen Ethik (hier von Seiten des Reformjudentums betrachtet), sind somit sowohl eine Xenotransplantation als auch die zugehörige Forschung grundsätzlich erlaubt. Der Akt des Heilens bzw. der Wiederherstellung von Körperfunktionen beim Menschen hat so hohe Priorität in der jüdischen Tradition, dass er über beinahe allen anderen Forderungen und Gesetzen der Halacha steht. Dies enthebt jedoch Wissenschaftler und Ärzte nicht des sorgfältigen Abwägens ihres Vorgehens und der individuellen Entscheidung in jedem einzelnen Fall. □

Xenotransplantation aus islamischer Perspektive

Ilhan Ilkilic

Die neuen biotechnologischen Entwicklungen und die daraus resultierenden Anwendungen verbreiten sich auf der Welt rasant. Durch diese schnelle Verbreitung werden auch die mit diesen Anwendungen verbundenen bioethischen Probleme in andere Länder und Kulturen eingebracht. Solche bioethischen Fragen stellen oft für das Menschen- und Naturverständnis der Menschen in den jeweiligen Ländern eine Herausforderung dar. Zu diesen Entwicklungen gehört sicherlich auch die Xenotransplantation. Das Einpflanzen von Organen nichtmenschlicher Herkunft in Patienten mit Organversagen ist in der Medizin derzeit kein etabliertes Verfahren und befindet sich noch in der Forschungsphase. Aufgrund neuer, positiver Ergebnisse in der Forschung, aber auch wegen des weltweit nicht lösbaren Organmangels ist die Xenotransplantation immer wieder Gegenstand von Diskussionen und ethischen Auseinandersetzungen. Die moralische Akzeptanz einer solchen medizinischen Intervention hängt jedoch vom Menschen- und Tierverständnis ab, und diese werden wiederum durch kulturelle Wertvorstellungen und religiöse Glaubensüberzeugungen geprägt.

In diesem Beitrag wird Xenotransplantation aus der Perspektive der islamischen Religion behandelt. Die moralische Bewertung eines solchen Verfahrens wird auf der Grundlage des islamischen Tierverständnisses dargestellt. Dabei wird der Stellenwert von Mensch und Tier im islamischen Glauben hinsichtlich der Bedeutung für die bioethische Argumentation problematisiert.

I. Tierverständnis in den islamischen Quellen

In der Hauptquelle des Islam, dem Koran, werden unterschiedliche Tiere explizit genannt, einerseits Nutztiere wie Hund, Kamel, Lamm, Ziege, Pferd, Kuh und Esel, aber auch andere Tiere wie Wolf, Spinne, Rind, Affe, Biene, Vogel u.a. Diese Nennungen kommen in unterschiedlichen Kontexten vor und stellen für Muslime eine Grundlage für die Konstruktion des islamischen Tierverständnisses dar.

Einige Koranverse mit Tiernamen kommen an solchen Stellen vor, wo auf die Existenz Gottes hingewiesen wird. Erschaffung und Existenz der Tiere werden als Zeichen Gottes verstanden. Im 16. Korankapitel (Sura), Vers 79, lesen wir dazu: „Haben sie nicht auf die Vögel geschaut, die im Luftraum des Himmels dienstbar gemacht worden sind? Nur Allah hält sie (oben). Darin sind wahrlich Zeichen für Leute, die glauben.“

Außer apologetischen Konnotationen werden in anderen Versen zahlreiche Formen der Nutzung von Tieren durch die Menschen hervorgehoben. Dabei werden aus Tieren gewonnene Produkte wie Wolle und Milch, aber auch Honig mit seiner Heilfunktion beschrieben. „Aus ihren Leibern kommt ein Getränk von unterschiedlichen Farben, in dem Heilung für die Menschen ist“, heißt es in Sura 16, Vers 69. Diesen Nutzen versteht der Koran einerseits als Gottesgabe an die Menschen und andererseits als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit. Denn durch einige Tiere werden



Prof. Dr. Dr. Ilhan Ilkilic, Professor an der Faculty of Medicine, Department of History of Medicine and Ethics, University of Istanbul

Beschwerden und Belastungen für die Menschen aufgehoben, wie beim Lasttragen. Dazu lesen wir im Koran: „Und sie tragen eure Lasten in ein Land, das ihr (sonst) nur mit größter Mühe hätten erreichen können. Euer Herr ist wahrlich Gnädig und Barmherzig. Und (erschaffen hat Er) die Pferde, die Maultiere und die Esel, damit ihr auf ihnen reitet, und (auch) als Schmuck. Und Er erschafft, was ihr nicht wisst“ (Sura 6:6-8).

Ein anderer Aspekt der Tiere in der grundlegenden Quelle des Islam ist ein moralischer. Dabei erlangt das Tier den Status eines Mitgeschöpfes, und aufgrund der eschatologischen Glaubensüberzeugungen wird es als ein moralisches Objekt verstanden. Das heißt, der Mensch ist für seine Handlungen im Umgang mit dem Tier Gott gegenüber verantwortlich. Eine moralisch richtige oder falsche Handlungsweise des Menschen im Umgang mit Tieren ist im Jenseits mit Belohnung oder Strafe verknüpft. In einem Prophetenspruch (Hadith) wird etwa eine Frau erwähnt, der wegen ihrer guten Behandlung eines Hundes alle ihre Sünden von Gott verziehen wurden und die sich dadurch das Paradies verdient hat. In der islamischen Geschichte gibt es auch zahlreiche Beispiele, in denen der Umgang mit Tieren sogar durch staatliche Regulierungen kontrolliert wurde. Der zweite Kalif Umar (gest. 644) erließ beispielsweise ein Gesetz, welches regelte, wie viel Gewicht die Lasttiere tragen dürfen. Wenn jemand diese Lastgrenze nicht einhielt, hatte er mit Strafe zu rechnen.

II. Grundzüge der islamischen Tierethik

Die gerade genannten Faktoren führen zwar nicht dazu, dass dem Tier eine Art von Menschenwürde zukommt oder es als ein moralisches Subjekt verstanden wird. Dennoch ist das Tier als Mitgeschöpf und leidensfähiges Lebewesen ein moralisches Objekt, das somit zum Gegenstand moralischer Achtung durch den Menschen wird. Dass die Verantwortlichkeit des Menschen für seinen

Umgang mit Tieren wie bei der Behandlung anderer Menschen belohnt oder bestraft wird, konkretisiert wiederum die moralischen Konsequenzen dieser Stellenwertzuschreibung.

Das Tier als moralisches Objekt impliziert im alltäglichen und professionellen Umgang mit ihm weitere Verpflichtungen. Dazu gehören beispielsweise artgerechte Haltung und Nutzung, sowie Erfüllung der Grundbedürfnisse der Nutztiere. Verbot der Überbelastung von Lasttieren, aber auch Artenschutz und sorgfältiger Umgang mit Nachwuchs zählen ebenso zu diesen zentralen Kriterien. Das Verbot der vermeidbaren Leidendenzufügung ist nicht nur im Umgang mit Haustieren, sondern auch bei Tierexperimenten ein wichtiges Prinzip.

Wo die Grenzen bei einem Tierexperiment für medizinische Zwecke liegen, bleibt in der muslimischen Diskussion jedoch unbestimmt. Ebenso sind genetische Veränderungen bei Tieren umstritten. Einige Autoren bezeichnen solche genetische Manipulationen als äquivalent mit Maßnahmen in der traditionellen Tierzucht und erklären sie für moralisch vertretbar. Dagegen sehen andere Autoren darin eine Einmischung in die Schöpfung Gottes und beurteilen diese Interventionen als ethisch unannehmbar.

Ein schwieriges Problem bleibt die Abwägung zwischen dem Leid, das einem Tier durch Experimente zugefügt wird, und dem durch diese Forschung erreichten Wissen. Diese Abwägung wird umso schwieriger, wenn dieses Wissen nicht in Therapiemaßnahmen umgesetzt werden kann. Bekanntermaßen ist es schwierig, den Erfolg eines Tierexperiments vor Abschluss der Studie mit Sicherheit vorherzusagen.

III. Moralische Bewertung der Xenotransplantation

Die Moralische Bewertung der Xenotransplantation orientiert sich aus der Perspektive des islamischen Glaubens an drei wichtigen Anhaltspunkten. Die

Nach islamischem Menschenbild nimmt der Mensch unter seinen Mitgeschöpfen die höchste Stellung im Angesicht Gottes ein.

erste Frage ist, ob die Tötung eines Tieres mit dem Ziel der Organentnahme moralisch akzeptabel ist. Die ethische Vertretbarkeit der genetischen Veränderung eines Tieres stellt ein weiteres Problemfeld dar. Ob Organe von unreinen Tieren, beispielsweise dem Schwein, in Menschen eingepflanzt werden darf, ist die dritte komplizierte Frage. Es darf hier darauf hingewiesen werden, dass das islamische Menschenbild und der Stellenwert des Menschen in der Schöpfungshierarchie den Muslimen für die moralische Bewertung der Xenotransplantation eine klare Argumentationsgrundlage liefert.

Nach islamischem Menschenbild nimmt der Mensch unter seinen Mitgeschöpfen die höchste Stellung im Angesicht Gottes ein. Er ist „Statthalter Gottes“ (khalifa) auf der Erde und Krone der Schöpfung. Der Mensch ist Inhaber und Nutznießer seines Körpers, Gott hingegen dessen Eigentümer. Es obliegt dem Menschen, in seinem Leben rechtmäßig und verantwortlich damit umzugehen. Die Gesundheit zählt dabei zu den wichtigsten Gottesgaben und wird als ein hohes Gut verstanden. Das Verständnis von Gesundheit als Gottesgabe

und anvertrautes Gut bildet gleichzeitig den Ausgangspunkt für ein Verständnis der Behandlung von Krankheiten als Pflicht. Diese aus dem Gottesgabenverständnis abgeleitete Verantwortung für die eigene Gesundheit verpflichtet den Muslim, im Falle eines Organversagens erforderliche Maßnahmen zu treffen.

Die Stellung des Menschen als Krone der Schöpfung und die Pflicht zur Behandlung rechtfertigen in der islamischen Argumentation die Tötung eines

Resümierend darf konstatiert werden, dass man die Xenotransplantation als therapeutische Maßnahme aus islamischer Perspektive moralisch rechtfertigen kann.

Tieres für Transplantationszwecke. Dabei soll betont werden, dass die allgemeine Akzeptanz der Tötung von Tieren für Ernährungszwecke in diesem Entscheidungsprozess auch eine Legitimationsfunktion hat. Wenn wir tagtäglich Tiere für unsere Ernährung töten, warum sollen sie nicht für die Rettung eines menschlichen Lebens geopfert werden, heißt es in der Diskussion.

Dagegen stellt die genetische Veränderung von Tieren im Rahmen der Xenotransplantationsforschung ein noch komplexeres Problem dar. Wenn diese Interventionen mit Maßnahmen in der Tierzucht nicht gleichgesetzt werden, sondern als Eingriff in die göttliche Schöpfung bewertet werden, dann stellt sich aus islamischer Perspektive die Frage, ob Tiere genetisch verändert werden dürfen. Diese Diskussion ist derzeit noch offen.

Fortgeschritten ist die Diskussion dagegen bezüglich der Organentnahme aus einem unreinen Tier. Eine ähnliche Diskussion ist in der islamischen Medizinethik bei Behandlungen mit aus Schweinen gewonnenen Präparaten bekannt. Die muslimischen Rechtsgelehrten bewerten mehrheitlich solche Situationen als Notlage eines Menschen, in der die konventionellen Speisevorschriften nicht gelten. Eine Voraussetzung dabei ist, dass es keine besseren oder gleichwertigen Therapien gibt.

IV. Fazit

Resümierend darf konstatiert werden, dass man die Xenotransplantation als therapeutische Maßnahme aus islamischer Perspektive moralisch rechtfertigen kann. Wenn diese medizinische Intervention sich in der Zukunft als eine bewährte und etablierte Therapieform entwickeln sollte, kann eine Akzeptanz unter den Muslimen vorausgesagt werden. Dennoch darf die Situation nicht simplifiziert werden, denn es gibt durchaus Studien, die zwar nicht islamrechtliche Bedenken, aber eine psychologische Barriere bei Muslimen gegen eine Implantation aus dem Schwein nachweisen. Trotz der genannten Argumente für eine positive Bewertung der Xenotransplantation bleibt das Thema also auch in der islamischen Welt ein kompliziertes Problemfeld mit viel Diskussionsstoff und Diskussionsbedarf. □

Tränen wegen eines Tieres? Zur Geschichte des Mitgefühls in der christlichen Kultur

Barbara Henze

Als frühestes Indiz für eine emotionale Beziehung zwischen Mensch und Tier gilt das um die 12.000 Jahre alte Grab in Eynan nördlich vom See Genezareth, arabisch Ain Mallaha, in dem eine ältere Frau zusammen mit dem Welpen eines Haushundes bestattet ist und die Hand der Toten auf dem Hundeskelett liegt. Seitdem werden noch viele Tränen wegen eines Tieres geflossen sein.

Man denke nur an die Geschichte, die der Prophet Natan David über das kleine Lamm des Armen erzählte, das dieser aufzog und von dem es in 2 Samuel weiter heißt: „Es wurde bei ihm zusammen mit seinen Kindern groß. Es aß von seinem Stück Brot, und es trank aus seinem Becher, in seinem Schoß lag es und war für ihn wie eine Tochter.“ Ungewöhnlich war diese Beziehung scheinend nicht, denn die Zuhörerinnen und Zuhörer, namentlich David, reagierten spontan mit Empörung, als Natan fortfuhr, dass dieses Lamm dem Armen weggenommen und geschlachtet wurde. Unabhängig davon, was der Prophet mit der Geschichte vom zahmen Lämmchen aussagen wollte, kann man die Geschichte als Beleg für das Erreichen der nächsten Stufe in der Menschheitsgeschichte lesen, auf der es gelang, Pflanzen zu kultivieren und wilde Tiere wie Auerhahn, Schwein, Schaf und Ziege an den Menschen zu gewöhnen. Von da an gab es den Unterschied zwischen Wildtieren und Haus- und Nutztieren, die einem teuer waren im doppelten Sinn des Wortes. Welche Tiere als „wild“ galten und gelten und welche nicht, welche „nützlich“ sind und welche „Luxus“, weil sie „nur“ das Leben bereichern, aber nicht lebensnotwendig sind, das hat sich im Laufe der Geschichte kulturell unterschiedlich entwickelt.

Ein Dromedar wird in Europa in Zoos als Exot bestaunt und ist in Nordafrika Haus- und Nutztier. In vormotorisierten Zeiten waren Pferde in der Landwirtschaft willkommene Nutztiere. Heute ist Reiten in Europa eine Freizeitbeschäftigung, und die Verwendung von Pferdefleisch in Nahrungsmitteln löst Proteststürme nicht nur wegen der falschen Warendecklaration aus, sondern auch, weil dadurch der Status des Pferdes vom Haus- zum Nutztier wechselt, was Pferdeliebhaberinnen unerträglich scheint. Ähnlich erregt verläuft die Diskussion bezüglich des Verzehrs von Hundefleisch, in der kulturell unterschiedliche Positionen bezogen werden. Unabhängig von der Kultur spielte und spielt für die Beziehung zum Tier der Grad der Verstärkung eine Rolle. Innerhalb von Stadtmauern wurde die Gefahr, die in der dünn besiedelten Welt des Mittelalters von wilden Tieren ausging, gebannt. Der „Sonnengesang“ des Franz von Assisi († 1226) und die Legenden, die sich um seine Beziehung zu wilden Tieren ranken, lassen sich als Gegenentwurf zur weltverachtenden Schöpfungslehre der Katharer deuten, aber auch als Reaktion auf die Städtegründungswelle des Hochmittelalters. Heutzutage ist die Distanz zum Tier in städtischem Milieu so weit gewachsen, dass nicht nur Wildtiere unbekannt sind, sondern auch Nutztiere.



Dr. Barbara Henze, Akademische Oberrätin am Institut für Biblische und Historische Theologie der Universität Freiburg

I. Tier und Mensch auf dem Weg in die Moderne

Eine entscheidende Übergangszeit in der Geschichte der Beziehung zwischen Tier und Mensch ist die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts. Es war die Zeit der genauen Natur- und Tierbeobachtung. Maria Sibylla Merian († 1717) sei stellvertretend genannt. Zugleich war es die große Zeit der Mechanik, für die Isaac Newton († 1727) steht, die die Grundlage heutiger technischer Entwicklung legte. Mit der Faszination der Maschinen wuchs die Faszination der kunstvoll geschaffenen Tiere. Negativer Effekt dieser Entwicklung war, Tiere wie Maschinen zu betrachten und ihnen Leidensfähigkeit abzuspüren.

Gleich, ob man Tiere für seelen- und gefühllos hielt oder nicht, ihre „Wildheit“, d. h. ein Bereich, der der Disziplinierung durch den Menschen entzogen ist, wurde akzeptiert, sogar bewundert. Ein schönes Beispiel dafür ist die Nachtigall. Sie nahm in den Liedern Friedrich Spees († 1635) im Reigen der Gott lobenden Schöpfung einen Ehrenplatz ein, nicht umsonst betitelte Spee sein Liederbuch „Trutz-Nachtigall“, und wurde in der im Barock beliebten Emblemik genutzt. Die Nachtigall, die stumm im Vogelkäfig sitzt, so das Emblem, steht für die Aussage „Unfreiheit lähmt den Geist“. Ein zeitgenössisches emblematisches Handbuch erläutert: „Die Nachtigall, die Botin des Frühlings, verstummt, ist sie im Käfig eingesperrt. Knechtschaft ist Gefangenschaft des Geistes und lähmt mit ihrer Fessel auch die Zunge.“

Im Übergang zur Neuzeit wird also das Tier unter zweierlei Gesichtspunkten gesehen: Es ist einmal zusammen mit dem Menschen Teil der Natur, so dass Unfreiheit wilder Tiere (statt einer Nachtigall hätte eine Kuh auf einer eingezäunten Wiese nicht für das gleiche Emblem getaugt) als Fingerzeig für den Menschen verstanden werden konnte,

zumal in einer Zeit, in der um „Freiheit“ gestritten wurde. Zur gleichen Zeit wird das Tier als Teil der Kultur gesehen und damit als vom Menschen form- und beherrschbar. Im Bild des stumm in einem Bauer sitzenden Vogels war es der Mensch, der den Käfig gebaut und den Vogel gefangen hat. Indem der gefangene Vogel als stumm gezeichnet wird, signalisiert das Emblem, dass den Menschen in der Zeit des Barock bewusst war, dass die Beherrschung der Natur möglicherweise genau das zerstört, was man an der Natur bewundert.

Hinzu kommt eine zweite wesentliche Verschiebung, die sich in der Zeit anbahnte: Von christlicher Überzeugung her wurde die Natur als Schöpfung Gottes verstanden und daher wurden zu ihrer Erforschung gerade auch die Theologen aufgerufen. Der Jesuit Athanasius Kircher († 1680) ist ein Beispiel für jemanden, der diesem Ruf folgte und seinem Wissensdrang nachging. Warum aber sollte künftig zur Erforschung der Natur unabdingbar dieser religiöse Hintergrund dazu gehören? Wäre das Ergebnis der Forschung ein anderes, wenn das, was erforscht wird, nicht mit Gott in Verbindung gebracht würde? Wie ist man mit den Mitgeschöpfen umgegangen, als noch die selbstverständliche Überzeugung herrschte, dass alles, was den Menschen umgibt, sein Dasein letztlich Gott verdankt?

Überraschender- und erschreckenderweise hat diese Überzeugung nicht dazu geführt, mit Tieren und Mitmenschen achtungsvoll umzugehen. Von daher hat sich aus der Sicht der Natur auf den ersten Blick nichts dadurch geändert, dass ihre Erforscherinnen und Erforscher auf das christliche Schöpfungsverständnis verzichteten.

II. „Mitgefühl“ in der Geschichte vom barmherzigen Samariter

Es erscheint ungewöhnlich, dass es in der Geschichte der christlichen Kultur Zeiten gegeben haben soll, in der „Mitgefühl“ eine untergeordnete Bedeutung spielte. So alt wie die Bibel sind Texte, die vermitteln, dass „mitfühlen“ ein von Grund auf christliches Verhalten ist und jeder Christ, jede Christin nicht teilnahmslos am Schicksal eines anderen vorbeigehen soll. Eine klassische Perikope ist die vom barmherzigen Samariter Lk 10,30–37. Sie gehört zum christlichen Allgemeinwissen, denn sie hatte ihren festen Platz in der sonntäglichen Leseordnung und wurde in Predigten als beliebtes Exempel herangezogen. Davon zeugen gedruckte Predigten und Predigtsammlungen, die es quer durch die Jahrhunderte als Handreichungen für Prediger gibt.

In der Bibelstelle gehen zwei Personen an einem unter die Räuber gefallenen Menschen vorbei, ohne etwas zu tun, obwohl sie ihn wahrgenommen haben. Nach der Einheitsübersetzung heißt es: „Er sah ihn und ging weiter.“ Erst die dritte Person, ein Fremder aus Samaria, hilft dem Verletzten. Im Bibeltext ist zwischen dem Sehen des Samariters und seinem Helfen sein „Mitleid“ oder „Mitgefühl“ verortet. Im griechischen Urtext steht an der Stelle „esplangchnisthā“, was wörtlich übersetzt „es zog ihm die Eingeweide zusammen“ bedeutet, da „splinghna“ die Eingeweide sind. Im Deutschen hieß es unter Verwendung der analogen Redeweise: „ihm krampfte es sein Herz zusammen“.

Die Auswertung der Predigten zeigt nun, dass die Perikope in so übertragener Sinne gedeutet werden konnte, dass man auch „Mitgefühl“ wenig konkret verstand. Mal wurde der unter die Räuber Gefallene als Symbol für die Menschheit gesehen, die ohne den Samariter Jesus Christus verloren ist. Das war die

immer wieder rezipierte Auslegung von Aurelius Augustinus († 430). Zu Zeiten, in denen das individuelle Leben wichtiger wurde als der große heilsgeschichtliche Wurf, war der verletzt am Wegesrand liegende Mensch der einzelne Sünder, die Sünderin, die erst in der Herberge, in die sie der Samariter bringt, gesunden kann. Ausführlich wird die Herberge erläutert, die als katholische Kirche gedeutet wird, die die Sakramente als Heilmittel anbietet. Gewann dieses Bild vor allem ab dem 16. Jahrhundert in der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und protestantischen Kirchen Popularität, so führte die Not des 19. Jahrhunderts dazu, sich genauer mit dem Samariter zu beschäftigen und zu fordern, dass jede und jeder wie der Samariter handeln soll. Mit dem Bedeutungszuwachs der Wohlfahrtsverbände rückte der Samariter als realisierbares Vorbild ins Blickfeld, was einer der Verbände sogar mit seinem Namen ausdrückt („Arbeiter-Samariter-Bund“).

Erst ab der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts dachte man verstärkt darüber nach, was den Samariter befähigt habe, Mitgefühl zu empfinden. Eine berühmte Vertreterin dieses Ansatzes war Simone Weil († 1943). In dem nach ihrem Tod gedruckten Werk „Das Unglück und die Gottesliebe“ ist das Schlüsselwort der Samariter-Geschichte „Aufmerksamkeit“. Sie schreibt: In der Geschichte des barmherzigen Samariters wird der Samariter mit jemand konfrontiert, der seines „menschlichen Personseins beraubt, nur ein wenig nacktes Fleisch ist, leblos und blutig an einem Straßengraben liegt, ein Namenloser, von dem niemand etwas weiß. Die an diesem Etwas vorübergehen, bemerken es kaum und haben einige Augenblicke später schon vergessen, dass sie es überhaupt bemerkten. Ein einziger hält inne und wendet ihm seine Aufmerksamkeit zu.“ Simone Weil hält diese Aufmerksamkeit für „schöpferisch“, weil durch sie jemand, der quasi nicht existierte, wieder eine Person wurde: „Die schöpferische Aufmerksamkeit besteht darin, dass man wirklich aufmerksam ist auf das, was nicht existiert.“

Welche Bedeutung „Aufmerksamkeit“ weiter im Werk Simone Weils zu kommt, kann hier nicht dargelegt werden. Wichtig ist ihr Hinweis, dass der Unterschied zwischen dem Sehen und Nicht-Wahrnehmen der ersten beiden Passanten und dem Sehen und Aufmerksam-Sein des Samariters in der Bewertung dessen besteht, der am Straßenrand liegt. Ist und bleibt er ein „Nichts“, kann sich kein Mitgefühl regen. Ob ich Mitgefühl zeige oder nicht, hängt also davon ab, welche „Botschaft“ von dem „unter die Räuber gefallenen“ Menschen bei mir ankommt.

III. „Mitgefühl“ im Widerstreit mit Maßstäben, die in einer Gesellschaft oben stehen

Schaut man unter diesem Gesichtspunkt in die christliche Kulturgeschichte, dann lassen sich Faktoren ausmachen, die die Weckung von Mitgefühl verhindert haben. Für den Umgang mit Folter und Sklaverei sind die Zusammenhänge gut erforscht. Dass es beides im sogenannten christlichen Abendland gab – und bis heute noch gibt –, belegt, dass trotz des Appells von Geschichten wie der des barmherzigen Samariters eine ganze Gesellschaft über Jahrhunderte „blind“ sein konnte.

Einer der bedeutendsten Kritiker der Sklaverei, Bartolomé de Las Casas († 1566), schloss, dass es den versklavten Indios nicht helfen würde, an das Mitgefühl der Sklavenhalter zu appellieren, weil offensichtlich auch das unmittelbare Miterleben der Folgen der



Foto: akg-images

Die Nachtigall nimmt in den Liedern Friedrich Spee von Lengenfeld – hier ein Porträt des Jesuiten aus dem Jahr

1630 – einen Ehrenplatz ein. Er gab seinem berühmten Liederbuch sogar den Namen „Trutz-Nachtigall.“

Sklaverei die Sklavenhalter nicht dazu bewegte, ihr Unterdrückungssystem aufzugeben. Nötig seien vielmehr auf der einen Seite Gesetze, mit deren Hilfe gewalttätiges Vorgehen bestraft werden kann, und auf der anderen Seite die Entlarvung des ideellen Unterbaus als Ideologie, und er meinte damit die Rede vom „gerechten Krieg“: „Denn eben diese Menschen überfallen mit grausamem Krieg ihnen gegenüber unschuldige Leute, die sich von sich aus nichts Böses haben zuschulden kommen lassen, ja, die, wie wir annehmen wollen, Böses nicht einmal kennen und die niemals etwas Böses gegen jene im Sinn hatten.

[... Sie erdichten] tausend falsche Zeugnisse und legen Meineide ab, da sie sagen, jene seien Hunde, Götzendiener und in viele andere greuliche Verbrechen verwickelt, sie seien Dummköpfe und Narren und deshalb untauglich und unfähig zum Glauben, zur Religion und zum Leben oder den Sitten der Christen. Auf diese Weise erfinden diese guten Männer diese falschen und gefährlichen, ja sogar häretischen Lügen, damit die Kriege und Gewalttätigkeiten, die Plünderungen und Greuelthaten und das übrige von ihnen verübte Unrecht unter irgendeinem Vorwand gerecht oder wenigstens entschuldbar erscheint.“

Die gesellschaftlich verbreiteten Entschuldigungsmechanismen griffen so tief, dass von Sklavenfängern und Sklavenhändlern angefangen bis zu den Verantwortlichen für die vielen kirchlichen Einrichtungen, in denen Sklaven arbeiteten, alle davon überzeugt waren, im Recht zu sein und einen Anspruch auf Sklaven zu haben. Eine bestimmte Rechtsauffassung – die von Aristoteles hergeleitete Idee, dass kulturell oder von der Intelligenz her höher stehende Menschen von niedriger stehenden Menschen bedient zu werden verdienen – verschloss Ohren und Augen.

Xenotransplantation. Legitimation und Akzeptanz aus theologisch-ethischer Sicht

Jochen Sautermeister

I. Xenotransplantation im Spannungsfeld von Hoffnungen und Befürchtungen

Die Möglichkeiten medizinischer Machbarkeit, wie sie in den letzten Jahrzehnten im diagnostischen und therapeutischen Bereich fortgeschritten sind, sind so beeindruckend wie faszinierend. Zugleich trifft diese Entwicklung aber auch auf Vorbehalte und Sorgen, die in der Angst kulminieren, dass eine medizinische Technisierung einen Verlust an Menschlichkeit bedeuten könnte, und zwar dann, wenn die Ziele des Herstellens und Machens das Maß ethisch verantwortbarer und sinnvoller medizinischer Hilfe aus den Augen verloren zu gehen drohen.

Bei der Xenotransplantation, das meint die Übertragung von Zellen, Geweben oder Organen zwischen Lebewesen verschiedener Art (insbesondere vom Tier auf den Menschen), hat es den Anschein, dass sich die Hoffnungen und Befürchtungen in besonderer Weise zuspitzen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass sie – von wenigen Ausnahmen wie der biologischen Herzklappe als ‚xenograft‘ abgesehen – noch längst keine etablierte medizinische Praxis darstellt; klinische Versuche sind erst auf dem Weg. Das kann einen ausgeprägten spekulativen Nährboden für positive (v. a. Lebensrettung) wie negative Erwartungen (z. B. Infektionsrisiko, Abstoßungsrisiken, Auswirkungen auf menschliche Identität, Konsequenzen für Organspendebereitschaft, Chimärismus) bis hin zu Illusionen oder Fantasien bereiten.

Bei der Xenotransplantation besteht die Chance ethischer Begleitreflexion und gesellschaftlicher Meinungsbildungsprozesse. Die übergeordnete Zielsetzung der Xenotransplantation, zur Lebensverlängerung bzw. Verbesserung der Lebensqualität den Organmangel zu beheben, kann gerade bei solchen prospektiven Überlegungen eingebunden werden in die Frage nach den geeigneten Mitteln, nach den human- und tierethischen Aspekten, den anthropologischen Implikationen eines solchen medizinischen Verfahrens und danach, ob die Xenotransplantation gesellschaftliche Legitimation und Akzeptanz erfahren kann.

Angesichts dieser ambivalenten Erwartungslagen ist die ethische Reflexion in besonderer Weise gefordert. Franz Böckle hat dies schon vor Jahren pointiert formuliert: „Wir müssen wissen, was wir wollen. Und wenn dies nicht einfach selbstverständlich ist, dann müssen wir entscheiden und wählen. Hierbei ist die Ethik gefordert, denn sie hat es mit der Vernünftigkeit wertender Entscheidungen zu tun. Technische Möglichkeiten als soziale Optionen sind immer Möglichkeiten unter normativen Bedingungen.“

Diese stehen in einem normativ geprägten gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld, das sich durch das Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde und der Anerkennung grundlegender Menschenrechte auszeichnet und in dem auch der Tierschutz gesetzlich verankert ist. Der Verweis auf die Menschenwürde und ihre rechtliche Entfaltung wie auch die Tierschutzbestimmungen bilden dabei die

dem evangelischen Pfarrer Albert Knapp († 1864) in Stuttgart gegründet. Beides verbindet der Gedanke, dass unabhängig davon, ob auch Tiere Rechte haben, fehlendes Mitgefühl bedenkliche Rückschlüsse auf den Menschen zulässt, da es einen Zusammenhang zwischen der eigenen Sensibilität und dem Mitgefühl für andere – Tiere eingeschlossen – gibt.

Als ein Beispiel für die – für die Zeit der Aufklärung typische – Sorge um die Kultivierung des Menschlichen im Menschen möge folgendes Zitat von Johann Heinrich Eichholz aus seiner Schrift „Einige Winke über Aufklärung und Humanität nebst einer kleinen Abhandlung über die Bestimmung und über die Pflichten gegen die Thiere“, Mannheim 1816 gedruckt, dienen: „Ich muss gestehen, dass der Charakter eines Menschen, der ein besonderes Vergnügen daran findet, Tiere zu quälen oder leiden zu sehen, [...] mir als ein abscheulicher Charakter erscheint. Ein solcher Mensch würde, wenn er ein bedeutendes Amt bekleidete, wo er Macht über Leben und Tod hätte, die Menschen wahrscheinlich eben so leichtsinnig und gefühllos martern oder töten lassen.“

Die Geschichte der dann folgenden zwei Jahrhunderte lehrt, dass Gesetze und öffentliche Erklärungen wie Artikel 5 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 („Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden“), das Tierschutzgesetz von 1987 (Verbot „einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zuzufügen“) oder die „Fünf Freiheiten der Tiere“ (Freiheit von Hunger, Durst, Krankheit, Verletzung und Stress/ Unbehagen) neue Grausamkeiten vielleicht aufhalten, aber nicht verhindern. Wie schon zu Zeiten von Las Casas und Spee sind die Menschen erfindungsreich genug, um respektable Gründe zu finden, das Verbot, einen Menschen oder ein Tier zu quälen, nicht beachten zu müssen. Damals waren die vermeintlich wichtigeren Werte der „gerechte“ Aufbau einer Gesellschaft und die Rettung der Seele des gefangenen Indios und die Sicherheit der allgemeinen Ordnung im Falle der Folterung von „Hexen“. Seit geraumer Zeit scheint der Wert „ökonomischer Gewinn“ höher zu stehen als Tierschutz. Anders sind Massentierhaltung und Überzüchtungen nicht erklärbar.

Für den aktuellen Streitfall Xenotransplantation lehnen Las Casas und Spee, dem Mitgefühl zu folgen und nicht den in der Gesellschaft üblichen, ethisch noch so klug begründeten Wertmaßstäben, wenn man nicht hundertprozentig sicher sein kann, dass es nicht doch eigentlich um andere Vorteile geht und die vermeintlich realisierten Werte nur zur Tarnung dienen. Das aufkommende Mitgefühl dient dann als Kontrollinstanz und Alarmanlage, um zu prüfen, um welche Werte es eigentlich geht. Las Casas und Spee hat ihr Mitgefühl zu tieferer Einsicht geführt und zu hellsichtigen Argumentationen, die für uns – viele Jahrhunderte später – plausibel und selbstverständlich sind, für die ihre Zeitgenossen aber taub waren. Es wäre fatal, wenn heute statt der Nachtigall der Mensch im Käfig sitzt, der ihn in dem Gedanken festhält, dass das Wichtigste für ihn Gesundheit und Leben ist. Darüber ist er stumm geworden und hat verloren, was ihn auszeichnet, nämlich sein Wissen darum, sterblich zu sein. □

Im Falle der Folter vermeintlicher Hexen, so der Jesuit Friedrich Spee, machte die Idee, die Gesellschaft gegen den Angriff feindlicher Mächte retten zu müssen – die Hexe wurde als Vertreterin einer geistigen Gegenmacht gedeutet, deren Netzwerk mithilfe der Folter aufzudecken sei –, blind und taub. In seiner Schrift „Cautio criminalis“, die 1631 angesichts von Gegenstimmen im Jesuitenorden anonym erscheinen musste, entlarvte er die Folter als vollkommen untaugliches Mittel zur Wahrheitsfindung.

Welche Leute trieben die zuständigen Obrigkeiten an, Hexenprozesse durchzuführen? „Die erste Gruppe besteht aus Theologen und Prälaten, die gemütlich und zufrieden in ihren Studierstuben sitzend und mit ihren Gedanken beschäftigt stets in höheren Regionen schweben. Von dem, was in den Gerichten geschieht, vom Schrecken der Kerker, von der Last der Ketten, den Folterwerkzeugen, dem Jammer der Armen usw. haben sie nichts erfahren. [...] Zu diesen rechne ich auch noch einige zwar sehr fromme geistliche Männer, die aber gar keine Ahnung von den Geschäften und Nichtswürdigkeiten der Menschen haben. [...] Wenn diese Leute irgendwelche Geschichtchen von Zaubern oder auf der Folter erpresste Geständnisse zu hören oder zu lesen bekommen, dann nehmen sie sie gleich so wichtig, als ob es ein Evangelium wäre, und schäumen von Eifer mehr als von Sachkenntnis. Schreien, man dürfe solche Schandtaten nicht dulden, alles sei voller Hexen, man müsse diese Pest mit allen Mitteln bekämpfen, und Vieles derart. Und da sie so einfältigen Sinnes sind, ahnen sie nirgends eine Gefahr.“

Die zweite Gruppe, die von der Anwendung der Folter profitiert, weil

Was haben Folter und Sklaverei mit den Schweinen zu tun, die man für eine Xenotransplantation benötigt?

durch sie immer neu „Hexen“ „entlarvt“ werden, sind nach Spee die Juristen, die sowohl ökonomisch als auch von ihrem gesellschaftlichen Ansehen her davon profitieren, wenn die Zahl der Hexenprozesse hoch liegt. Zusammen mit der dritten Gruppe, den Leuten aus dem Volk, die aus Neid oder anderer Niederträchtigkeit nichts dagegen haben, wenn eine unliebsame Nachbarin aus dem Weg geräumt wird, und der vierten Gruppe, die selbst „Dreck am Stecken haben“ und deswegen den Finger auf andere legen, baute sich eine so hohe und undurchdringliche Mauer um die vermeintlichen „Hexen“ auf, dass deren Weinen und Schreien, ihr Jammern und Beten die Herzen der Verantwortlichen nicht mehr erreichten. Ihn selber habe das Schicksal der vielen Frauen, die er als Beichtvater begleitet habe, vorzeitig altern lassen. Das erzählte Spee auf die Frage, warum er graue Haare habe, wo er doch noch so jung sei. Spee starb mit 44 Jahren bei der Pflege Pestkranker.

IV. Mitgefühl gegenüber Menschen und gegenüber Tieren speist sich aus der gleichen Quelle

Was haben Folter und Sklaverei mit den Schweinen zu tun, die man für eine Xenotransplantation benötigt? Im Jahr 1789 kam es nicht nur zur Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, sondern die Französische Nationalversammlung beschloss auch die Abschaffung der Folter. Der erste Tierschutzverein der Welt wurde 1824 in London und der erste in Deutschland 1837 von



Dr. Dr. Jochen Sautermeister, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Moralthologie der LMU München

rechtlich-normative Grundlage gesellschaftlicher Handlungsspielräume; sie sind jedoch zu abstrakt, als dass damit bereits die ethischen Fragen nach der Legitimation und Akzeptanz der Xenotransplantation hinreichend geklärt werden könnten. Denn unser gesellschaftliches Umfeld ist in seiner pluralen Verfasstheit in normativer Hinsicht erheblich differenziert. Weltanschauliche und moralische Pluralität stellen eine unhintergehbare Tatsache dar, die der medizinethische Diskurs weder ignorieren noch einleiten kann.

Das gilt auch für die theologische Ethik. Als wissenschaftliche Reflexion auf das moralisch-sittliche Urteilen und Handeln des Menschen im Horizont des christlichen Glaubens unterliegt sie jenen Regeln, die für alle Wissenschaften gelten und die sich mit den Stichworten der Rationalität und Plausibilität sowie der Diskursivität und Kommunikabilität ihrer Argumentationsmuster und Begründungsfiguren zusammenfassen lassen. Diese Voraussetzungen gelten auch für die theologisch-ethische Reflexion der Xenotransplantation.

II. Xenotransplantation als Gegenstand der theologischen Ethik und kirchlicher Stellungnahmen

Im Unterschied zur theologisch weit hin anerkannten Allotransplantation, also der Transplantation der Organe von Verstorbenen oder auch von Lebenden als vorzugswürdiger Akt der Nächstenliebe und der Lebenssolidarität, findet die Xenotransplantation innerhalb der theologischen Ethik und im Rahmen kirchlicher Stellungnahmen insgesamt bis heute wenig Beachtung, und zwar nicht nur im deutschsprachigen Raum. Bemerkenswert ist die im Jahre 1998 von der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlichte gemeinsame Erklärung zur Xenotransplantation. Sie verfolgte die Absicht, eine Hilfe zur ethischen Urteilsfindung zu geben. Mit ihrem Diskussionsbeitrag wollte die EKD/DBK Orientierung ge-

ben, indem die Vielschichtigkeit der Thematik beleuchtet wird. Dazu rekurrieren sie auf den medizinischen Stand der Forschung, auf kulturgeschichtliche, psychologische, juristische und ethische Aspekte und sprachen sich dafür aus, „parallel zu den weiteren Entwicklungen [...] eine unvoreingenommene Orientierung über die verschiedenen Argumente und Sachverhalte bereits jetzt und nicht erst mit der klinischen Anwendung der Xenotransplantation“ zu gewinnen. Dabei betonten sie, „daß mit guten Gründen verschiedene Standpunkte in ethischer Hinsicht bezogen werden können“.

Vor diesem Hintergrund kam die Stellungnahme der EKD/DBK zu folgendem Ergebnis: „Wie bei jedem Nachdenken über eine Einzelproblematik darf die Ausgangsfrage nicht aus dem Auge verloren werden: die Rettung kranker Menschen durch Spenderorgane. Insofern ist die Forschung im Bereich der Xenotransplantation nur eine Möglichkeit, dem Mangel an menschlichen Spenderorganen zu begegnen. Zu einem verantworteten Umgang mit dieser Problematik gehört immer auch die Suche und Einbeziehung von Alternativen. Auf jeden Fall ist jede Form von Forschung im Bereich der Xenotransplantation und entsprechender Alternativen an der Bewahrung und Würde des menschlichen Lebens sowie an der Achtung gegenüber dem Tier zu orientieren.“ Mit diesem Dokument wurde also gerade keine umfassende und abschließende Stellungnahme zur Xenotransplantation im Gewand einer Morallehre intendiert, sondern auf die Notwendigkeit des ethischen Diskurses verwiesen.

III. Ethische Herausforderungen der Xenotransplantation

Neben der Frage nach der technischen Machbarkeit und den individuellen sowie sozialen Infektionsrisiken, die mit der Xenotransplantation verbunden sind, stellen sich Fragen, die unabhängig von der medizinischen Machbarkeit der ethischen Vertretbarkeit dieses als therapeutisch intendierten Verfahrens gelten. Diese Fragen betreffen die grundsätzliche Vereinbarkeit der Xenotransplantation mit der Vorstellung von Menschenwürde und dem menschlichen Selbstverständnis; sie betreffen ferner die Auswahl der Spendertiere, die Auswirkungen auf Xenotransplantatempfänger und auf Dritte sowie Fragen der gerechten Organverteilung, wenn sowohl tierische als auch menschliche Transplantate zur Verfügung stehen.

In ethisch-systematischer Hinsicht lässt sich die ethische Diskussion in drei Problembereiche unterteilen:

1. In medizin-, biomedizin- und forschungsethischer Hinsicht werden normative Ansprüche reflektiert, die den Transplantatempfänger, dessen Angehörige und Nahestehende, das medizinische Betreuungspersonal und die Gesellschaft als Ganze betreffen.

2. In tier- und naturethischer Hinsicht geht es um den Stellenwert nicht-menschlicher Ansprüche, vorrangig um die Frage nach dem moralischen Status von Tieren, und um die Frage nach der Überschreitung der Mensch-Tier-Grenze.

3. Und hinsichtlich der Allokationsproblematik geht es um die Fragen der Verteilungsgerechtigkeit und sozialrechtlicher Ansprüche.

In der vorherrschenden ethischen Diskussion zur Xenotransplantation lassen sich die Problembereiche inhaltlich konkretisieren: Neben Fragen des Tiereschutzes wird vornehmlich das Problem von Infektionsrisiken und damit ver-

bunden das Problem der Patientenautonomie erörtert. Näherhin geht es um die Frage, ob das Instrument des „informed consent“ für Xenotransplantatempfänger hinreichend ist oder ob hier nicht andere, den Patienten auf sein Commitment stärker bindende Instrumente wie ein „informed contract“ erforderlich sind; aber auch, ob Angehörige aufgrund von nicht auszuschließenden Infektionsrisiken für Dritte ihre Zustimmung zur Xenotransplantation geben müssten. Die Ungewissheit bezüglich der Infektionsrisiken und die noch bestehenden medizintechnischen Schwierigkeiten bilden nach dem Stand der Diskussion auch in medizinethischer Hinsicht bislang einen der Hauptgründe für eine Zurückhaltung gegenüber klinischen Versuchen. Darüber hinaus lässt sich eine ethische Diskussion über die „Herstellung“ transgener Schweine als primärer Chimären, also genetischer Mischwesen, die als Spendertiere dienen sollen, beobachten, sodass auch die ethische Frage nach der Zulässigkeit der Überschreitung der Mensch-Tier-Grenze diskutiert wird.

In einem weiteren Problemkomplex geht es um die mit der sekundären Chimärenbildung verbundene Frage nach der psychosozialen und soziokulturellen Akzeptanz der Xenotransplantation. Hier gilt es zu klären, wie Organempfänger selbst damit umgehen, dass sie das Organ eines Tieres implantiert bekommen. Welche Auswirkungen hat ein Xenotransplantat auf die psychosoziale Identität des Empfängers, also auf dessen Selbstbild, Selbstkonzept und Selbstwirksamkeit wie auch auf sein soziales Umfeld? Diese Fragen erfordern differenzierte empirische Untersuchungen, wobei bei biologischen Herzklappen keine größeren Schwierigkeiten bezüglich der Akzeptanz festzustellen sind.

IV. Die Frage nach der psychosozialen und soziokulturellen Akzeptanz

Wenn sich aus theologisch-ethischer Perspektive keine kategorischen Aussagen über die Xenotransplantation formulieren lassen, sondern darin die Zielperspektive des therapeutischen Nutzens anerkannt wird, wenn also die Xenotransplantation unter der Wahrung der relevanten medizinethischen Kriterien – verkürzt gesprochen – nicht gegen die Menschenwürde und die Integrität verstößt und die Achtung im Umgang mit den Tieren gewahrt bleibt, dann ist damit noch nicht die Frage nach der psychosozialen und soziokulturellen Akzeptanz der Xenotransplantation geklärt. Es bleiben die Fragen, inwieweit Patienten Xenotransplantate prinzipiell akzeptieren und wie das soziale Umfeld darauf reagiert. Bereits von Patienten mit Allotransplantation ist bekannt, dass sie nach der Transplantation eines Organs psychisch belastet sein und sich in ihrer Identität beeinträchtigt sehen können. Denn es kann ihnen schwer fallen, das neue Organ in das eigene Selbstbild zu integrieren.

Daher ist nicht auszuschließen, dass die psychische Belastung im Falle der Xenotransplantation eine größere Rolle spielen könnte, insofern es sich hier um tierische Organe handelt. Der Chirurg Hans Schlitt hält es in diesem Zusammenhang zudem für möglich, dass „bestehende Unsicherheiten und Unwägbarkeiten des Verfahrens und religiöse oder andere Gründe Betroffene [...] veranlassen [können], die Transplantation eines tierischen Organs abzulehnen. [...] Ob die Xenotransplantation – unabhängig von den wissenschaftlichen Hürden – künftig einen relevanten Stellenwert einnehmen kann, hängt [daher] nicht zuletzt auch von der Grundeinstellung der Patienten zu diesem Therapieverfahren ab.“

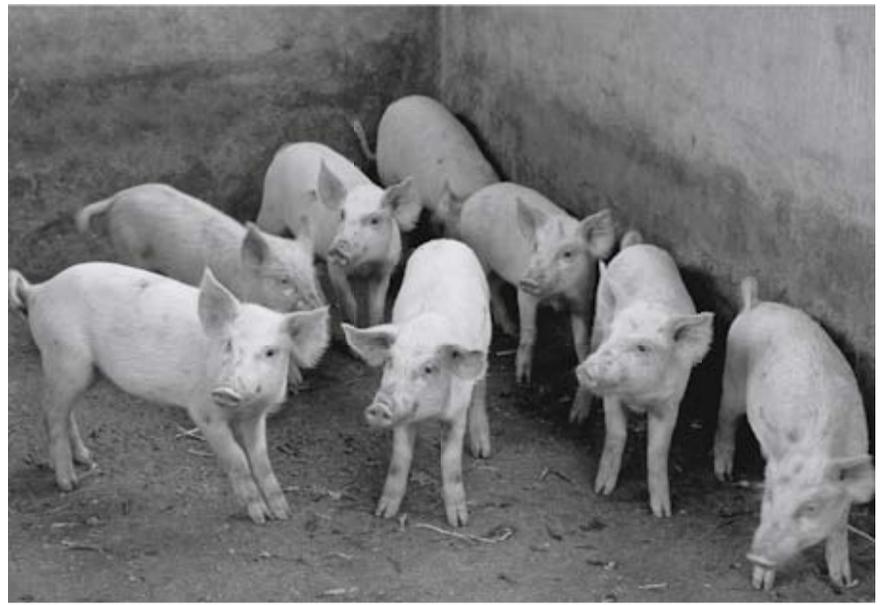


Foto: kna

Kann es ethisch gerechtfertigt werden, Tiere bei der Xenotransplantation als Transplantat-Geber zu verwenden?

Da jedoch naheliegenderweise erst sehr wenige empirische Daten über Xenotransplantat-Empfänger vorliegen, werden bislang vorwiegend Einstellungen von Patienten zur fiktiven Xenotransplantation analysiert. Die Befunde dieser Studien weisen jedoch darauf hin, dass die Mehrheit der befragten Patienten eine Xenotransplantation trotz unsicherer Erfolgschancen akzeptieren würde. Schlitt, der maßgeblich an entsprechenden Studien mit über 1050 Probanden Ende der 1990er-Jahre beteiligt war, geht davon aus, dass sich diese positive Einstellung sogar noch verstärken könnte und die psychischen Probleme weiter verringern könnten, wenn die Xenotransplantation sich erfolgversprechend entwickeln würde. Um eine breite gesellschaftliche Akzeptanz zu erreichen und unberechtigte Ängste und Horrorszenarien zu verringern, schlägt Schlitt vor, die wissenschaftlichen Fortschritte öffentlich transparent zu kommunizieren und in den gesellschaftlichen Diskurs zu bringen.

Die konkrete ethische Erwägung, ob eine Xenotransplantation durchgeführt werden sollte, ist stets vor dem Hintergrund dieser biografischen, psychosozialen und soziokulturellen Rahmenbedingungen vorzunehmen, die die Identität des Patienten und seines Umfelds prägen. Dabei ist zu beachten, dass die Xenotransplantation Auswirkungen auf die künftige Lebensführung des Empfängers haben wird. So hat sich dieser beispielsweise voraussichtlich regelmäßigen Kontrolluntersuchungen zu unterziehen, was mit Einschränkungen der Bewegungsfreiheit verbunden ist, um möglichst frühzeitig Infektionsgefahren erkennen und therapeutische Maßnahmen ergreifen zu können.

Die Xenotransplantation würde also eine praktische Herausforderung für die Identitätsarbeit von Personen darstellen, sowohl für den Patienten als auch für seine Bezugspersonen. Im Unterschied zum philosophisch-formallogischen Identitätsbegriff, zum soziologischen Begriff der Rollenidentität und zum psychologischen Persönlichkeitsbegriff geht es beim sozialpsychologischen Identitätsdiskurs, wie er für diese Überlegungen leitend ist, um die Frage nach dem individuellen Selbstverständnis, Selbsterleben und Selbstentwerfen von Personen in interaktionellen Zusammenhängen innerhalb eines bestimmten soziokulturellen Kontextes. Für das Gelingen von Identität ist in diesem Zu-

sammenhang das Bemühen um Authentizität, also die Erfahrung, mit sich in Übereinstimmung zu sein, ebenso konstitutiv wie das Bemühen um soziale Anerkennung.

Der Identitätsdiskurs thematisiert das Bemühen des Einzelnen um Kohärenz angesichts des ihm je unverwechselbar eigenen biopsychischen Potentials im sozialen Umfeld und im soziokulturellen Raum, der dessen Lebenschancen maßgeblich prädisponiert. Identität lässt

Dabei ist zu beachten, dass die Xenotransplantation Auswirkungen auf die künftige Lebensführung des Empfängers haben wird.

sich mit dem Sozialpsychologen Heiner Keupp als ein „subjektiver Konstruktionsprozess“ verstehen, „in dem Individuen eine Passung von innerer und äußerer Welt suchen“. Angesichts der gesellschaftlichen Bedingungen von Individualisierung, Pluralisierung, Flexibilität und Mobilität stehen keine übergreifend geteilten, äußeren, objektiv vorgegebenen Modelle umfassender Sinngebung im Sinne vorgefertigter Identitätsmodelle mehr zur Verfügung, die das selbstverständlich leisten könnten. Vielmehr ist das Individuum selbst dazu genötigt, die einzelnen Erfahrungsfragmente seiner Innenwelt (also konkret auch Implantate) im Umgang mit der sozialen und ökologischen Mitwelt in einen sinnvollen Zusammenhang zu synthetisieren.

Die Frage nach der psychosozialen und soziokulturellen Akzeptanz der Xenotransplantation steht damit im Kontext der Identitätsarbeit der betroffenen Personen. Damit diese Identitätsarbeit aus der Perspektive des Handelnden als sinnvoll und stimmig bewertet werden kann, ist der Handelnde auf bestimmte Bedingungen angewiesen, die sich als psychische, soziale, materielle und kulturelle Ressourcen klassifizieren lassen. Ansonsten steigt aus sozialpsychologischer und gesundheitspsychologischer Betrachtung das Risiko für Identitätsdiffusion, allgemein für dysfunktionale Identitätsbildung und damit auch für die Beeinträchtigung psychischer Gesundheit. Gelingende Identitätsarbeit lässt

sich damit nicht nur an der je momentanen subjektiven Selbsteinschätzung bemessen, sondern steht im soziokulturell bedingten Kontext seines Selbst- und Weltverhältnisses, in dem der Einzelne in sozialen Zusammenhängen sein Leben handelnd gestaltet – sowohl in Gesundheit als auch in Krankheit.

Konkret auf die Xenotransplantation bezogen bedeutet das: Wenn die medizinischen Herausforderungen der Abstoßungsreaktion, der Empfängerkompatibilität und der Infektionsrisiken hinreichend bewältigt werden könnten, verbindet sich die Frage nach der ethischen Legitimation der Xenotransplantation mit der Frage nach den psychosozialen und soziokulturellen Akzeptanzbedingungen. Dies gilt auch im Hinblick auf den Umgang mit tierethischen Fragestellungen.

Bei Fragen der psychosozialen und soziokulturellen Akzeptanz werden auch die grundsätzlichen Ebenen des bioethischen Diskurses angesprochen, die den konkreten normativen Regelungen und praktischen Handlungsempfehlungen zugrunde liegen. Dabei geht es vor allem um die Frage des menschlichen Selbstverständnisses und um die Fragen grundlegender Lebensdeutungen und Sinnüberzeugungen.

V. Die Bedeutung der Akzeptanzkategorie für die Legitimationsfrage in der Angewandten Ethik

Die ethisch relevante soziologische Normdefinition, wonach sich Normen in ihrer Geltung auch durch die Chance auf soziale Anerkennung und Akzeptanz auszeichnen, verweist auf die normative Bedeutung der Bedingung sozialer Akzeptabilität. Danach bleibt das Spannungsverhältnis von gelebten Überzeugungen und faktischer Moral

Es sollten auch Forschungsbemühungen um alternative medizinische Möglichkeiten nicht außer Acht gelassen werden.

einerseits und ethisch gerechtfertigter Moral andererseits durch die Akzeptanzbedingung erhalten, ohne dass beide, faktische Moral und begründete Moral, in eins fallen. Aufgrund der Diskrepanz zwischen beiden ist es jedoch möglich, dass moralisch gerechtfertigten Verhaltensweisen oder Normen aufgrund fehlender sozialer Akzeptanz keine Chance haben, in der Praxis sinnvoll und erfolgreich realisiert zu werden.

Vor allem bei der Entwicklung neuer medizintechnischer therapeutischer Verfahren, deren ethische Bewertung sich nicht durch unmittelbare Bezugnahmen auf ähnliche Verfahren ohne Weiteres erschließt, ist die Legitimationsfrage von der Akzeptanzfrage nicht mehr abzukoppeln. Das bedeutet aber nicht, dass eine fehlende individuelle oder soziokulturelle Akzeptanz zwangsläufig auch zu einer ethischen Ablehnung von medizinischen Möglichkeiten führen müsste. Vielmehr verweist dieser Zusammenhang auf die Bedeutung gesellschaftlicher Diskurse, öffentlicher Meinungsbildungsprozesse und Aufklärung. Aber auch in der psychologischen Beratung und pastoralen Begleitung ist auf den Aspekt der Identitätsarbeit von Menschen und die Akzeptanz medizinischer Verfahren angesichts der biografischen und soziokulturellen Kontexte, in der Patienten stehen, zu achten.

Mit einem solchen identitätstheoretischen Zugang kann die abstrakte Rede von Menschenwürde und Integrität für

konkrete ethische Fragestellungen und praktische Herausforderungen reformuliert werden. Das gilt meines Erachtens auch für den Fall der Xenotransplantation.

VI. Xenotransplantation, psychologische Beratung und pastorale Begleitung

Aus theologisch-ethischer Perspektive sollte daher in praktischer Ausrichtung auch eine Sensibilität dafür entwickelt werden, dass Menschen im Zusammenhang mit der Xenotransplantation prä- und postoperativ psychologisch und gegebenenfalls pastoralpsychologisch-seelsorgerlich zu beraten und zu begleiten sind. Sollte die Entscheidung getroffen werden, die Xenotransplantation in die klinische Praxis zu überführen, besteht folglich die Aufgabe, entsprechende psychologische und pastorale Konzepte zu entwickeln sowie ausgebildete Psychologen und Seelsorger zur Verfügung zu stellen. Psychosoziale Beratung und seelsorgerliche Begleitung stellen angesichts der identitätsmäßigen Herausforderungen, die die Xenotransplantation für die Betroffenen, die Angehörigen, Ärzteschaft und Pflegekräfte voraussichtlich darstellt, eine ethische und theologische Forderung dar. In diesem Zusammenhang wäre dann auch auf die besondere Bedeutung der spirituellen Dimension von Beratung einzugehen, weil grundlegende Dimensionen des menschlichen und religiösen Selbstverständnisses und Weltbildes tangiert werden können.

VII. Schlussbemerkung

Die theologisch-ethischen Reflexionen zur Legitimation und Akzeptanz der Xenotransplantation scheinen zu folgendem Ergebnis zu führen: Im interdisziplinären Gespräch mit den beteiligten Wissenschaftlern, im gesellschaftlichen Diskurs und mit den Betroffenen sollte die ethische Bewertung der Xenotransplantation sukzessiv nach redlichen Risikoabwägungen erfolgen. Dabei ist eine Wertung und Priorisierung von Zielen unerlässlich; sie hat innerhalb des normativen Rahmens grundlegender Menschenrechte und Tierschutzbestimmungen zu stehen. Es sollten auch Forschungsbemühungen um alternative medizinische Möglichkeiten nicht außer Acht gelassen werden. Denn das therapeutische Ziel, Organversagen und Organsinsuffizienz präventiv oder therapeutisch abhelfen zu können und so schwerkranken Menschen zu helfen, ist ohne Zweifel hochrangig.

Aus theologisch-ethischer Sicht sind wir also nicht von der Frage dispensiert, ob bzw. unter welchen Bedingungen und hinsichtlich welcher Zellen, Gewebe oder Organe die Xenotransplantation gerechtfertigt und befürwortet werden kann. Die im christlichen Glauben formulierte Sonderstellung des Menschen verweist auf das Erfordernis nachhaltigen, verantwortlichen Urteils und Handelns sich selbst, anderen Menschen wie auch den Mitgeschöpfen gegenüber angesichts von Fragilität, Endlichkeit und der Möglichkeit schuldig zu werden als „*conditio humana*“. Das scheint zwar auf den ersten Blick vielleicht recht wenig, wenn man sich unmittelbar konkrete spezifisch theologisch-materialethische Normierungen erhofft. Aber es ist eine Konsequenz aus der theologischen Einsicht, dass der Mensch das bleibende Risiko Gottes in seiner Schöpfung ist. □

Der versehrte Mensch und die Möglichkeit medizinischer Forschung

Konrad Hilpert

Unter ethischem Blickwinkel ist die Grundkonstellation, um die es bei der Xenotransplantation geht, eigentlich ziemlich einfach: Es geht nämlich einerseits um die existenzielle Not von Menschen und andererseits um die Erschließung und Bereitstellung von Hilfe. Sicher, es bedarf bei der konkreten Durchführung dieser Forschung vieler Menschen, Verfahren und technischer Hilfsmittel, die hochorganisiert und spezialisiert zusammenwirken müssen; und es bedarf der Tiere, die zunächst als Experimentmedien, später vielleicht als Organ-„geber“ involviert werden. Aber die Ausgangslage, die behoben oder gehindert werden soll, das Ziel also, das dieses komplexe Vorhaben bestimmt, sind einzelne Menschen bzw. eine Gruppe von Menschen, die in gesundheitliche Not geraten sind und die erwarten oder hoffen, dass ihnen mit den bestmöglichen medizinischen Mitteln aus ihrer bedrohlichen Lage geholfen wird. Das für den Patienten Beste ist die maßgebliche Richtlinie des Handelns der Mediziner. Dass die Mediziner in diesem Fall zugleich Forscher sind (jedenfalls zum Teil), macht die Besonderheit dieses Komplexes aus.

Entsprechend diesem Setting beleuchten meine Überlegungen folgende Punkte: nämlich *erstens* die Befindlichkeit des Menschen, der aufgrund der Erkrankung oder des Ausfalls eines Organs vom vorzeitigen Tod bedroht ist, *zweitens* das Handeln des Arztes als Antwort auf diese Situation und *drittens* den Auftrag und die ethische Rechtfertigung der medizinischen Forschung im Hinblick auf den leidenden Menschen. Abschließend möchte ich dann *viertens* etwas zu den Grenzen und theologischen Aspekten sagen.

I. Der versehrte Mensch

Es ist ein erstaunlicher Befund, dass in den meisten neueren Darstellungen und Lehrbüchern der medizinischen Ethik ein Kapitel über die Anthropologie des kranken Menschen fehlt. Dabei ist doch der Blick auf das Subjekt von Krankheit und Gesundheit (letztere wird aber erst auffällig, wenn Störungen auftreten) entscheidend für die Wahrnehmung der Krankheit, das Bedürfnis, Klärung beim Arzt zu suchen, wie auch für die Art der Behandlung. Möglicherweise ist dieses Schweigen aber nicht als Ausblendung zu deuten, die der Konzentration auf das biologische Funktionieren bzw. Nichtrichtigfunktionieren der Organe geschuldet ist; sondern es findet seine Erklärung darin, dass diese Reflexion an einer anderen Stelle der Medizin verortet ist, nämlich in der Diagnostik der Einzelfälle in ihrer jeweiligen Individualität und Komplexität. Diagnostik ist ja nicht Anwendung von theoretischem ärztlichen Wissen, sondern erfahrungsbasierte Urteilsfähigkeit, in der Intuition und Anleitung durch andere Professionelle eine erschließende und korrigierende Rolle spielen, sowie Geübtheit im Umgang mit Personen.

Dennoch ist es ein elementares Faktum, dass die Krankheit vom Kranken selbst als Verunsicherung und Not erfahren wird und dass es im grundlegenden Interesse eines jeden Menschen liegt, ein Leben ohne Schmerzen und Leiden zu



Prof. Dr. Konrad Hilpert, Professor für Moraltheologie an der Universität München

führen und in diesem Interesse ernst genommen zu werden und Zuwendung zu erfahren, auch dann, wenn der Kampf gegen Schmerzen, Leiden und Sterbenmüssen zur Unzeit erfolglos bleibt.

Diese Not kann unterschiedliche Gestalt und Färbung haben, und man spricht dann je nach Schweregrad von Schmerzen, Einschränkungen, Behinderung, Störungen, Verlust wichtiger Möglichkeiten zu handeln, von Nicht-mehr-Können, von Zwängen, Verengung, Zerfall der Persönlichkeit. Dazu kommt noch das Gefühl, existenziell bedroht zu sein, das sich zu einer Lebenskrise steigern kann, ganz abgesehen von den lebenspraktischen Konsequenzen, die sich aus der Krankheit beruflich, familiär und ökonomisch ergeben können.

Das alles sind nicht oder nicht primär beschreibend-objektive Begriffe, wie es die Beschreibungen einzelner Krankheiten durch die Pathologie darstellen. Vielmehr handelt es sich um Kategorien der Lebenserfahrung und des subjektiven Empfindens, die aber dann selbstverständlich auch reflektiert, verglichen und beschrieben werden können. In ihnen bleibt aber immer auch Persönliches, Individuelles, auch Biografiespezifisches. Vor allem enthalten sie Angaben über das, was nicht sein soll, ferner oft einen Hinweis darauf, dass man wünscht, dass eine medizinische Intervention stattfindet, um eine Besserung zu bewirken. Denn Krankheit bzw. Kranksein ist nicht etwas, was gemocht oder gar genossen wird. Und Krankheit – entsprechendes gilt auch für Gesundheit – ist nicht etwas, was man so hat, wie man z.B. ein Auto, eine Uhr oder ein Handy hat; vielmehr handelt es sich dabei um eine Befindlichkeit, die ein Mensch hat, der krank ist, um etwas, was einen als Person in Anspruch nimmt, was leibhaftig erfahren wird und was uns, nicht nur unseren Körper, tangiert. Und Krankheit ist etwas, was auch unsere Kommunikation, unseren Aktions- und Erlebnisradius, unsere Positionierung in Raum und Zeit beeinflusst. Sie erlegt sich uns auf und

muss erlitten werden; jedenfalls können wir sie weder abwehren noch abwerfen noch vor ihr davonlaufen.

Kranke Menschen sind verwundete Wesen, insofern es ihnen ja etwas ausmacht, dass es ihnen schlecht geht. Sie können nicht nur eingeschränkt sein und Schmerzen verspüren, sondern haben dazu auch mehr oder weniger intensive negative Empfindungen. (Und entsprechend haben sie positive Empfindungen, wenn es ihnen dank der medizinischen Interventionen wieder besser geht oder auch nur begründete Hoffnung auf Besserung besteht.)

Wegen ihrer Krankheit sind Kranke auch noch einmal in der Hinsicht besonders verletzlich, dass ihre körperliche Eingeschränktheit und Hilfsbedürftigkeit sie abhängig macht von der Hilfe anderer Personen wie Pfleger, Krankenschwestern, Therapeuten u.a. Darüber hinaus sind sie auf die Rücksichtnahme dieser und weiterer Akteure wie Mitpatienten, Besucher, Angehörige angewiesen; denn sie können sich nicht auf gleicher Ebene mit diesen gegen Zumutungen wehren, ihre eigenen Interessen durchsetzen oder eine Gegenleistung anbieten. Sie befinden sich also im Vergleich zu diesen Anderen wie vielleicht auch im Vergleich zu früher, als sie „noch“ gesund waren, in der Position von Schwächeren.

Besonders verletzlich sind kranke Menschen auch darin, dass im Umgang mit ihrem Kranksein ihre Selbstachtung, also m. a. W. das Bewusstsein ihres eigenen Werts, angegriffen werden kann. Das geschieht etwa, wenn ihre Schmerzen und Leiden ignoriert oder als pathologische Einbildung behandelt werden.

BR α lpha lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie sind in BR-alpha, dem Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von 19.30 bis 20.15 Uhr, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen.

Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.30 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet:
<http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104>

Eine aktualisierte Programmorschau finden Sie unter
<http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha>

Aber es kann auch dann geschehen, wenn ihr Schamempfinden und ihr Bedürfnis nach Privatheit übergangen werden und wenn krankheitsbedingte Besonderheiten des Aussehens zum Gegenstand des Spotts oder der Demütigung gemacht werden.

Dieses Verletztsein des Kranken und seine spezifische Verletzlichkeit sind gemeint, wenn in der Überschrift meines Vortrags der altertümliche, etwas aus dem Gebrauch gekommene Begriff vom verkehrten Menschen benutzt wird. Ich bin mir der Problematik dieses Begriffs, der während und nach den Weltkriegen eine Bedeutungsverengung erfahren hat, durchaus bewusst. Man könnte natürlich auch einfacher vom Menschen als Patienten sprechen. Aber „Patient“ bezeichnet schon eine feste Rolle, die dem Kranken von der Gesellschaft und unserem Gesundheitssystem zugeteilt wird und mit der er dann irgendwie zurechtkommen muss, und weniger eine anthropologische Befindlichkeit. Krank und sogar schwerkrank kann jemand auch dann sein, wenn er nicht oder derzeit nicht Patient ist.

II. Zur Rollenverantwortung des Arztes

Begibt sich der Kranke in die Obhut eines Arztes, entsteht zwischen beiden ein besonderes Verhältnis. Der Arzt ist darin nicht in erster Linie als Mit-Mensch gefragt, von dem Gehör, Einfühlung und Solidarität erwartet wird. Nicht dass solche Qualitäten keine Rolle spielen würden; aber außerdem oder richtiger: in erster Linie gefragt ist der Arzt als einer, der die Kompetenz hat, die Symptomatik und Ätiologie der Krankheit abzuklären und eine Behandlung nach dem besten Stand des medizinischen Wissens und Könnens vorzuhalten. Die mitmenschliche Zuwendung ist wichtig, aber was das Arzt-Patienten-Verhältnis entscheidend ausmacht, ist die Kompetenz im medizinischen Wissen und Können. Darin ist der Arzt dem Patienten ungleich, um nicht zu sagen: überlegen und die Arzt-Patienten-Beziehung eine strukturell asymmetrische.

Der Kranke erwartet das Eine wie das Andere; und er bringt dem Arzt Vertrauen entgegen, wenn er dessen Patient wird. Vertrauen heißt hier soviel wie, dass er weiß bzw. hofft, dass der Arzt ein menschlich und fachlich kompetenter Arzt ist.

Über die genauere und konkretere Ausgestaltung des Arzt-Patienten-Verhältnisses gibt es seit vielen Jahren weltweit intensive Debatten. Das einschlägige Stichwort für diesen Streit lautet Paternalismus. Die Kritik an ihm zielt längst nicht mehr darauf, die grundsätzliche Asymmetrie zwischen „starkem“ Arzt und „schwachem“ und infolgedessen umsorgtem Patienten zu beseitigen oder zu leugnen, sondern darauf, mehr Gleichrangigkeit herzustellen nach den Modellen etwa von Partnerschaft oder sogar eines Vertrags. Der Paternalismuskritik liegt vor allem daran, gegenüber einer einseitigen, ganz dem Arzt zugeschriebenen bzw. in Anspruch genommenen Fürsorglichkeit auch die Berücksichtigung der Autonomie des Patienten als beachtlich für das ärztliche Handeln einzufordern. Fürsorglichkeit gilt nicht per se als etwas Negatives, sofern sie auf die Kompensation von Unselbstständigkeit des Patienten gerichtet ist. Im Prinzip der Fürsorge finden sich die ältesten Grundsätze ärztlichen Wirkens aufgenommen, indem es dieses negativ zur Schadensvermeidung und positiv zum Wohl und zum Heilen soweit möglich verpflichtet. Aber eine Rechtfertigung ärztlichen Handelns, die Paternalismus nicht problematisiert, setzt sich erheblicher Kritik aus.

Autonomie heißt im Blick auf den Patienten denn auch nicht einfach ma-



Foto: kna

Begibt sich ein Kranker in die Obhut eines Arztes, besteht zwischen beiden ein besonderes Verhältnis.

ximale Selbstbestimmung oder gar zur Ausführung bringen, was der Patient wünscht. Autonomie bedeutet in diesem Zusammenhang vielmehr ein Doppelpes: nämlich Entscheidungen nicht ohne Zustimmung oder sogar gegen den Patienten treffen, sofern dieser urteilsfähig ist und über die relevanten Gesichtspunkte ins Bild gesetzt wurde. Dazu gehört auch, dass ausgesprochene Wünsche des Patienten angehört und als Hinweise auf das, was diesem gut tut, genommen werden. Respekt gegenüber der Autonomie heißt aber vor allem: Beteiligung an Erwägungen und Entscheidungen über Therapiewege und sensible Wahrnehmung dessen, was vom Patienten als verletzend empfunden wird. Umgekehrt wird eine Entscheidung dann als paternalistisch kritisiert, wenn sie Folge und Ausdruck der Einstellung ist, dass die eigene Einschätzung und die eigene Entscheidung qua Inhaberschaft der Arztrolle der Einschätzung und dem Entscheidungsvermögen des Patienten von vornherein überlegen ist. Das schließt aber Formen der Unterstützung bei bestimmten Tätigkeiten (z.B. Essen, sich selbstständig Fortbewegen), der Ermutigung, des Gutzuredens und sogar des Widerspruchs und des Ringens miteinander nicht einfach aus. Sie können vielmehr Ausdruck der Wertschätzung und der stellvertretenden Wahrnehmung von Interessen des Patienten sein.

Autonomie kann zum zweiten aber auch die Zielgröße meinen, deren Verwirklichung die ärztlichen Interventionen dienen sollen. Autonomie in diesem Sinn ist – und wer wüsste das besser als der ernsthaft Erkrankte? – nicht eine absolute, sondern eine graduelle Größe, also etwas, von dem es immer nur ein Mehr oder ein Weniger geben kann. „Nicht bevormunden und entmündigen“ – könnte man den daraus folgenden Imperativ salopp formulieren, – „sondern die noch vorhandenen Fähigkeiten des Patienten erhalten, stärken und ausbauen.“ Aus Hilfe und Fürsorge soll soviel Autonomie werden wie möglich, und Kräfte und Fähigkeiten zur Autonomie, die dem Patienten verblieben sind, sollen nicht ohne Not ruhig gestellt und entzogen werden. Es ist also etwas ganz Ähnliches gemeint wie das, was wir im Bereich der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung als Prinzip der Subsidiarität bezeichnen. Auch dieses Prinzip hat ja zwei Richtungen, nämlich Hilfe zu gebieten für die kleinen Einheiten, wo diese sonst überfordert wären, und

zugleich unnötigem Kompetenzzug durch die Zentralverwaltung Einhalt zu gebieten. Worauf es beim Respekt der Autonomie letzten Endes ankommt, ist die Wertschätzung des Patienten als einer Person, die mehr ist als ein Fall dieser oder jener Krankheit.

Wenn im Vorhergehenden von „dem“ Arzt, „dem“ ärztlichen Handeln und „der“ Beziehung zwischen Arzt und Patient gesprochen wurde, so handelt es sich natürlich um Schematisierungen. Sie beanspruchen durchaus, die wesentliche Eigenart des medizinischen Handelns gegenüber Kranken zu erfassen. Aber sie vereinfachen natürlich in beträchtlichem Maße, insofern sie gänzlich davon absehen, dass die Rolle des Arztes und dessen Handlungsspielraum faktisch durch Rahmenbedingungen des Rechts, des Gesundheits- und Versicherungswesens, der internationalen und nationalen Richtlinien und der Organisationsformen einer starken strukturellen Regulierung unterliegen. Darüber hinaus gibt es gerade bei der ärztlichen Profession zusätzlich eine starke, bis in die Antike zurückreichende Tradition eines selbstverwalteten Berufsethos, die sich in einer andauernden Weiterentwicklung befindet (z.B. Helsinki-Deklaration des Weltärztebundes).

III. Zur Ethik des Forschungsprozesses in der Medizin

Die stärksten Impulse, die diese Entwicklung hin zu rechtlichen und berufsethischen Standards bekommen hat, waren die Reaktionen auf die systematische Misshandlung von Menschen im Rahmen der medizinischen Experimente an Häftlingen in Konzentrationslagern, der Zwangssterilisierung Hunderttausender von Menschen und der Ermordung psychiatrischer Patienten im Nationalsozialismus. Sie haben – erstmals in der Urteilsbegründung der Nürnberger Ärzteprozesse 1946/47 – zur Festlegung von Bedingungen für die Zulässigkeit von Forschung mit Menschen und zum Ausschluss bestimmter Personengruppen von solchen Versuchen geführt. Der wichtigste Punkt, um den es dabei geht, ist die Fähigkeit zur Einwilligung. Der sog. „informed consent“ wurde zum Kern der medizinischen Ethik, der auch in alle prominenten medizinethischen Codices danach übernommen wurde, vor allem in die Deklaration von Helsinki des Weltärztebundes über die medizinische Forschung an Menschen. Hier wie auch in der Verfassung der



Referentin Xenia von Tippelskirch (re.) diskutierte vor ihrem Vortrag mit den Organisatoren der Tagung, Veronika Bogner und Dr. Dr. Jochen Sautermeister.

WHO, die 1948 als Unterorganisation der UNO gegründet wurde, wie auch im Menschenrechtsabkommen zur Biomedizin des Europarats und in der internationalen Deklaration der UNESCO zu Gentechnologie und Reproduktionsmedizin geht es – außer um das Verbot der Diskriminierung aufgrund von Religion, Nationalität, Rasse, Parteinähe und sozialer Stellung – um die Erforderlichkeit der informierten Zustimmung, das Verbot von medizinischen Experimenten mit Menschen und die Voraussetzungen für Forschungen an nichteinwilligungsfähigen Personen.

Hiermit sind starke und klare Grenzen für die Forschung gezogen. Man darf aber darüber weder übersehen, dass Wissenschaft innerhalb dieser Grenzen auch Freiheit im Sinn der Unabhängigkeit von sozialen Zwängen und politischer Indienstnahme braucht, noch auch, was das positive Anliegen, das der medizinischen Forschung zugrunde liegt und sie im tiefsten antreibt, ist, nämlich das Recht jedes Menschen auf das für ihn erreichbare Höchstmaß an körperlicher und geistiger Gesundheit, wie das in mehreren Menschenrechtsdokumenten als soziales Recht formuliert ist. Linderung von Schmerzen und Hilfe zur Gesundheit ist die Aufgabe medizinischer Forschung, die ja von Subjekten betrieben wird, die idealerweise beides in einem sind, Arzt und Forscher. Anders aber als die ärztliche Tätigkeit zielt die medizinische Forschung nicht direkt auf die Erhaltung oder Wiederherstellung individueller Patienten ab, sondern auf Erkenntnisse, die für die Entwicklung neuer Diagnosen, Therapie- und Präventionsmöglichkeiten für ganze Gruppen von Menschen, die von Krankheiten bedroht sind, gleichsam die Tür öffnen. Forschung stellt Hilfen selber nicht bereit, aber sie eröffnet Möglichkeiten, dass Menschen geholfen werden kann.

Wie alle Forschung ist auch die medizinische nicht nur Theorie und Registrierung von Beobachtungen, sondern eine Form von Praxis, also eine genuin den Menschen auszeichnende Betätigung, deren Erkenntnisgegenstand – der Mensch – auf methodische Weise und aktiv untersucht wird, verbunden mit der Option, daraus mittel- oder langfristig auch Ansätze für Therapien zu gewinnen.

In der Debatte über Ethik in der Wissenschaft, die seit 1945 parallel zur Ausbildung der medizinischen Ethik ge-

führt wird, stehen bis heute neben den Experimenten am Menschen und vermehrt auch an Tieren das Berufs- und Arbeitsethos der Forscher und die Frage der Anwendungen der neugewonnenen Erkenntnisse im Vordergrund. Von den Experimenten zu unterscheiden sind die Heilsversuche. Seit den 1970er Jahren ist die Steuerung der Wissens- und Technikproduktion dazugekommen. Das alles sind unbestritten wichtige Probleme, weil es im Bereich des Forschens auch um Ruhm, Wettbewerb und die Erschließung potenter Märkte geht, und nicht bloß um pure Neugier und den Stolz, etwas zu können, was bisher niemand gekonnt hat. Aber es geht darüber hinaus eben immer auch um das Forschen als Weg zur Erweiterung des Wissens. Für die Medizin bedeutet das, dass zu ihren Aufgaben die Erforschung der Entstehung von Krankheiten, die Entwicklung effektiver Therapien, die Verbesserung der Ergebnissicherheit, die Steigerung der Genauigkeit von Diagnosen, aber auch die Prüfung und Erkundung der Verträglichkeiten, die Ermittlung der Risiken und der Fehlermöglichkeiten gehört wie andererseits auch die Verminderung von Schädigungen oder die Entwicklung von Ansätzen zur Heilung von bisher nicht therapierbaren Krankheiten. Und natürlich gehört zu dieser Forschung auch eine öffentliche Diskussion über die Mittel und Möglichkeiten der neuen Forschung und die kulturellen und moralischen Normen, die ihren Gebrauch steuern sollen.

Bei der medizinischen Forschung ist die Ausrichtung auf die Erhaltung des Lebens und das Abhalten von Belastungen und Störungen um ein Vielfaches deutlicher als bei anderen komplexen Forschungsgebieten wie etwa Astrophysik oder Nanotechnologie. Diese deutlich erkennbare Ausrichtung auf Heilungsmöglichkeiten ist allerdings gefährdet, wenn sich ärztliche Praxis und medizinische Forschung voneinander entfernen, weil die Forschung auch nicht-medizinischen Einflussfaktoren (Finanzierung, Wettbewerb, Wirtschaftlichkeit u.a.) unterliegen kann. Außerdem kann die Aussicht auf Heilung auch leicht benutzt werden, um ethische Bedenken an den Rand zu spielen. Deshalb verlangt gerade der Umgang mit medizinischen Forschungsoptionen einen sorgfältigen und realistischen Umgang mit Ankündigungen und Ver-

sprechungen. Die Forschung erwirkt das nicht aus sich heraus; es ist vielmehr Sache der Akteure, die sie betreiben und in der Öffentlichkeit um Vertrauen und Ressourcen werben, und derer, die diese Forschung kritisch begleiten.

Konkret auf die Erforschung der Möglichkeit der Xenotransplantation bezogen, besteht der Schaden, der vielleicht bald abgewendet werden könnte, darin, mit einem unwiderruflich geschädigten Organ leben zu müssen und eine daraus folgende Lebensverkürzung hinzunehmen. Darüber hinaus geht es aber auch darum, einen Weg aus der bedrückenden Knappheits- und der unbefriedigenden Verteilungssituation bei den Spenderorganen zu generieren. Dass dafür Tiere eingesetzt werden müssen, bedarf eigener Rechtfertigung und eigener Anstrengungen, keine Schmerzen zuzufügen bzw. leichtfertig in Kauf zu nehmen.

IV. An den Grenzen

Ein anderes Problem, das absehbar ist, wenn die Forschungen zur Xenotransplantation zu realen Therapieoptionen führen würden, besteht darin, dass man anzweifeln kann, wie weit man den einen Menschen volle Gesundheit, bzw. den Anderen Versehrtheit zuschreiben kann; ein weiteres das, ob jeder, der mit einer Versehrung leben muss, als Kandidat für ein so aufwendiges und zumindest am Anfang auch riskantes Therapieverfahren in Frage käme.

Es ist klar, dass Gesundheit entsprechend der bekannten WHO-Definition „der Zustand des vollkommenen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens“ bestenfalls als Ideal taugt, das in der Realität kaum erreichbar ist. Und umgekehrt ist Versehrtheit ein Begriff, der allenfalls in extremen Fällen eindeutig ist. Die Schwierigkeit liegt also darin, die eine Gruppe von der anderen zu trennen. Der Grenzverlauf ist ein Kontinuum mit vielen Abstufungen, also m. a. W. unvermeidbar unscharf. Eine Zuordnung nach der einen oder anderen Seite ist nur möglich, wenn man die Begriffe von Gesundheit, Krankheit, Rehabilitierbarkeit und Autonomie im Alltagsgebrauch und in der Selbsteinschätzung der Betroffenen als maßgeblich hinzunimmt.

Die andere Schwierigkeit besteht darin festzulegen, was als sinnvoll erscheint: Gibt es für die Entwicklung und den Einsatz so aufwendiger neuer Therapiemöglichkeiten auch Grenzen, etwa solche des Lebensalters, solche, die sich auf die Verantwortung für Angehörige beziehen, solche des Lebensstils und des Milieus? Wann ist Leiden so intensiv, dass es auf jeden Fall solche Maßnahmen nahelegen würde, wenn sie denn eines Tages verfügbar wären? Entscheidendes Kriterium bei solchen Erwägungen dürfte neben der medizinischen Machbarkeit und einer günstigen Prognose für den individuellen Patienten letzten Endes die Freiheit des Einzelnen als die Möglichkeit, eine Wahl zu treffen, sein. Wählen bedeutet hier konkret, eine aufwändige medizinische Prozedur über sich ergehen lassen oder aber die Einschränkung in Kauf zu nehmen und die Begrenzung der eigenen Lebensmöglichkeiten und in letzter Konsequenz das Sterbenmüssen anzunehmen.

Für den christlichen Glauben kann der Verzicht auf eine mögliche Lebensverlängerung „eine aus dem Glauben heraus getroffene Entscheidung [sein], in der sich ein anderes, umfassenderes als nur medizinisches oder biologisches Lebensverständnis bezeugt“, heißt es in der ökumenisch verantworteten „Hilfe zur ethischen Urteilsbildung“ über die Xenotransplantation aus dem Jahr 1998. Paulus spricht im 2. Korintherbrief mehr-

fach von der *asthénéia* (Schwachheit) und setzt sie als Chiffre für alle Erscheinungsformen von Bedrängniserfahrungen und Todesgefahr in ein paradoxales Verhältnis zur Anteilnahme an der Kraft Christi (z.B. 12,9). Das mag sich in dieser, auf das Leiden und Sterben Jesu Christi bezogenen Eindeutigkeit heute nicht jedem in gleicher Weise erschließen, aber es deutet auf einen entscheidenden Punkt hin, um den Menschen nicht herumkommen: das Verhältnis zur eigenen Endlichkeit als eine der zentralen Aufgaben der Selbstanahme. Es gibt kein leidfreies Dasein. Auch angesichts beeindruckender und immer neuer Erfolge der Medizin bleibt für den individuellen Patienten wie auch für den verantwortlichen Arzt, den Seelsorger und die Angehörigen der Respekt vor der eigenen Endlichkeit und die Begrenztheit bzw. Fragilität des Erfolgs medizinischer Interventionen eine existenzielle Herausforderung, die keinem erspart bleibt, die aber spätestens dann und massiv sichtbar wird, wenn der potenzielle Gewinn an Lebensqualität und Autonomie und die Aufwändigkeit des Therapieversuchs in keinem angemessenen Verhältnis mehr zueinander stehen.

Um diese Verhältnismäßigkeit besser abschätzen zu können und auch die Erfahrungen aus anderen Fällen einbringen zu können, mögen die Einführungen von Ethikkommissionen und die Etablierung von Einzelfallbesprechungen in klinischen Ethikkomitees, in denen auch andere Professionen und Disziplinen vertreten sind als Mediziner, eine wichtige Hilfe sein, um Entscheidungen auf ein besseres Fundament zu stellen, um Willkürlichkeit auszuschließen und um Fairness zu gewährleisten.

Die Herausforderung der Endlichkeit und der Leidensfähigkeit bleibt also bestehen, gleich ob es an anderen Menschen beobachtet oder an sich selbst erlebt wird. Sie besteht auch für den Arzt, der beim konkreten Patienten in seinen Möglichkeiten zu heilen bzw. in seinem Forschen nach neuen Therapiewegen faktisch an Grenzen stößt, die er als Ohnmacht erfährt. Worauf es jedoch ankommt, ist unterscheiden zu können zwischen unvermeidlichem Leid und vermeidbarem bzw. kurierbarem Leiden. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 44

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 75090300
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Zum 2000. Todestag

Augustus. Kaiser an der Zeitenwende

Bereits zum achten Mal fanden heuer die Historischen Tage in der Katholischen Akademie Bayern statt. Das Thema im Jahr 2014: „Zum 2000. Todestag. Augustus. Kaiser an der Zeitenwende.“ Alle Vorträge der Tagung vom 5. bis zum 8. März 2014 werden in einem Sammelband, der in diesem Jahr vor Weihnachten im Regensburger Pustet-Verlag erscheinen soll, abgedruckt. In unserer Zeitschrift

„zur Debatte“ dokumentieren wir nachfolgend einen der beiden Abendvorträge, die im Rahmen der Historischen Tage gehalten wurden: Professor Werner Dahlheim betrachtet das augusteische Imperium im Spiegel der christlichen Überlieferung. Sie können dieses Referat und weitere Vorträge auch in der Mediathek auf der Homepage der Katholischen Akademie Bayern nachhören.

Die Herrschaft des Augustus und die Geburt Jesu: Das augusteische Imperium im Spiegel der christlichen Überlieferung

Werner Dahlheim

I. „Ein Reich ohne Ende habe ich verliehen“

„Weder in Raum noch Zeit setze ich den Römern eine Grenze. Ein Reich ohne Ende habe ich ihnen verliehen“, erläuterte der Jupiter Vergils seiner Tochter Venus, und er fügte hinzu: „Krieg wird ruhen und die verrohte Welt neigt sich zur Milde.“ Die Zuhörer im Haus des Augustus spendeten Beifall. Jupiter konnte nicht irren.

Das erste Dogma dieser göttlichen Prophetie machte Pax, die personifizierte Göttin des Friedens, zum Sinnbild des ganzen Zeitalters. Sie symbolisierte allerdings mehr als ein verlorenes und nun wiedergefundenes Paradies. „Friede“ hieß das Schweigen der Waffen innerhalb und der Vormarsch der Legionen außerhalb der Grenzen. Beides war untrennbar. Das eine gab es nicht ohne das andere, und die Götter hatten Rom auserwählt, beides zu verwirklichen.

Gefunden war damit eine Legitimationsformel, die eine durch Bürgerkrieg und Not gepeinigten Welt dankbar begrüßte. Die Leser des Tacitus lasen sie in einer eindrucksvollen Geschichte: Der Feldherr Cerialis habe aufständische germanische Häuptlinge gedrängt, einen Blick in die Zukunft zu tun und ihnen vorgeführt, was sie dort sehen würden, wenn Rom nicht mehr war: „was kann es dann anderes geben als wechselseitige Kriege aller Völker? ... Das Imperium ist ein Gebilde, das nicht zerstört werden kann ohne das Verderben derer, die daran rütteln.“

Das zweite Dogma, das die Entscheidung Jupiters mit Leben füllte, sprach von der Zivilisation: Sie, erklärten Politiker und Literaten, könne es nur innerhalb der Reichsgrenzen geben, und sie



Prof. Dr. Werner Dahlheim, Professor für Alte Geschichte an der Technischen Universität Berlin

ist weder sesshaften Barbaren noch umherschweifenden Nomaden zu eigen. Wenn Menschen wie die Friesen glaubten, von Rom beherrscht zu werden, bedeute Sklaverei, so schulde man ihnen nichts außer Mitleid, erklärte Plinius. Hundert Jahre später rühmte der Grieche Aelius Aristides, nur die Römer hätten Brücken gebaut, Straßen durch die Berge getrieben und die Wüsten bewohnbar gemacht. Wenig später stimmte ihm der christliche Advokat Tertullian zu: Er sähe statt berühmter Einöden lachende Kulturen. Wer daran teilhaben

wolle, und das wollten die Christen, müsse Rom dienen.

Das dritte Dogma sprach von der Gottesfurcht: „Alle Völker“, erklärte stolz Cicero, „übertreffen wir an Religiosität und durch die Einsicht, dass alles dem Regiment und der Lenkung der Götter anheimgestellt ist.“ Seinen Zeitgenossen sprach er aus dem Herzen. Sie glaubten an die Götter und zweifelten nicht, dass sie die Befolgung ihres Willens mit der Weltherrschaft lohnten. So deuteten sie die Geschichte Roms als göttliche Offenbarung und huldigten der Idee, die Himmlischen hätten Rom als Dank für die ihnen gezeigte Verehrung mit dem Imperium belohnt: „Sie begünstigten nämlich“, wies Livius auf seinem ausgedehnten Gang durch die Geschichte nach, „die Frömmigkeit und Treue, durch die das römische Volk zu solcher Höhe gekommen sei.“ An seine Leser gewandt fügte er hinzu: „Ihr werdet finden, dass denen, die den Göttern folgten, alles glückte, alle Übel aber über die kamen, die sie missachteten.“

Was wunder, dass selbst die Historiker sich wie Priester gebärdeten. So schloss Velleius Paterculus seine römische Geschichte, die mit der Belagerung Trojas begann, mit einem Gebet: „All ihr Gottheiten, die ihr dieses gewaltige römische Reich zur höchsten Macht auf Erden erhoben habt – euch rufe ich an, euch bitte ich im Namen aller: Beschützt, bewahrt und hütet diese Staatsordnung, diesen Frieden und diesen Prinzeps.“

Solche Glaubensgewissheiten haben zwei Seiten: Wehe dem Gott, der gleichgültig auf die Geschehnisse der Menschen blickt – ihm drohte die Herabsetzung. Tertullian warf seinen heidnischen Gegnern mit Recht vor, dass bei ihnen die Gottheit vom freien Willen des Menschen abhängt: „wenn ein Gott dem Menschen nicht gefällt, wird er kein Gott sein; der Mensch wird dem Gott also gnädig sein müssen.“ Wehe aber auch dem Menschen, der den Göttern vorenthielt, was ihnen zustand – er machte sich schuldig und wurde bestraft. Augustus liebte die Götter, denn er tat, was sie verlangten. Dafür gaben sie ihm, was sein Herz begehrte:

„Dein ist das Reich,“ rühmte Horaz, „weil du dich den Göttern beugst; Das Erste lass sie, lass sie das Letzte sein!“

Was aber sollten die Christen mit solchen Lehren anfangen? Der Graben, der Jesus von Augustus trennte, konnte doch nicht tiefer sein: Hier der Sohn des großen Caesar im Zentrum des Imperiums, umgeben vom Adel eines Weltreiches, dort der Sohn eines Bauhandwerkers in einem Dorf am Ende der Welt, umgeben von kleinen Leuten. Der eine starb als gefeierter Gründer eines Goldenen Zeitalters, der andere elend am Kreuz als gescheiterter Prediger eines kommenden Gottesreiches. Von Augustus erwarteten die Menschen ein besseres Leben nicht irgendwann und nicht irgendwo, sondern hier und jetzt. Von Jesus erhofften sie das Glück nicht hier und jetzt, sondern jenseits der Schwelle des Todes. „Unser Staatswesen aber ist im Himmel“, schrieb Paulus an die Philipper, „von wo wir unseren Herrn und Heiland erwarten, der unseren nichtigen Leib erklären wird.“ Krauser Aberglaube, kommentierte der Statthalter Plinius solche Hoffnungen, als er gefangene Christen verhörte. Augustus hätte ihm fraglos zugestimmt.

Was also sollte die Christen dazu verführen, mit Wohlgefallen auf Rom zu blicken? Pilatus, Präfekt in Judäa, hatte Jesus zum Tode verurteilt, römische Statthalter hatten den jüdischen Glauben verhöhnt und das Land geplündert. Hoffnung auf Besserung gab es nicht,

und alle Wünsche der Jesuanhänger richteten sich auf das nahe Weltende und den Auferstandenen, der sie in eine bessere Welt führen würde. Was konnten ihnen also Rom und seine Schergen noch sagen? Nichts.

II. Die christliche Anerkennung von Staat und Imperium

Und trotzdem: Von Generation zu Generation entschlossener wandten sich die Christen dem römischen Staat zu. Dazu lud sie der Zustand der Welt regelrecht ein. Jeder Missionar, der in die Ferne zog, erfuhr täglich den Nutzen, den die Existenz eines zweisprachigen Imperiums gewährte. Ja, wo immer er predigte, lernte er, dass keiner seiner Zuhörer an Aufruhr dachte, sondern an Gehorsam und Loyalität. So fiel es ihm leicht zu verlangen, den Staat und die patriarchalische Sozialordnung als Geschenk Gottes anzuerkennen.

Zum Wortführer dieser Lehren wurde Paulus. Zum Verhältnis von Christ und Staat äußerte er sich nur einmal. Aber es reichte, um vielen Generationen den rechten Weg zu zeigen. Ihn markierte er im Brief an die römische Gemeinde – keineswegs zufällig, da in Rom die Loyalität zum Kaiser im Grunde täglich zu beweisen war. Trotzdem wirkt er wie ein Fremdkörper, was sein Gewicht noch verstärkt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott ... Wer sich der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung; die ihr widerstreben, werden ihr Urteil empfangen.“

Der erhobene Zeigefinger des Apostels verbot jeden Widerspruch: Wer dem Imperium und seinen Behörden widerstand, machte sich schuldig. Dies zu unterlassen, war allerdings nur der erste Schritt. Der Zweite verlangte weit mehr, forderte selbst im Gottesdienst das Gebet für Kaiser und Reich. „Du Herr“, heißt es im römischen Brief an die Korinther, 98 geschrieben, „hast ihnen die

Der erhobene Zeigefinger des Apostels verbot jeden Widerspruch: Wer dem Imperium und seinen Behörden widerstand, machte sich schuldig.

Königsherrschaft gegeben... Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht und Beständigkeit, damit sie die von dir gegebene Herrschaft untadelig ausüben!“

Natürlich kannte die Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat Grenzen. Dort aber, wo Glaube und Moral es gestatteten, galt sie uneingeschränkt – auch für Maria und Joseph, die Nazareth verließen, als ein Gebot von Augustus ausging, jeder müsse sich in seinem Herkunftsort in die Steuerlisten eintragen lassen. Mit dieser Deutung verknüpft der Evangelist Lukas die Geburt Jesu in einem Stall unweit von Bethlehem mit Augustus und einer kaiserlichen Order. Es ist wenig wahrscheinlich, dass der Evangelist mit dieser Datierung beabsichtigte, einem Ereignis der profanen Geschichte die Würde eines heilsgeschichtlichen Datums zu geben. Seine späteren Interpreten taten jedoch genau dies. Dafür hatten sie Gründe. Denn Lukas begnügte sich nicht mit einem Hinweis auf den Befehl des Kaisers. Seine Geburtsgeschichte endet mit dem bewegenden Bild der Engel, die vom Himmel steigen und einer Schar Hirten verkünden, dass ihnen der Heiland geboren sei und „auf Erden Friede“ herrsche. Ein uralter Traum



Neben den Referaten boten die Referenten auch Arbeitskreise zu ihren Themen an. Professor Holger Sonnabend traf sich mit Interessierten in der Akademie-Bibliothek.

schien mit der Geburt Jesu und der Herrschaft des Augustus Wirklichkeit zu werden.

Frieden auf Erden? Wer zweifelte, hörte von Seneca, was die Länder vom Euphrat bis zur Themse nie erlebt hatten: „Allerorten schweigen die Waffen, auf dem ganzen Erdkreis herrscht Sicherheit“, ja selbst der Himmel über Germanien schein milde und weicher geworden. Das augusteische Dogma, die

Ein ängstlicher Richter müht sich um ein gerechtes Urteil, weicht aber dem Druck der Straße und wird wie Jesus zum Opfer.

Monarchie bringe den Frieden, der Kaiser sei als Heiland gekommen, schien Wirklichkeit geworden. Den Untertanen im Osten bot er Ersatz für die verlorene Souveränität und den barbarischen Ländern im Westen versprach er Sühne für die zerstörten Lebensformen. Er brachte den Schutz des Lebens und des Besitzes, bot Sicherheit vor Hunger und Not und gewährte allen, sich frei zu bewegen.

Alles dies machte es den Gemeindevorstehern leichter, die Schranken zwischen Christen und Römer einzureißen. Eine schien jedoch unüberwindbar, und sie verband sich mit dem Namen Pontius Pilatus. Vor ihm – jeder Christ wusste es – stand Jesus als Angeklagter, er hatte den Schuldspruch verkündet, er hatte die Hinrichtung befohlen. Warum? Eine Frage, auf die die Evangelisten in ihren Prozessberichten Antworten finden mussten.

Sie fanden sie, und sie sprachen den Römern von jeder Schuld frei. Lukas, dem Markus vorlag, dichtet, Pilatus habe sein Urteil erst gesprochen, als alle seine Versuche gescheitert waren, Jesus freizulassen; dreimal habe er öffentlich beteuert, er könne keine Schuld des Angeklagten erkennen. Matthäus und Johannes erzählen ihre eigene Geschichte. Nach Matthäus wäscht Pilatus nach alttestamentlicher Weise seine Hände in Unschuld, wird von seiner Frau gewarnt, dem „Gerechten“ Übles anzutun, und macht von seinem Recht Gebrauch, den Juden zum Passahfest einen Gefangenen freizugeben, wobei er ihnen die

Wahl zwischen dem Mörder Barrabas und Jesus ließ. Johannes endlich schildert lange Verhandlungen des Präfekten mit den Juden, in denen er die Freilassung Jesu forderte. Für sie alle hatte sich der Römer ernstlich bemüht, Jesus das Leben zu retten. Gescheitert sei er jedoch am Starrsinn einer aufgeheizten jüdischen Volksmenge, der er schließlich nachgab.

70 Jahre nach dem Tod Jesu lag damit den jungen christlichen Gemeinden ein in sich geschlossenes Bild vor: Ein ängstlicher Richter müht sich um ein gerechtes Urteil, weicht aber dem Druck der Straße und wird wie Jesus zum Opfer. „Ihr Juden habt es beschlossen, ich bin rein am Blute des Gottessohnes“, schwört er nach der Auferstehung Jesu. Damit aber längst nicht genug. In der Mitte des 2. Jahrhunderts tauchten Akten auf, die Pilatus als Kronzeuge für die göttliche Natur des Gekreuzigten nennen. Wenige Jahrzehnte später verwies Tertullian auf ein Schreiben an Kaiser Tiberius, in dem Pilatus ausführlich von den Wundern Jesu, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt berichtet. Aus diesem Schreiben müsse geschlossen werden, folgert Tertullian, dass Pilatus seiner Gesinnung nach Christ war, und sein Bericht den Kaiser bewogen habe, beim Senat die Anerkennung der Göttlichkeit Christi zu beantragen.

Zusammenfassend zeigt sich: Ende des 2. Jahrhunderts gewinnt das christliche Rombild deutliche Konturen. Die von Paulus beschworene Gehorsamspflicht, der mit dem Namen Augustus verbundene Friedensgedanke, die von Lukas in seinem Evangelium und der Apostelgeschichte betonte Weltoffenheit und Loyalität gegenüber dem Reich, und schließlich die Begnadigung des Pilatus und seine Erhöhung zum Vollzugsorgan der Vorsehung verkündeten ein neues Rom. Die täglich gemachten Erfahrungen vervollständigten das Bild. Missionare zogen ungehindert durch die Lande, nirgendwo türmten sich unüberwindliche Hindernisse, griechisch war die Weltsprache, in der man sich verständigen konnte. So lag es nahe, dass christliche Stimmen offen aussprachen, Rom und sein Imperium hätten die Ausbreitung der Lehre vom gekreuzigten Gottessohn erst möglich gemacht.

Damit erhielt der von Lukas hergestellte Zusammenhang zwischen der

Inkarnation und der Herrschaft des Augustus eine neue Bedeutung und verdichtete sich zu einer neuen Lehre: Hatte Augustus die Bürgerkriege beendet und die eroberten Länder zu einem Reich des Friedens verbunden, so war umgekehrt die Wohlfahrt des Imperiums mit dem Erscheinen des Erlösers und dem Aufstieg des Glaubens gewachsen. Der heilsgeschichtliche und der politische Fortschritt reichten sich jetzt die Hand. Was welthistorisch dem Zufall geschuldet war, wurde jetzt theologisch durchdacht.

III. Augustus als Missionar

172 wandte sich Melito, Bischof von Sardes, an Mark Aurel. In einem ausführlichen Schreiben mühte er sich, dem Kaiser den Zusammenhang zwischen der Ausbreitung des Glaubens und der Blüte des Reiches zu erklären: „Unsere Philosophie entfaltete ihre Kraft zuerst bei den Barbaren [sc. Die Juden], sie blüht dann vollends auf unter deinen Völkern während der erhabenen Regierung deines Vorgängers Augustus und brachte vor allem eurer Regierung Glück und Segen. Von da an nämlich erhob sich die römische Macht zu Größe und Glanz ... Der beste Beweis dafür ist, dass seit der Herrschaft des Augustus das Reich Glanz und Ruhm geerntet hat, wie alle es sich wünschten.“ Von den Leitgedanken heidnischer Panegyrik unterscheiden sich diese Sätze nicht. Sie übernehmen ungebrochen die dort geübte Gleichung: Frömmigkeit (*pietas*) und Macht bedingen sich. Mit den Christen erreicht für Melito die Geschichte jedoch eine neue Stufe: Wachsen sie, bleiben Größe und Glanz des Reiches.

Wer als Christ so dachte, wollte Teil der imperialen Familie sein, ohne sich an der heidnischen Kultgemeinschaft beteiligen zu müssen. Kronzeuge hierfür ist Tertullian. Mit ihm begannen die Christen Gott anzuflehen, den Tag des Weltendes aufzuschieben. Die Frist, so glaubten mehr und mehr Menschen, die bis zur Ankunft der Reiter der Apokalypse noch gegeben war, werde mit der Herrschaft der Römer enden: „Wir wissen“, beteuerte Tertullian seinen Zuhörern, „dass die gewaltige Katastrophe, die dem Erdkreis droht, ja dass das Ende der Welt nur durch die dem römischen Reich gewährte Frist aufgehalten wird. Daher wollen wir dies nicht erleben, und indem wir um Aufschub bitten, tragen wir zum Fortbestand Roms bei.“

Das Imperium erhält damit eine Qualität, die seine irdische Existenz übersteigt. Denn es knüpft in der gemeinsamen Furcht vor dem drohenden Weltuntergang ein geistiges Band, das alle Menschen, zu welchen Göttern sie auch beten mochten, miteinander verbindet.

Die Plädoyers der Apologeten konnten die Verfolgungen weder mildern noch ihre gesetzlichen Grundlagen beeinflussen. Aber sie trieben die Annäherung zweier geschiedener Welten voran. Hier versöhnte der Friede die Christen mit Rom. Dort einte das Glück des Reiches, gewachsen mit dem neuen Gott, Kaiser und Christen. Damit erschien auch die Herrschaft des Augustus in einem neuen Licht. Hatte man zunächst den Nutzen seines Imperiums für die Christen bestimmt, fragte man jetzt, ob beide, Augustus und das Reich, göttlichen Ursprungs seien. Die erste Antwort fand Origenes. Er war in Alexandria beheimatet und in Tyros 254 an den Folgen der Folterungen gestorben, die er in der Verfolgung des Decius erlitten hatte.

IV. „Christi gratia praeparatum Caesaris imperium“: Gottes Plan

Er gesteht Augustus einen festen Platz im Heilsplan Gottes zu. In seiner Widerlegung des heidnischen Philosophen Kelsos, der rund 80 Jahre vor ihm eine Streitschrift gegen die Christen vorgelegt hatte, beginnt Origenes mit einem Blick in das Alte Testament: Gottes Gerechtigkeit, zitiert er aus dem 72. Psalm, „ging auf in diesen Tagen und die Fülle des Friedens.“ „Diese Tage“ waren die Zeit, in der Christus auf Erden erschien und Gott wollte, dass alle Völker einem Kaiser gehorchten, um der Ausbreitung seiner Lehren den Weg zu bahnen. Hinter dem himmlischen erscheint der irdische Heiland.

Diesen Gedanken galt es zu verdeutlichen. Für jedermann, erläuterte der Kirchenvater, sei doch sofort erkennbar, dass Jesus unter Augustus geboren wurde, als dieser „durch die eine Herrschaft die Mehrzahl der auf der Erde Lebenden gewissermaßen gleichgemacht hatte.“ Wäre es anders gekommen, hätten wie vor Augustus viele Staaten existiert, hätte allerorten Krieg geherrscht. Wie



Prof. Dr. Hans-Michael Körner, Professor für Didaktik der Geschichte an der Universität München, wirkte wieder als Leiter der Tagung und moderierte die Podiumsdiskussionen an den vier Tagen.

wäre es unter diesen Umständen möglich gewesen, schließt Origenes, „dass eine friedfertige Lehre wie die des Christentums, die nicht einmal erlaubt, sich gegen seine Feinde zu wehren, Macht gewinnen konnte?“ Der christliche Blick auf das Imperium wird mit dieser Spekulation schärfer. Hatten die Apologeten seine Existenz noch als eine Folge des christlichen Aufstiegs interpretiert, so macht es Origenes zur gottgewollten Voraussetzung der Mission.

Mit der konstantinischen Wende bekam dieser Gedanke Flügel. Sie verlieh ihm Eusebius, 313 zum Bischof des palästinensischen Caesarea gewählter Kenner der Schriften des Origenes. Seine Kirchengeschichte schrieb er in dem stolzen Wissen, dass die Geschichte auf der Seite der Christen und Gott immer mit ihnen war. Was immer geschah in den drei Jahrhunderten, in denen Leid und Verfolgungen, innerer Zwist und häretischer Übermut die Gemeinden peinigten – Eusebius fügte alles in einen gottgewollten Zusammenhang und be-

schrieb das Geschehene als Triumphzug des auf Golgotha ans Kreuz Geschlagenen. Vieles, was einst wichtig war, verlor nun an Bedeutung, manches änderte sich. Eins aber erschien im immer strahlenderen Licht: das Imperium und der Kaiser. Beide waren nun zu Freunden der Christen geworden, und über beide und ihre Funktion in Vergangenheit und Zukunft wurde noch einmal neu nachgedacht.

Es kann nicht Menschenwerk gewesen sein, sinnierte Eusebius, dass Augustus als Erster allein über die Völker der Erde herrschte. Wäre es anders gekommen, hätte nichts die ihren Dämonen verfallenen Menschen daran gehindert, gegen die Diener Christi Krieg zu führen. Gott aber habe die Feinde seiner Lehre durch die Furcht vor Macht des römischen Kaisers unterworfen.

Den Gläubigen vermittelten diese Sätze eine einfache Lehre: Selbstständige heidnische Staaten bringen Krieg und Bürgerzwist über die Welt, das Imperium hingegen den Frieden, ohne den sich die Lehre der Sanftmütigen nicht hätte ausbreiten können. Damit war nun theologisch verbunden, was zeitlich so offensichtlich war: Augustus war wie das in Bethlehem geborene Kind ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung. Er gehorchte, erläuterte Jahrzehnte später Johannes Chrysostomos seiner Gemeinde, einem göttlicher Befehl, als er den Census befahl, der Joseph und Maria nach Bethlehem brachte.

Hundert Jahre nach Eusebius schrieb Aurelius Prudentius sein Lehrgedicht *Contra Symmachum*. Den spanischen Hofbeamten und Dichter, der in seinen letzten Jahren fern der Hauptstadt als Asket lebte, beflügelten die Nachrichten vom Triumph des kaiserlichen Heeres über westgotische Scharen bei Pollentia im April 402. Der Sieg bewies ihm, dass Gott mit dem Imperium war und alle Gedankenspiele, die dies leugneten, verwerflich. Im Zeichen des Kreuzes, dichtete er, und unter dem Schutz der Märtyrer Petrus und Paulus erwache das Reich zur alten Größe und werde ewig bestehen. Denn Gott selbst machte Rom zur Hauptstadt, damit es die Welt eine und den Einzugs Christi ermöglichen:

„Sprachlich geschiedene Völker und kulturell voneinander getrennte Reiche wollte vereinigen Gott: Zu unterwerfen einer, der einzigen, Herrschaft, was immer sich fügen mochte edler Gesittung.“

Blieb noch zu entziffern, was das neue, christlich gewordene Rom vom alten unterschied. Es musste besser geworden sein, das Blut der Märtyrer konnte nicht umsonst geflossen sein. So

Im zweiten Jahrhundert verbreiteten die Apologeten, die Menschwerdung Christi hätten dem Imperium Segen gebracht.

folgten den Siegen über die äußeren Feinde die Befreiung von den Dämonen und der Segen christlicher Moral. Beides war unverzichtbar, um die Dauer des christlich erneuerten Reiches zu begründen:

„Gewähre, Christe, deinem Römervolk, dass christlich sei nun diese Stadt, durch die du ja gewährt, dass all den anderen ein einziger Sinn des Heiligen ward zuteil.“



Foto: akg-images

Die berühmte Marmorstatue des Augustus von Prima Porta: Die christlichen Apologeten argumentierten später, es sei kein Zufall, sondern

Gottes Heilsplan gewesen, dass Jesus Christus zu der Zeit Mensch wurde, als Augustus über das römische Imperium herrschte.

Noch einmal verbanden sich römische Tradition und christliche Heilsbotschaft, noch einmal strahlte der Friede, den Augustus geschaffen, im ungetrübbten Glanz. Noch hielt die Kette, die das Wohlergehen aller an die Verehrung Gottes band. Noch galt der seit Augustus zum Dogma geronnene Satz, dass die Dauer des Imperiums und seine Griechen und Römer verbindende Kultur unauflöslich an göttliche Beschlüsse gebunden seien.

Für den, der das Ende kennt, klingt der Jubel des Prudentius wie ein Hilferuf. Er wollte nicht wahrhaben, was sein Lehrer Augustinus in seinem „Gottesstaat“ wenige Jahre später belegt: Nicht ein Gott, sondern das wechselvolle Geschick der Menschen war und ist für Sieg oder Niederlage, für Glück und Unglück verantwortlich. Im Kampf gegen die Heiden war die Lehre hilfreich, dass die Anbetung der Dreifaltigkeit die Welt besser mache und nicht die Opfer, die die Gunst der alten Götter herbeizwingen wollten. Warum sollte es für einen Christen so abwegig sein zu glauben, dass Gottes Hand über dem Schlachtfeld an der Milvischen Brücke waltete und Konstantin den Sieg schenkte, der als erster Kaiser das Sakrament der Taufe empfing? Ja waltete sie nicht auch auf dem Meer vor Aktium, das den letzten Sieg des Frieden stiftenden Augustus sah?

V. Zusammenfassung

Unter Augustus verband sich der Glaube, die Götter hätten Rom die

Ewigkeit versprochen, mit der Zuversicht, auf die Bewohner des Imperiums warte eine glückliche Zukunft. Pax, die Göttin des Friedens, wurde zum Sinnbild aller Hoffnungen. Friede und Welt Herrschaft verschmolzen miteinander, das eine konnte nicht ohne das andere sein.

Die christliche Auseinandersetzung mit dieser Vision begann mit Paulus. Dieser, stolzer Bürger Roms und Kronzeuge des Glaubens an den Auferstandenen, erklärte den römischen Staat als eine von Gott eingesetzte Ordnung, was wenig später der Autor des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte mit eindrucksvollen Geschichten untermalte. Im zweiten Jahrhundert verbreiteten die Apologeten, die Menschwerdung Christi hätte dem Imperium Segen gebracht. Gott habe die Schöpfung des Augustus gut geheißsen – trotz schlechter Kaiser und ungeachtet aller Verfolgung und Not, die sie über viele Christen brachte. Den nächsten Schritt tat Origenes: Die Monarchie des Augustus und seiner Nachfolger müsse als die von Gott gewollte Vorbereitung der Expansion des christlichen Glaubens verstanden werden.

Die Hinwendung Konstantins zum Christentum verlieh diesem Gedanken eine eigene Würde. Christus und Augustus, erklärte Eusebius, seien zwei Pole göttlichen Handelns, die pax Augusta entspreche dem christlichen „Frieden auf Erden“, kurz: die Unterwerfung der Welt durch Rom war gottgewollt, beendet sie doch die Vielgötterei. Konstantin vollendete nur, was Augustus begon-

nen hatte. Stimmen des Widerstands verhallten ungehört – darunter auch die des römischen Bischofs Hippolyt, der seiner Gemeinde zurief, der Satan habe das irdische Reich des Augustus als Gegenbild zur weltumspannenden christlichen Botschaft geschaffen.

Vergil hatte noch von einem „Reich ohne Ende in Zeit und Raum“ geträumt. Damit war es vorbei, als Rom im fünften Jahrhundert die Waffen streckte. Jetzt galt die Vision des Augustinus: „Vergehen wird, was Gott selbst gemacht hat, um wie viel schneller, was Romulus begründet hat.“ Jedoch: Noch heute trägt der Bischof in Aachen das Lotharkreuz durch die Stadt. Auf seiner mit Edelsteinen geschmückten Vorderseite leuchtet ein eingesetzter antiker Kameo mit dem Bild des Augustus, während sich auf der Rückseite der Kreuzigte dem Priester zuwendet. Noch immer, tausend Jahre nach ihrem Erdendasein, sind beide untrennbar miteinander verbunden – Origenes hätte beifällig genickt. □

Tod und Opfer

Musik und Texte zum Jahrestag der Zerstörung Dresdens mit Solisten der Hochschule für Musik

Mit Musik und Texten gedachten am 13. Februar 2014 rund 180 Besucher in der Katholischen Akademie Bayern der Zerstörung Dresdens durch Fliegerbomben im Zweiten Weltkrieg – exemplarisch für die Kriegstoten des 20. Jahrhunderts. Unter der Gesamtleitung von Professor Frieder Lang kamen das Oratorium „Historia di Jephthe“ von Giacomo Carissimi sowie Werke von Wolfgang Amadeus Mozart, Giacomo Puccini, Giuseppe Verdi, Rudolf Mauersberger und Johann Sebastian Bach zur Aufführung. Carissimi (1605-1674) war Kapellmeister des *Collegium Germanicum et Hungaricum* in Rom und gilt als Schöpfer der Gattung Oratorium.

Die musikalischen Hauptakteure waren Mitglieder des Solisten-Vokal-Ensembles der Hochschule für Musik München. Prof. Dr. Michael Hartmann spielte an der Orgel, Jihi Hwang und Mayuko Obuchi am Klavier.

Die verbindenden Texte unter dem Motto „Tod und Opfer“ sprach der evangelische Religionswissenschaftler Prof. Dr. Michael von Brück, der zusammen mit Professor Lang früher im weltberühmten Dresdner Kreuzchor gesungen hatte.

Unter den Besuchern des Abends war auch der Augsburger Bischof Dr. Konrad Zdarsa, der aus dem Bistum Dresden-Meißen stammt.



Es sangen Mitglieder des Solisten-Vokal-Ensembles der Hochschule für Musik München.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.) konnte den Augsburger Bischof Dr. Konrad Zdarsa begrüßen.



Prof. Dr. Michael von Brück (li.) mit Prof. Dr. Michael Hartmann.



Die Gesamtleitung des Abends hatte Professor Frieder Lang.