
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim,
Köln und Osnabrück

November 11/2008

Aus dem Inhalt

Alois Jansen
Gottes Gegenwart 321

Christian Hennecke / Hubert Lenz SAC
Ein spannendes Gefüge 323

Bernd Lutz
Einladung zu intensiver Taufkatechese 329

Nicole Hennecke
Der Exorzismus 335

Wolfgang Simons
Weder sang- noch klanglos! 342

Literaturdienst: 349

Christoph Gellner, Georg Langenhorst
(Hg.): Herzstücke

Alexander Neshnyj: Der „heilige Doktor“ von Moskau

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Msgr. Dr. Alois Jansen, Danziger Str. 52 a, 20099 Hamburg |
Regens Dr. Christian Hennecke, Bischöfl. Priesterseminar/Brühl 16, 31134 Hildesheim | Prof. P. Dr. Hubert Lenz SAC, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar | Pfr. Dr. Bernd Lutz, An St. Adelheid 5, 51109 Köln (Neubrück) | Dipl. Theol. Nicole Hennecke, Adolph-Kolping-Str. 104, 54295 Trier | Werner Simons, Zum Dammfelde 59, 50859 Köln

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Dompropst Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfing 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005, Email: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 2,75 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 10-12, 50226 Frechen

ISSN 1865-2832

Alois Jansen

Gottes Gegenwart

*Gott, du bist da.
Deine Gegenwart umhüllt und durchdringt
uns
wie die Luft, die wir atmen,
ohne die wir nicht leben können.
Gib, dass wir dir ganz vertrauen
und leben ohne Angst.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.
(aus: Tagesgebete zur Auswahl)*

Dies Gebet stimmt mich nachdenklich.

Gott ist da, immer, das ist schön, erweckt Zuversicht.

Das Dasein Gottes bedeutet aber auch: ich kann ihm nicht ausweichen.

Menschen, die immer um uns sind, möchten wir auch mal los sein, uns – zumindest eine zeitlang – von ihnen entfernen können.

So kann es uns auch mit Gott gehen. Es gibt Augenblicke in unserem Leben, da möchten wir ihm ausweichen, ihn loswerden.

Hier im Gebet aber wird das Dasein Gottes noch „getoppt“ durch die Feststellung: „Deine Gegenwart umhüllt und durchdringt uns wie die Luft, die wir atmen, ohne die wir nicht leben können.“

Kann ein solch starkes Angewiesensein auf Gott nicht auch beängstigend sein?

Nein, sagt das Gebet, im Gegenteil: Wir sollen Gott ganz vertrauen und ohne Angst leben.

Ist das überhaupt möglich?

Ist es möglich, ohne Angst zu leben?

Angst ist doch etwas, das unvermeidlich zu unserem Leben dazu gehört, uns von der Geburt bis zum Tod begleitet.

Immer wieder haben die Menschen versucht, Angst zu bewältigen, zu vermindern. Auch die Religion bemüht sich darum: Geborgenheit in Gott und hingebende Liebe zum Beispiel helfen, Angst zu ertragen und für unsere Entwicklung fruchtbar zu machen; ganz aufheben können sie die Angst aber nicht.

Angst spiegelt uns unsere Abhängigkeiten und unser Wissen um unsere Sterblichkeit.

Es ist die Angst vor der Haltlosigkeit, der Wertlosigkeit und der Schuldhaftigkeit des Daseins und die Angst vor vielem, das uns heute bedroht: vergiftete Nahrung, Unfall, Terror, unberechenbare Naturkatastrophen.

Vor Blitz, Donner, Sonnen- und Mondfinsternis haben wir heute keine Angst mehr. Die Erkenntnisse der Wissenschaft und der technische Fortschritt konnten solche Ängste vermindern oder sogar abbauen.

Darüber hinaus können Mut, Vertrauen, Erkenntnis, Hoffnung, Demut, Glaube, Liebe uns helfen, Angst anzunehmen und Gegenkräfte gegen sie zu entwickeln.

Heute kennen wir jedoch Ängste, die frühere Kulturen nicht kannten: Ängste, die durch unser eigenes Handeln gesetzt werden, das sich gegen uns wendet.

Wir kennen die Angst vor Kräften in uns selbst, die uns zerstören: Missbrauch der atomaren Kräfte, Missbrauch durch Eingriffe in die natürlichen Lebensabläufe.

Es scheint, als ob sich unsere Hybris wie ein Bumerang gegen uns selbst richtet: Unser Wille zur Macht über die Natur und über das Leben lässt in uns die Angst entstehen, dass wir manipuliert und zu sinnentleerten Wesen gemacht werden, vor allem

auch dadurch, dass es unserem Willen zur Macht vielfach an Liebe und Demut fehlt. Wir sind in Gefahr, Richtung und Orientierung zu verlieren.

An dieser Stelle erhält der letzte Satz unseres Gebetes „Gib, dass wir dir ganz vertrauen und leben ohne Angst“ eine neue Dimension.

Gott trägt uns und hält uns. Er erfüllt unsere Sehnsucht nach Halt. Zeichen für diese helfende Gegenwart Gottes kann für uns ein Mensch sein. Aber wir müssen dieses Zeichen sehen, das Gott uns schenkt.

Die Angst vor der Wertlosigkeit können wir überwinden durch den Glauben an unsere einzigartige Würde, die uns vor Gott und vor den Menschen wertvoll macht, ohne dass wir zuerst etwas geleistet haben. Gott nimmt Wohnung in uns (vgl. Joh 14,23), wir sind Tempel des Heiligen Geistes.

Die Angst vor der Schuldhaftigkeit des Daseins können wir durch den Glauben überwinden, dass Gott uns gewollt hat, dass wir aus Gnade leben. Gott freut sich an unserem Dasein. Ohne uns, ohne mich würde der Welt etwas Entscheidendes fehlen. Im ersten Johannesbrief lesen wir: „Wenn auch das Herz uns verurteilt – Gott ist größer als unser Herz und er weiß alles“ (1 Joh 3,20).

Glauben und Vertrauen können wir uns sicher nicht einfach vornehmen. Beides muss in uns wachsen:

- zum einen durch die Begegnung mit Jesus Christus selbst, durch die Meditation seines Lebens und seiner Botschaft: Was bedeuten sie für mich?
- zum anderen durch die Bereitschaft und den Willen, mich dort zu wandeln, zu ändern, wo es notwendig ist. Das ist ein Wagnis, vielleicht sogar eine Zumutung. Aber wenn wir dieses Wagnis nicht auf uns nehmen, diese Zumutung nicht bejahen, bleiben wir im Gewohnten stecken, können uns nicht weiter entwickeln, Angst nicht überwinden.

Es lohnt sich, dieses Wagnis einzugehen.

Liebe Leserinnen und Leser,

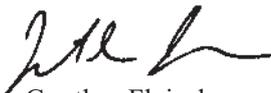
mit dem Bericht von einem Symposium zum Thema Erwachsenenkatechese starten wir in den Monat November. Berichterstatter sind **Pfr. Dr. Christian Hennecke**, Regens und Fachbereichsleiter Verkündigung im GV in Hildesheim, sowie **Prof. P. Dr. Hubert Lenz SAC**, Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Spannende Stellungnahmen wie z.B. diejenigen der Erfurter Pastoraltheologin Prof. Dr. Maria Widl oder des Trierer Weihbischofs Dr. Stephan Ackermann stellen Fragen, auf die es in Zukunft eine Antwort zu finden gilt.

Eine besondere Form der Erwachsenenkatechese bedeutet die Vorbereitung von Eltern auf die Taufe ihres Kindes. Dazu bietet der neue Taufordo mit der Möglichkeit eines Zweistufenmodells einen hilfreichen Rahmen, den es zu füllen gilt. **Prof. Dr. Bernd Lutz**, Pastoraltheologe an der Hochschule der Steyler Missionare in St. Augustin sowie Dozent für Gemeindekatechetik am Priesterseminar und Diakoneninstitut in Köln gibt hilfreiche und konkrete Hinweise, auf dass der neue Ordo nicht nur ein Ritusbuch ist, sondern auch pastoral genutzt wird.

PR Nicole Hennecke, Pastoralreferentin im Erzbistum Köln und zzt. Promovendin im Kirchenrecht an der Universität Trier, widmet sich dem heiklen Thema Exorzismus und sondiert das Terrain mit Sorgfalt. Ein Beitrag, der Hilfen zur Positionierung bietet statt zu verdrängen oder die Dinge nur einseitig zu betrachten.

Den Ausklang bietet diesmal ein musikalischer Beitrag. Passend zum Monat November schreibt **Wolfgang Simons**, Referent in der HA Schule/Hochschule im Generalvikariat Köln, eine kleine Geschichte der Requiem-Vertonungen mit besonderer Berücksichtigung des Dies irae.

Viel Diskussionsstoff und am Ende Totengedenken in Klangsprache – ein hoffentlich spannendes Heft für Sie, das wünscht Ihnen Ihr



Gunther Fleischer

Ein spannendes Gefüge

Gemeinde- und Kirchenentwicklung durch Erwachsenenkatechese

Vom 28.-30. Januar 2008 fand in Vallendar (Forum Vinzenz Pallotti) zum zweiten Mal nach 2006 ein Symposium zur Fragen der Erwachsenenkatechese statt. Mit dem prägenden Satz: „Erwachsene neu im Blick“ griff das Symposium eine Formulierung des Schreibens der deutschen Bischöfe „Katechese in veränderter Zeit“ auf. Immer deutlicher wird in den vergangenen Jahren, dass die Ortskirchen und Pfarreien tatsächlich z.B. jene Menschen neu in den Blick zu nehmen haben, die mit der Frage nach dem Glauben Information und Wegbegleitung suchen. Glaubenskurse, Exerziten im Alltag, Katechumenat – das sind erste Antworten auf diese Fragen. Auch wenn und gerade weil in den vergangenen Jahren vor allem die Glaubenskurse der Initiative „Wege erwachsenen Glaubens“ (Klemens Armbruster („Neu anfangen“) sowie Hubert Lenz (Vallendarer Glaubenskurs „Das Feuer neu entfachen“) und der Speyrer Glaubenskurs (DKV) in immer mehr Pfarreien zum Angebot der Glaubensvertiefung gehören, entstehen durch die damit initiierten Glaubensprozesse neue Fragen: wie werden Menschen, die durch solche Kurse neu ihren Glauben verstehen und leben lernen, in eine Beziehung zur traditionell gewachsenen Pfarrgemeinde treten – oder werden durch Glaubenskurse neue Gemeinschaftsbildungen nötig, ja neue Gemeindebildungen ausgelöst? Diesem spannenden Gefüge widmeten sich die 125 Teilnehmer des Symposiums, das unter dem Thema stand „Glaubensprozesse Erwachsener – Chance und Herausforderung für die Entwicklung von Gemeinde“.

Die Kirche als Wohnzimmer

Die Frage nach den Glaubenswegen Erwachsener steht in jenem Kontext des Übergangs, in dem sich die gesamte kirchliche Wirklichkeit befindet. Klärungsprozesse erscheinen notwendig. Angesichts der radikalen strukturellen Umbaumaßnahmen und geplanten Kirchenschließungen (wie zzt. in einer Reihe deutscher Diözesen) steigt unwillkürlich die Frage auf, was genau gemeint ist, wenn man von „Gemeinde“ spricht. Bildet die nachkonziliare Gemeindeftheologie und die Rede von der Pfarrgemeinde den unbefragten und tief eingegrabenen theologischen Hintergrund der Pastoral, so gerät dieses Gefüge in die strukturellen Turbulenzen kirchlicher Umbrüche hinein: Darf der Gemeindebegriff nur auf die Kerngemeinde als dem Ensemble immer weniger kirchlich-engagierter angewandt werden, oder dürfen etwa kirchliche Basisgemeinden, Schulen, Kindergärten, ja Hauskreise auch als Orte des Kircheseins gelten – und welche Voraussetzungen sind dafür zu erfüllen? Zum anderen gerät die Pfarrgemeinde immer mehr in den Verdacht, kein Ort zu sein, an dem Menschen mit Glaubenswunsch auch Glauben lernen können: „Wo kann ich in der Pfarrei eine Zeit lang mitgehen und mitleben, um zu erfahren, was es heißt als Christ zu leben?“, formulierte Matthias Kaune, einer der Mitinitiatoren der Tagung und Referent im Fachbereich Verkündigung des Bistums Hildesheim, die Frage. Und diese Frage ließe sich noch erweitern: Viele Pfarrer finden nur schwer Zeuginnen und Zeugen des Glaubens, die Neueinsteiger auf ihrem Weg begleiten könnten. Und es zeigt sich auch immer mehr, dass Neuanfänger im Glauben häufig keinen Anschluss an gewachsene Gemeinden finden: sei es, weil diese in einer Art „Kaminkuscheligkeit“ verharren, weder Gespür für Suchende noch für Konvertiten und deren Prozesse haben, sei es, dass sie zu wenig offen oder einfach auch zu dicht sind, zumal viele der Neuanfänger des Glaubens (noch) gar nicht nach einer so engen gemeinschaftlichen Beheimatung suchen.

Warum gerät die traditionell orientierte Pfarrgemeinde so unter Beschuss? In einem ersten Vortrag konnte Frau Prof. Dr. Maria Widl, Pastoraltheologin aus Erfurt Deutehinweise geben, die inzwischen in den Standardköcher pastoraltheologischer Reflexion gehören. Die Sinusstudie hat deutlich gemacht, dass die klassischen Kirchengemeinden von einer „Kirche für alle am Ort“ zu einem „Wohnzimmer“ einer schmalen Gruppe geworden sind. Während diese Gruppe noch wie selbstverständlich in den christlichen Glauben hineingeboren und hineingeprägt wurde, ist dies für den modernen Menschen anders: „Nicht göttliche oder kirchliche Normen und Vorgaben sind für ihn der Maßstab des Fühlens und Handelns, sondern die eigenen Erfahrungen, Einschätzungen und Prioritäten. Fazit: Einzig der persönliche innere Antrieb führt moderne Erwachsene zu Glaube, Kirche und Gemeinde. Dieser Antrieb ist“, so Maria Widl, „heute verstärkt spirituell bestimmt“. Ist das so, dann wird man sich in der Tat fragen dürfen, ob und welche anderen Sozialgestalten des Glaubens entstehen, wenn Menschen aus einem bewußten Einstimmen in den Glauben in eine Gemeinschaft des Glaubens treten wollen.

„... damit der Glaube neue Kreise ziehen kann ...“

Damit aber entstehen neue Fragen, die auch von der Ekklesiologie her aufzuarbeiten sind: Ist es streng theologisch und auch pastoral denkbar, Kirche und somit auch Pfarrei in einem Zueinander verschiedener Gemeindeorte und Gemeindebildungen zu verstehen? Wenn ja, wie kann dann die Einheit des Leibes Christi erfahrbar werden – und welche Rolle spielt dann die Feier der Eucharistie?

Weihbischof Dr. Stefan Ackermann (Trier) konnte in seinen theologischen Erwägungen erste Antworten liefern. Zur Benennung des Ursprungs und des ureigensten Geheimnisses der Kirche verwies er auf H.U. von Balthasars Beschreibung der Kirche als

„Einheit derjenigen, die, um das ... grenzenlose, ... durch die Gnade christusförmige Jawort Marias geschart und durch es geformt, bereit sind, den Heilswillen Gottes an sich und für alle Brüder (und Schwestern) geschehen zu lassen“. Kirche vollzieht sich demnach in der doppelten Bewegung von intimster und innerer Personalisierung der erfahrenen und angenommenen Christusbegegnung einerseits und dem Sich-Wiederfinden in dem Leib Christi als der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern andererseits.

Ist dem so, dann – so Ackermann im Blick auf ein Bild von Balthasars – lässt sich durchaus Kirche im Modell einander sich kreuzender und sich durchdringender Kreise fassen. Statt einer Pastoral der konzentrischen Kreise, deren Mitte von der engagierten Gemeinde eingenommen wird, die in der Eucharistie ihren Höhepunkt und ihren Quellort hat, und die von dort aus unterschiedliche Grade der Intensität kennt (und auch so bewertet werden kann), erscheint nun ein Bild der Kirche als eines mehrpoligen und überlappenden Netzwerkes sehr unterschiedlicher kirchlicher und auch gemeindlicher Orte mit unterschiedlicher Intensität und unterschiedlichen Glaubenszugängen.

Was heißt das ekklesio-praktisch? Ackermann plädierte zum einen für einen Abschied von einem „zentripetal-monopolisierenden Denken“: Es kann in Zeiten des Übergang und Umbruchs nicht nur der Strukturen sondern eines echten kulturellen und kirchlichen Paradigmenwechsels nicht mehr um eine Integration in nur eine Gestalt – sei sie traditionell oder neu – gehen, sondern jenseits jeglicher Inklusivismen geht es darum, sich in den unterschiedlichen Gestalten des christlichen Lebens nicht voneinander abzuschotten, sondern gegenseitig den Reichtum des eigenen Glaubenszugangs zu bezeugen. Das heißt aber auch, so Ackermann: „Kirchliches Lebenszeugnis erschöpft sich nicht in pfarrgemeindlichen Strukturen“.

Offen blieb bei Ackermann dennoch die Frage nach der einheitsstiftenden Feier der

Eucharistie: Kann die sonntägliche Feier der Eucharistie die verschiedenen gemeindlichen Orte verbinden? Muss sie das? Oder lässt sich denken, dass unterschiedliche gemeindliche Ausprägungen zu einem stillen Abschied von der alle einenden Eucharistie zugunsten unterschiedlich profilierter Feierformen führt? In der anregenden Diskussion mit Widl und Ackermann zeigten sich erste Lösungswege, die durchaus Maß an Erfahrungen volkskirchlicher Zeit nahmen: Nicht die eine Eucharistiefeier der einen Gemeinde ist das Maß, sondern die eucharistische Eingebundenheit überhaupt. Denn dort, wo Eucharistie gefeiert wird, ist Kirche wirklich präsent. Es wurde deutlich, dass vielleicht der Nachdruck auf der einen Eucharistie in der einen Pfarrei häufig noch zu stark von einem soziologischen Uniformismus getragen ist. Mit anderen Worten: Die Feiargestalt der Eucharistie ist ja nicht pfarrgemeindlich oder profilkirchlich, sondern kirchlich, will sie doch das Werden der Kirche in allen gemeindlichen Konkrektionen zuallererst bewirken – und ist gerade nicht in der Eigenbestimmung einer der gemeindlichen Gestalten gegeben.

Damit ist aber auch ein weiteres mitgegeben. Im Modell einer Kirche, die nicht uniform konzentrisch, sondern als eine zugleich vielfältig und polyzentrisch ist, wird auch die gemeinsame Feier der Eucharistie derjenige Ort, an dem sich die jeweils unterschiedlichen gemeindlichen Gestalten zum gemeinsamen Leib werden – ein Leib, der milieuübergreifend die Unähnlichen sammelt. Die Herausforderungen sind immens und spannungsreich – nicht nur für die ehemals monopolisierende Pfarrgemeinde, sondern auch für den Priester, der in seiner Person und seinem Handeln nicht zu einer der sich zeigenden Heimaten gehört, sondern in seiner Person und in seinem Dienst auf die himmlische Heimat verweist.

Das Spannungsgefüge gestalten

Was theologisch denkbar und begründbar ist, bleibt in der Ebene pastoralen Handelns

herausfordernd: Das Beispiel der Odyssee eines Neubekehrten auf der Suche nach Gesprächspartnern und einer Erwachsenenfirmung machte deutlich, dass Gemeinden, aber auch Klöster nicht immer vorbereitet sind auf die überraschende Suche von Erwachsenen nach Gesprächspartnern zur Glaubensvertiefung – und zuweilen Hilflosigkeit eintritt, wenn Erwachsene nach ihnen gemäßen Feierformen der Initiation und Firmung suchen. Und es ist einfach nicht angemessen, wenn die Suche nach Glaubenserfahrung und Glaubensgemeinschaft von einem wohlmeinenden Pfarrer in den Kirchenchor, dem eine Singstimme fehlt, „umgeleitet“ wird.

Einer der vielen Blickwinkel dieses herausfordernden Gefüges sei hervorgehoben. Dem Priester, und noch einmal mehr dem Pfarrer, kommt bei der Gestaltung dieses Gefüges eine besondere Verantwortung zu. Dabei zeichnet sich eine „Ortsverschiebung“ des Priesters ab. War er bisher „natürlich“ eingebunden in das Beziehungsverhältnis zu seiner Pfarrgemeinde, so werden in einem vernetzten Beziehungsgefüge zwischen der katechetischen Hinführung Einzelner, den sich bildenden neuen Gemeinschaftsformen wie der vorfindlichen Gemeindegestalt die Pfarrer noch deutlicher keiner dieser drei Gestalten zugeordnet sein (können bzw. dürfen). Stärker in den Vordergrund rückt vielmehr die Sendung durch den Bischof und die Aufgabe, das gesamte Volk Gottes zu leiten. Besonders im Blick auf die Verkündigung als Dienst an der Verheißung des Reiches Gottes, durch die Feier der Sakramente und den Dienst an der Einheit des Leibes, der darin besteht, die Vielfalt der Orte auf die Einheit in Christus hin zu vermitteln, kommt dem Priester eine pontifikale Aufgabe des Brückenbauens und eine episcopale Aufgabe des Wahrnehmens zu. So formulierte die Arbeitsgruppe, die sich mit diesem Thema beschäftigte, als zentrale These: „Es geht darum, das gesamte Spannungsgefüge wahrzunehmen, auszuhalten, wertzuschätzen und zu gestalten“. Eine solche Handlungsorientierung ist freilich voraussetzungsreich: Werden Priester auf

eine solche, wahrhaft spannende Aufgabe hinreichend vorbereitet? Wie kann es gelingen, nicht im alltäglichen Handlungszwängen und Bedürfnisorientierungen stecken zu bleiben? Ermutigen Bischöfe ihre Priester in ausreichendem Maße, neben der Begleitung des Bestehenden auch katechetisch-missionarische Vorhaben zu initiieren und werden solche Versuche gewürdigt und evaluiert? Diese Fragen, die vor allem auch von Priestern auf dem Symposium gestellt wurden, verweisen auf einen entsprechenden Handlungsbedarf.

Mehr als Strukturen?

Wie unerfahren wir noch im Blick auf den Umgang mit diesem Spannungsgefüge sind, wurde bei einem kurzen Blick auf die Planungen und Überlegungen in einigen deutschen Seelsorgeämtern deutlich. Ganz schnell und ungewollt steht man dann vor Strukturmodellen. Die Darstellung eines „paroikalen Netzwerkes“ (Franz-Peter Tebarz-van Elst), wie sie in Beiträgen aus dem Bistum Osnabrück und Speyer exemplarisch dargestellt wurden, erweckten den Verdacht, dass auch hier ein fast zu glattes Strukturdenken – ganz im Gegensatz zu den Absichten der Autoren – die Dynamik eines Aufbruchs dämpft. Am Ende droht eine integrierende Restrukturierung, die viele Fragen offen lässt: Wie lässt sich denn die Eucharistiefeier als einheitsstiftendes Zeichen und eigentliche Mitte des Kircheseins in einem lockeren Netzwerk unterschiedlichster Gestaltwendungen verstehen? Und wie kann ein Kindergarten, eine Schule, ein geistliches Zentrum als „Gemeinde“ verstehen, wo doch der große Teil derer, die sich dort jeweils einfinden, nicht christlich, nicht katholisch und nicht anders als katechumenal zu bezeichnen sind? Wann und unter welchen Voraussetzungen ist denn ein Krankenhaus ein „gemeindlicher Ort“? Und wo und wie haben Menschen, die sich auf dem Weg des Christwerdens finden, einen Raum, wo sie konkret in die Kirche hineinwachsen können?

In der Tat wurde erkennbar: Dort, wo Strukturmodelle den Blick fesseln, wird auch die Energie zum Weiterdenken kleiner. Und mit den Strukturfragen kehren all jene „Klassikerfragen“ zurück, die schon seit einer Generation pastoraltheologisch interessierte Christen bewegen. Dann geht es nicht mehr um die episkopale und pontifikale Kunst des sakramentalen Dienstes an der Einheit, sondern um die Fragen der „Leitung“, die so alt sind wie die pastoralen Berufe. Doch wer möchte in einem Symposium zur ErwachsenenKatechese ernsthaft darüber diskutieren?

In dieser perspektivischen Verzerrung wird letztlich nur ein – vielleicht banales – Ausrufezeichen gesetzt. Da wir uns in der Tat mitten in einem epochalen Paradigmenwechsel befinden, den wir kaum erfassen, braucht es vielleicht eine Art Kunst des Schweigens und des Staunens: eine „docta ignorantia“, die die Weiterentwicklung der Kirche und ihrer sozialen Lebensgestalten als Weg Gottes durch diese Zeit wahrnimmt und unterstützt. Unser Beitrag besteht dann eher darin, die auftretenden Spannungsgefüge auszuhalten und zu gestalten, aber eben nicht in voreiliger Wegglättung, sondern mit einer wahrnehmenden und kritischen Weite. Die Transformationsphantasien und -vorhaben riskieren eher, zu viel zu wissen. Doch wir wissen nur, dass Gott sein Volk durch die Zeiten dem Land seiner Verheißungen entgegenführt. Und wie das Volk Israel nah dem verheißenden Land zwar die ersten Früchte ernten konnte, aber nicht bereit war, ins verheißene Land einzuziehen – so geht es möglicherweise auch uns. Die Geschichte der Kundschafter in Num 14 macht deutlich, dass Gottes Erneuerungsstrategie „mehr als Strukturen“ kennt. Es geht eben nicht darum, einfach mit einem neuen Paradigma ein altes zu ersetzen, sondern mit großer Geduld das Volk zum Kairòs des Einzugs zu führen. Dieser Weg aber ist auch ein schmerzlicher Weg: der Ungeduld für die einen, die mit den neuen Aufbrüchen z.B. der ErwachsenenKatechese einen neuen Weg der Kirche entdecken und darunter leiden, dass es so lan-

ger Wege bedarf - des Schmerzes für andere, die eine ganze kirchliche Kultur einbrechen und untergehen sehen.

Tod und Auferstehung, Sterben und neues Leben sind aber wesentliche Bestandteile kirchlicher Neugestaltung, und es braucht eine Kultur des Pascha auch im Blick auf die Kirchenentwicklung. Dass es dabei nicht möglich ist, gewissermaßen „von oben“ das Ganze zu analysieren und zu bewerten, sondern dass jeder und jede gleichermaßen in dieses Sterben und Auferstehen mitverwickelt ist, macht die besondere Hilflosigkeit der Situation aus. Gerade auch diese Spannung ist auszuhalten.

... und wie geraten Erwachsene neu in den Blick?

Das Symposium, das – 2006 initiiert von Klemens Armbruster und Hubert Lenz – diesmal von beiden gemeinsam mit der Bundeskonferenz Gemeindekatechese vorbereitet und gestaltet war, hatte am 2. Tag ein wenig Mühe, sich aus den Strukturfragen zurück auf die Erwachsenenkathechese zu besinnen. Dabei war in den Tagen von Vallendar eine große Vielfalt an Aufbrüchen erkennbar geworden: von der Citypastoral zu Glaubenskursen, von Kleinen Christlichen Gemeinschaften als neuer Basisebene pfarrlicher Gemeindepastoral bis hin zu Exerzitien im Alltag – es gibt einen wachsenden Anteil an Initiativen, die in der Tat bewährte Modelle für die Praxis bereithalten. Doch während sie in ihrem katechetischen Konzept schon theologisch durchdrungen sind und Maß nehmen an der großen Tradition des Katechumenats, das seit dem II. Vatikanum weltkirchlich wieder belebt wird und neue kreative Wege des Christwerdens freisetzt, scheint die ekklesiologische Frage noch der weiteren Beantwortung zu harren. Verständlich, denn es ist im Augenblick kaum möglich, die verheißene Zukunftsgestalt der Kirche in den Blick zu nehmen.

Doch ekklesiopraktisch lassen sich Geschichten erzählen, die zu denken geben:

von traditionellen Gemeinden im Westerwald und im sozialen Brennpunkt Neukölln, von Glaubenskursen, die den Katechumenen dienen bis hin zu den Versuchen, Kleine Christliche Gemeinschaften im Norden Deutschlands zu inkulturieren. Bei all diesen Kundschafftererzählungen werden gewissermaßen Charakterzüge einer neuen Ekklesiogenese erkennbar, die sich aber einer frühzeitigen Systematisierung versperren:

- Offensichtlich wächst pastorale Innovation nicht allein durch geniale Visionäre. Das Geheimnis der Fruchtbarkeit auch erwachsenkatechetischer und katechumenaler Prozesse liegt in Teams aus Priestern, Hauptamtlichen und begabten Christinnen und Christen, die selbst einen geistlichen Weg gehen.
- Das Zusammen von „neugeborenen“ Christen und gewachsenen Christengemeinden gelingt dort, wo die Sendung im Blick ist: Wenn gemeinsam der Dienst an den Armen und Benachteiligten geschieht, wird gemeinsames Kirchesein erfahrbar und möglich.
- Es braucht immer ein Leitungsteam und vor allem einen Pfarrer, der das Spannungsgefüge zwischen „neu“ und „bewährt“ erhält. Dabei ist aber auch klar, dass diese Spannung nicht im Blick auf die Tendenz zur Bestandswahrung aufgelöst werden darf. Es braucht vielmehr einen langen Atem, mit allen Gemeindegliedern die Vision einer Kirche zu entwickeln, die sich auf Glaubenswege Erwachsener einlässt. Es ist also wichtig, viel Zeit für die Verständigung über die gemeinsamen Ziele zu investieren, und nicht zu schnell zu starten.
- Dabei bleibt klar, dass eine Pastoral der Glaubenswege für Erwachsene eine echte pastorale Prioritätenbildung verlangt. Allein schon diese Aussage führt zu Spannungen, denn angesichts der ohnehin angespannten Umbruchssituationen lassen sich Prioritäten nicht ohne schmerzhaftes Posterioritäten setzen. Damit dies gelingen kann, bedarf die Ortskirche entsprechender Unterstützung und Stärkung.

- Entscheidend wird letztlich sein, ob Menschen eine Leidenschaft für die Verkündigung der frohen Botschaft haben. Denn es geht in der augenblicklichen kirchlichen Situation ja nicht um den Erhalt von Beständen sondern um die Frage, wie Christus allen Menschen begegnen kann.
- Eine zentrale Rolle spielen in allen erwachsenenkatechetischen Versuchen Zeuginnen und Zeugen, die aus ihrer eigenen Glaubenserfahrung Menschen mit auf den Weg des Glaubens nehmen können. Zugleich wird hier deutlich, dass das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen (LG 32) erfahrbare Wirklichkeit wird.
- Welchen Glaubenskurs man nimmt, welchen Weg der Erwachsenenkatechese man einschlägt – all dies ist dann konkret zu entwickeln. Dabei bleiben allerdings Gleichgewichte zu bewahren: Erfahrungsorientierung steht nicht gegen ein vertieftes Glaubenswissen, Katechese nicht gegen liturgische Mystagogie und Diakonie.

In 2009 wird vom 16.-18.2. unter dem Titel „Marktplatz WeG-Konzept – Erfahrungen austauschen, reflektieren, füreinander fruchtbar machen“ zu einer Fachtagung eingeladen. Nähere Infos sowie weitere Unterlagen zum Symposium auf www.wegvallendar.de

Eines ist gewiss: Erwachsene sind konkret in den Blick zu nehmen. Dort, wo Glaubenskurse und katechumenale Wege eingeschlagen werden, begibt sich Kirche und Pfarrgemeinde auf Wege, die langfristig ihre Gestalt verändern werden. Was planerisch nicht erdenkbar ist, lässt sich an einigen Erfahrungen schon greifbar machen: Kirche wird vielfältiger werden, der Leib Christi sich aus vielen unähnlichen und verschiedenartigen Menschen zusammenfügen, die Christi Gegenwart in der Welt von heute sichtbar machen.

Auch wenn am Ende des Symposiums viele offene Fragen stehen, markiert es auch ein Signal des Aufbruchs. Denn Bereitschaft ist da und der Weg ist frei, sich auf das Neue einzulassen und mit Gott den Weg in die Zukunft mitzugehen.

Deshalb ist auch für 2010 (8.-10.02.) erneut ein Symposium geplant. Thema diesmal: Glaubenskurse im Kontext des pastoralen Konzepts

Einladung zu intensiver Taufkatechese

Der neue Taufritus

1. „Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen“

Vom ersten Advent 2008 an gilt in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes ein überarbeitetes Rituale für „die Feier der Kindertaufe“.¹ Darin findet sich erstmals eine „Feier der Kindertaufe in zwei Stufen“. Diese Form soll dann zur Anwendung kommen, wenn der Taufe eine „längere Vorbereitungszeit“ vorausgeht. Wie schon öfters in kirchlichen Dokumenten wird nun also auch liturgisch dazu eingeladen, der Taufkatechese eine größere Beachtung zu schenken.

Eingeleitet wird die Vorbereitung mit der „Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe“. Sie umfasst u.a. die Überreichung einer Bibel an die Eltern sowie die Salbung des Kindes mit Katechumenenöl. Letztere ist nun (anders als sonst bei einer Säuglingstaufe) auch sinnvoll, da die Katechumenensalbung als Schutz- und Stärkungsritus eine besondere Verbundenheit mit der Kirche begründet (CIC 1983 can 206).

2. Gemeindegetragene Taufvorbereitung

Zur Gestaltung der Vorbereitungszeit, aber auch zur Taufkatechese im Allgemeinen finden sich zahlreiche Hinweise in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz als Arbeitshilfe herausgegebenen „Pastoralen Einführung“.² Ausdrücklich ermuntert sie dazu, die notwendigen „Schritte zu einer veränderten Sakramentenpastoral mit einer Veränderung bzw. Intensivierung der Taufpastoral zu beginnen und hierin einen besonderen Schwerpunkt zu sehen“.³

Mit der „Feier der Kindertaufe in zwei Stufen“ steht nun ein liturgischer Rahmen für jenen längeren katechetischen Vorbereitungsweg zur Verfügung, den auch das Pastoralgespräch im Erzbistum Köln ange-regt hatte:

„Im Sinne einer differenzierten Sakramentenpastoral ... haben Gemeinden die Möglichkeit, mit den Eltern auch einen längeren Vorbereitungsweg zu gehen, der mit einer Segnung der Kinder beginnt“.⁴

Dazu ist – nach Überzeugung der Deutschen Bischofskonferenz – eine Rückbesinnung auf den Gemeindebezug der Taufe unumgänglich.⁵ Ähnlich vermerken auch die „praenotanda generalia“, dass für „die Vorbereitung auf die Taufe und die christliche Unterweisung“ nicht die Kleriker allein verantwortlich sind, sondern dass diese „im höchsten Maße das Volk Gottes, d. h. die Kirche“, angehen; *„es ist demnach von großer Bedeutung, dass schon bei der Vorbereitung auf die Taufe Katecheten und andere Laien den Priestern und Diakonen Hilfe leisten“*. Dementsprechend soll – so wiederum die „Pastorale Einführung“ – *„das Gespräch mit dem Seelsorger ... ergänzt werden durch Taufgespräche, die Wege und Orte sein können, an denen gemeinsam Glaube entdeckt wird. Zu deren konkreter Gestaltung sollten vor allem Eltern zur Mitarbeit gewonnen und befähigt werden, die selbst schon ihre Kinder taufen lassen und die sich um eine Einführung ihrer Kinder in den Glauben bemühen“.⁷*

Hier konkretisiert sich jene hohe Wertschätzung und Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Katechese, die sowohl der CIC als auch das „Allgemeine Direktorium für die Katechese“⁸ (ADK) ausdrücken, denn *„die Sorge um die Katechese obliegt, unter der Leitung der rechtmäßigen kirchlichen Autorität, je zu ihrem Teil allen Gliedern der Kirche“* (CIC 1983 can 774 §1).

„Die Katechese liegt in der Verantwortung der ganzen christlichen Gemeinde“ (ADK 220).

„Die christliche Gemeinschaft ist Ursprung, Ort und Ziel der Katechese“ (ADK 254).

Tatsächlich sind in den letzten Jahren mehr und mehr Gemeinden dazu übergegangen, der Tauffeier einen längeren katechetischen Weg vorzuschalten, denn es wird immer deutlicher, dass ein Taufgespräch des Seelsorgers mit den Eltern allein nicht reicht, um offene Fragen zu klären und die Bedeutung der Taufe zu erschließen.

„Wünschenswert ist es [daher], wenn möglichst alle Eltern und Paten, die ein Kind zur Taufe in nächster Zeit angemeldet haben, sich an einem gemeinsamen Weg der Glaubensvertiefung beteiligen“; „Hauptzweck der Elternkatechese“ sind dabei „die Vertiefung des Glaubens und die Intensivierung der Glaubenspraxis“.⁹

3. Orientierung an der Lebenssituation

Allerdings wird man die Erwartungen und Anforderungen bzgl. der katechetischen Vorbereitung nicht überziehen dürfen. Junge Eltern haben erst einmal „alle Hände voll damit zu tun“, ihre neue Lebenssituation zu bewältigen und zu gestalten. Sie werden kaum die Zeit aufbringen können, nach der Geburt über Monate hin (jede Woche) zu katechetischen Treffen zu gehen. Bewährt haben sich daher für die taufvorbereitende Katechese zwei bis vier Abende in zeitlicher Nähe zur Taufe. Diese sollen das Gespräch des Seelsorgers mit dem einzelnen Elternpaar ergänzen, nicht aber ersetzen, weil im persönlichen Gespräch manches angesprochen und ggf. auch geklärt werden kann, was nicht für die Öffentlichkeit bestimmt ist.

Ideal erscheint daher: Zuerst das persönliche Gespräch (in der Wohnung der Taufeltern oder beim Taufenden)¹⁰, dann die Taufkatechesen in einer Gruppe (zumeist im Pfarrhaus oder Jugendheim) und schließlich die Tauffeier. Ob die „Feier zur Eröffnung des Weges zur Taufe“ auch bei zwei bis vier katechetischen Treffen schon sinnvoll ist, wird die Praxis erweisen. Denkbar ist auch, den eröffnenden Teil in die sonntägliche Eucharistiefeyer zu integrieren und die Täuflinge und ihre Eltern dort der Gemeinde vorzustellen. Damit würde von Anfang an

der Gemeindebezug hervorgehoben. Freilich wird man (wie auch bei einer Tauffeier in der Sonntagsmesse) darauf achten müssen, dass viele Taufeltern gemeindefremd sind und sich daher mit einem „Auftritt“ vor der versammelten Sonntagsgemeinde schwer tun.

4. Pastorale Praxis als Spiegel der Theologie

Nun ist freilich die hohe Bedeutung der Taufe theologisch unstrittig, doch die Praxis steht nicht selten im krassen Gegensatz zu diesem Anspruch.

4.1 Taufaufschub mit nachprüfbarer Perspektive

So kann es nach katholischem Verständnis keine Taufverweigerung geben, weil die Kirche immer vom Kindeswohl her denkt. Trotzdem verweigern manche Kollegen die Taufe, z. B. weil die Eltern nicht kirchlich verheiratet sind. Dies ist nicht zulässig.

Ja selbst „wenn Eltern den christlichen Glauben ablehnen, jedes vorbereitende Gespräch verweigern oder aus der Kirche ausgetreten sind und keine Bereitschaft zeigen, anderweitig für die Glaubenserziehung ihres Kindes zu sorgen, ist in der Regel ein Taufaufschub angezeigt. Dies darf aber nicht zu unnötiger Härte führen“.¹¹

Immerhin haben sich die Eltern mit ihrem Taufwunsch der Kirche angenähert. Dies ist allein beachtenswert, weil die Taufe heute keineswegs mehr selbstverständlich oder durch die dörfliche Sozialkontrolle unumgänglich ist. Die Eltern haben daher ein Recht darauf, mit ihrem Anliegen ernst genommen und mit Respekt behandelt zu werden. Das beginnt schon bei der Erstbegegnung im Pfarrbüro. Wenn – wie Kurt Koch sagt – mit jeder Taufe Gott sein „großes Ja“ zur Schöpfung als „kleines Ja zum einzelnen Menschen“ ratifiziert,¹² muss sich dieses Bejaht- und Angenommensein in der Begegnung mit der Kirche spiegeln.

Weil aber nicht ausgeschlossen werden kann, dass im konkreten Fall ein Taufaufschub angezeigt ist, sollte ein Tauftermin erst beim Gespräch mit dem Seelsorger festgelegt werden. Erst dann sind die persönlichen Hintergründe wirklich einzuschätzen. Eine „nachträgliche“ Verschiebung wird unweigerlich als Verweigerung aufgefasst werden. Wird aber ein Taufaufschub erwogen, müssen den Eltern die Gründe genannt werden. Mehr noch:

Der Pfarrer soll „sich bemühen, die Eltern zur Zustimmung für einen Taufaufschub zu gewinnen“,¹³ denn der Taufaufschub ist kein Selbstzweck, sondern soll einen Glaubensweg eröffnen. Dazu aber muss er positiv motiviert sein.

Im Übrigen ist ein Taufaufschub auch nur dann sinnvoll, wenn entsprechende Begleitung erfolgt. Das Ausräumen von Vorbehalten (z. B. Distanz zur Kirche oder mangelnde gottesdienstliche Praxis) nur zu fordern, ist kontraproduktiv. Eine katechetisch-pastorale Unterstützung wird dabei umso überzeugender sein, je mehr sie von kirchlich-gemeindlich engagierten Eltern getragen wird, weil diese durch ihre vergleichbare Lebenssituation die Sinnhaftigkeit des Glaubens nachhaltiger vermitteln können als Hauptamtliche. Von „Angestellten“ erwartet jeder, dass sie für „die Sache der Kirche“ eintreten. Das gilt im übrigen für jede Form von Katechese – nicht nur bei Taufaufschub.

Indem aber bei einem Taufaufschub die Gründe präzise benannt werden, kann auch überprüft werden, ob das pastorale Angebot persongerecht und evangeliumsgemäß gestaltet war und glaubensförderlich gewirkt hat. Viele Kolleg(innen) schrecken vor solcher Evaluation zurück. Doch sollte grundsätzlich auch in der Katechese zielorientiert gearbeitet werden. Dazu sind die Ziele zu benennen und schriftlich festzuhalten. Nur so können sie überprüft und die Praxis entsprechend verbessert werden. Viel zu oft bestimmen heimliche und irrealer Ziele die Katechese. Das aber führt unweigerlich zur Frustration.

4.2 Integrierende Familienpastoral statt punktuelle Begegnung

Freilich wird jede Form von Taufkatechese nur dann nachhaltig wirken, wenn sie als Teil einer Familienpastoral konzipiert ist. Andernfalls bleibt der Ausspruch „mit großer Freude empfängt euch die Gemeinschaft der Glaubenden“ bei der Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen eine leere Floskel.

Um aber vorhandene familienpastorale Angebote den Eltern nahe zu bringen, reich es nicht, ihnen diese anlässlich der Taufe vorzustellen oder gar nur zu nennen. Bei der Fülle an Informationen und Eindrücken zu diesem Zeitpunkt sind die Eltern kaum in der Lage, diese Möglichkeiten auch nur wahrzunehmen. Außerdem wenden sich die meisten Angebote an Familien mit Kleinkindern (nicht an Familien mit Säuglingen). Wichtig ist daher, von unserer Seite den Kontakt auch nach der Taufe zu halten und auszubauen.

John Cusick, der Leiter des „Department for Young Adult Ministry“ (Pastoral mit Jungen Erwachsenen) in der Erzdiözese Chicago, hat deshalb die Initiative „The third moment of the sacrament“ ins Leben gerufen.¹⁴ Die Idee ist, dass nach der Taufe ein Elternpaar aus der Gemeinde, das etwa gleich alt und in einer vergleichbaren Lebenssituation ist wie die Taufeltern, drei bis viermal im Jahr bei diesen anruft und sich nach dem Wohlbefinden des Täuflings und der Familie erkundigt. So wird Interesse der Gemeinde am Kontakt signalisiert. Jede Form von Vorhaltungen (z. B. bzgl. fehlendem Gottesdienstbesuch) soll unterlassen werden.

Als hilfreich für die Fortführung des Kontaktes mit den Taufeltern haben sich auch Einladungen zu speziellen Veranstaltungen für Familien mit Säuglingen erwiesen (z. B. zu Kindersegnungen oder bei der Einrichtung neuer Krabbelgruppen). Vom Interesse der Gemeinde über die Taufe hinaus zeugen auch Briefe zum Jahrestag der Taufe mit Hinweisen zu familienpastoralen Angeboten oder die Einladung zu jährlichen oder halb-

jährlichen Treffen mit allen in der Zwischenzeit neu Getauften.

4.3 *Integration in die Gemeinde statt privatisierte Familienfeier*

In Kirchenkreisen wird vielfach den Taufeltern unterstellt, dass sie die Taufe als private Familienfeier verstünden und folglich nur an einer punktuellen Begegnung mit der Kirche interessiert seien. Empirische Untersuchungen im katholischen wie auch im evangelischen Raum belegen das Gegenteil.¹⁵ Die Eltern wollen mit der Taufe gerade den rein privaten Raum überschreiten, weil sie spüren, dass das Wunder der Geburt in diesem Rahmen nicht angemessen zu feiern ist. Außerdem möchten sie, dass ihr Kind Mitglied einer wertgeprägten Überzeugungsgemeinschaft wird.

Paradoxerweise wird jedoch kirchlicherseits oft so gehandelt, als sei die Taufe eine private Familienfeier. Das ist z. B. dann der Fall, wenn anlässlich der Taufvorbereitung nur ein Einzelgespräch mit einem Hauptamtlichen geführt oder wenn die Taufe grundsätzlich als Einzeltaufe am Samstag- oder Sonntagnachmittag gespendet wird. Der Taufritus selbst geht dagegen zu Recht von der Taufe mehrerer Kinder als Normalfall aus¹⁶ und regt die häufigere Spendung der Taufe in der Sonntagsmesse an, ohne dies – aus oben genannten Gründen – überzustrapazieren.¹⁷ Ergänzend wird ausgeführt: „*In derselben Kirche soll aber an ein und demselben Tag die Taufe nur dann zweimal gespendet werden, wenn ein entsprechend gewichtiger Grund vorliegt*“.¹⁸

Das Argument, dass der Taufende sich bei Einzeltaufen besser auf die einzelne Familie konzentrieren kann, zählt für Rom offenbar nicht als ein solcher Grund. Er verliert ohnehin an Gewicht, wenn die Familien – zumindest aber die Eltern und möglichst auch die Paten – einander und den Taufenden vorher bei katechetischen Treffen kennen gelernt und die Tauffeier gemeinsam vorbereitet haben.

Der Ritus selbst sieht für solche gemeinsame Gestaltung eine Vielzahl von Mög-

lichkeiten vor – z. B. mit der Auswahl der Lesungstexte. Dafür sollten die Taufeltern beim Erstgespräch eine Textauswahl bekommen, die sie in Ruhe zuhause durchsehen können. Beim Gespräch mit den anderen Taufeltern werden dann die Vorschläge gesammelt. Indem sie ihre Auswahl begründen und ggf. für ihren Text werben, lässt sich leicht ein Bibelgespräch darüber initiieren, was die Eltern an „ihrem“ Text anspricht. Selbst wenn dann (fast immer) Mk 10, 13-16 (die Kindersegnung) gewählt wird, schafft dieses Gespräch eine intensivere Identifikation mit dem Inhalt, als wenn der Text vom Prediger allein ausgesucht und bei der Tauffeier ausgelegt wird.

Mit dieser Vorgehensweise wird daher nicht nur der Austausch der Eltern untereinander gefördert, sondern es wird zugleich der Umgang mit der Heiligen Schrift eingeübt und der Zelebrant erhält wertvoll Hinweise für seine Predigt, die dadurch personalbezogener wird und die er gezielt theologisch korrelieren kann. Dies setzt freilich voraus, dass der Zelebrant zumindest an dem Treffen teilnimmt, das der Gottesdienstvorbereitung gewidmet ist.

4.4 *Wechselseitige Ergänzung von Katechese und Liturgie statt störendes Ineinander*

Eine gute katechetische Vorbereitung entlastet außerdem die Liturgie davon, dass während des Gottesdienstes ständig erklärt wird, warum nun dies oder jenes geschieht und welche Bedeutung die Symbole haben. Solche Erklärungsversuche sind letztlich nur Hinweise (und in diesem Sinne: Warnsignale) dafür, dass der Zelebrant das – zumeist berechnete – Gefühl hat, dass die Symbole für die Anwesenden nicht nachvollziehbar sind. Sie jedoch während der Liturgie erklären zu wollen, (zer)stört die liturgische Feier. Andererseits: Sie nicht zu erklären, entfremdet das Geschehen den Menschen noch mehr. Also sollten wenigstens die Eltern und Paten vorab eine angemessene katechetische Erschließung außerhalb der Liturgie erhalten haben.¹⁹

Zu diesen katechetischen Einheiten können neben den Eltern und Paten auch Freunde und Bekannte eingeladen werden. Selbst wenn die Paten nicht zu jeder Veranstaltung kommen können, weil sie oftmals weiter weg wohnen, sollten sie eingeladen werden, denn auch das signalisiert unser Interesse und unterstreicht ihre zukünftige Aufgabe. Darüber hinaus ist zu überlegen, ob einzelne Veranstaltungen nicht für die ganze Gemeinde geöffnet werden.²⁰ Denn eine Stärkung des Taufbewusstseins tut auch den Gemeinden gut.

5. Qualifizierung und Begleitung der Katechet(inn)en

Die nun schon häufiger genannten Katechesen müssen und sollen nicht von den Hauptamtlichen allein gehalten werden. Wenn aber Ehrenamtliche einbezogen werden, haben sie ein Recht darauf, angemessen qualifiziert und begleitet zu werden. Das kostet die Hauptamtlichen zunächst zwar mehr Zeit, langfristig aber wird es sich auszahlen. Mittelfristig wird es sogar die einzige Chance sein, das katechetische Handeln der Kirche in der Breite zu sichern und so auch die missionarische Kraft und Ausstrahlung zu stärken. Heute sind Ehrenamtliche zu qualifizieren, damit sie morgen in der Lage sind, zur Not auch allein solche Katechesen durchzuführen. Für solche Qualifizierung liegen inzwischen mehrere gute Materialsammlungen vor.²¹

Wenn aber Ehrenamtliche bei der Taufvorbereitung Verantwortung übernehmen, *sollen sie „auch an der Feier der Kindertaufe teilnehmen und dort eine angemessene Aufgabe übernehmen (z. B. Vortrag der Schriftlesungen oder der Fürbitten, Überreichung eines Geschenkes der Pfarrgemeinde als Tauferinnerung)“*.²²

Da sie während der Vorbereitung vielfach den umfangreichsten Kontakt mit den Taufeltern hatten, sollten sie auch bei der Begrüßung am Eingang der Kirche einbezogen werden.

6. Fazit: Liturgie und Katechese in lebendiger Gemeinde

Der erneuerte Taufritus zeigt die gestalterischen Möglichkeiten im Zusammenhang mit der Taufe auf und macht damit zugleich auf die Dringlichkeit einer von der Gemeinde getragenen Katechese aufmerksam. In Anlehnung an den Erwachsenenkatechumenat wird nun auch für die Säuglingstaufe eine gestufte liturgische Feier mit längerer Vorbereitung angeboten. Ohne Konzept einer umfassenden Familienpastoral bleibt jedoch alle taufvorbereitende Katechese punktuell. Hier zeigt sich einmal mehr, dass Sakramentenpastoral mehr sein muss als nur Sakramentenspendung und auch mehr als nur Sakramentenvorbereitungskatechese.

Anmerkungen:

- ¹ Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973, Freiburg u.a. 2007. Vgl. dazu bereits Alexander Saberschinsky: „Die Feier der Kindertaufe“, in: Pastoralblatt 9/2008, 276–278.
- ² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Die Feier der Taufe. Pastorale Einführung (Arbeitshilfen 220). Bonn 2008. Davon zu unterscheiden sind die im Rituale vorne abgedruckten „Praenotanda generalia“, die sich sowohl auf die Feier der Kindertaufe als auch auf die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche beziehen, als auch die Praenotanda ‚Feier der Kindertaufe‘, die wichtige Hinweise zur Pastoral und zum liturgischen Vollzug geben“ (Pastorale Einführung, 5f).
- ³ Pastorale Einführung Nr. 7 (9).
- ⁴ Presseamt des Erzbistums Köln (Hg.): Schlussvoten und Meinungsbilder. Pastoralgespräch im Erzbistums Köln. Köln 1996, 77.
- ⁵ Immer wieder wird in der „Pastoralen Einführung“ der gemeindliche Charakter der Taufe und ihrer Vorbereitung betont: vgl. v. a. Pastorale Einführung 7–16; 29; 31–33.
- ⁶ Die Feier der Kindertaufe – praenotanda generalia Nr. 7* (11).

- ⁷ Pastorale Einführung Nr. 14.
- ⁸ Kongregation für den Klerus: Allgemeines Direktorium für die Katechese (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 130). Bonn 1997.
- ⁹ Pastorale Einführung Nr. 16. Ähnlich auch das Votum 6.10 des Pastoralgesprächs im Erzbistums Köln: „Die Gemeinden sollen Eltern, die ihr Kind zur Taufe anmelden, zu einem Vorbereitungsweg in einer Kleingruppe einladen. Diese bildet sich je nach Möglichkeit in der Gemeinde oder im Seelsorgebereich und wird durch ehrenamtliche Katechetinnen und Katecheten begleitet. Die Taufgruppe ersetzt nicht das persönliche Gespräch des taufenden Priesters oder Diakon mit den Taufeltern und Taufpaten“ (Schlussvoten und Meinungsbilder 76f).
- ¹⁰ Viele Kollegen ziehen es vor, zu den Eltern zu gehen, weil dies ihnen einen Einblick in deren Lebensverhältnisse gibt. Man sollte allerdings damit rechnen, dass dies dem Gegenüber unangenehm sein kann, zumal wenn die Eltern kirchendistanziert sind. Hilfreich ist, beide Möglichkeiten anzubieten. Wenn man aber zu den Leuten geht, um deren Lebenssituation kennen zu lernen, sollte man diese auch respektieren und z. B. die Tatsache, dass der Fernseher läuft, nicht als mangelnde Wertschätzung auslegen und gar verärgert reagieren. So sind die Leute. Natürlich kann man bitten, dass der Fernseher ausgeschaltet wird – weil einen selbst das stört.
- ¹¹ Pastorale Einführung Nr. 17.
- ¹² Kurt Koch: Bereit zum Innersten. Freiburg 2003, 24.
- ¹³ Pastorale Einführung Nr. 18.
- ¹⁴ „The first moment“ ist die Anmeldung und die Katechese vor der Taufe. „The second moment“ ist die Taufe selbst. Die Zeit nach der Taufe ist dann der dritte Moment.
- ¹⁵ Georg Ritzer: Taufmotive: Zwischen Initiation und Konvention. Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiosität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation. Graz 2001, 117; Matthias Ball: Warum Kirchenferne die Sakramente feiern wollen, in: LS 6 (1999) 298–301, 299.
- ¹⁶ Vgl. auch Pastorale Einführung Nr. 47 (24).
- ¹⁷ Die Feier der Kindertaufe – Praenotanda Nr. 9 (21).
- ¹⁸ Die Feier der Kindertaufe – Praenotanda generalia Nr. 27* (15).
- ¹⁹ Ausführlicher in: Bernd Lutz: Liturgie und Katechese – ergänzend statt konkurrierend!, in: Materialbrief GK. Praxisbeilage der Katechetischen Blätter 1/2006, 3–7
- ²⁰ Dies ist eine Anregung, die ich v.a. dem Ansatz der „Whole Community Catechesis“ in den USA verdanke – vgl. dazu ausführlicher: Bernd Lutz: Katechese für alle: „Whole Community Catechesis“, in: KatBl 133 (2008) 381–385.
- ²¹ Deutscher Katecheten-Verein München (Hg.), Schatzkiste der Taufkatechese. Eltern in Gruppen auf die Taufe ihrer Kinder vorbereiten. München 2006; Claudia Hofrichter: Wir möchten, dass unser Kind getauft wird. Eine Handreichung für Taufgespräche in Elterngruppen. Unter Mitarbeit von Andreas Hinz. München 2003.
- ²² Pastorale Einführung Nr. 32 (19).

Der Exorzismus

Anmerkungen zu einem Reizthema

Situationsaufriss

Zunächst sah es so aus, als würde das mediale Sommerloch 2008 mit dem Thema Exorzismus besetzt: Denn nachdem Mitte Mai auf WDR 5 der Dokumentarbericht „Beten auf Teufel komm raus – Exorzismus in Deutschland heute“ (Ein Feature von Marcus Wegner und Theo Dierkes) gesendet worden war, das einen informativen Einblick in die gegenwärtige Praxis von Exorzismus in Deutschland vermittelte – und das durchaus über den Bereich der katholischen Kirche hinaus –, antworteten die Medien mit einer Vielzahl an Beiträgen zu dieser in der Öffentlichkeit oftmals umstrittenen Angelegenheit.

Explizit genannt wurde in besagtem Beitrag das Erzbistum Paderborn, da es auf Nachfrage der Autoren des Features als einziges Bistum Zahlen nannte im Hinblick auf die Anzahl der in der eigenen Diözese praktizierten Exorzismen. Daraufhin gab es mehrfach Berichte in Fernsehen und Zeitungen. Die Kirchenvolksbewegung „Wir sind Kirche“ schrieb einen Offenen Brief an Erzbischof Becker zum Thema Exorzismus in Paderborn, in dem die Praxis des Exorzismus als dem Mittelalter verhaftet charakterisiert und der Bischof aufgefordert wird, sich für die „unwiderrufliche Abschaffung des Exorzismus mit seinen Riten einzusetzen“. Diesem Schreiben schlossen sich die Chefarzte der Bielefelder Kliniken für Neurologie, Psychotherapie/Psychosomatik und Psychiatrie in Bethel und im Johannesstift mit einer gesonderten Stellungnahme an.¹

Insgesamt war das Thema aber relativ bald aus dem öffentlichen Interesse wieder verschwunden. Dieses Auf- und Abtauchen in der allgemeinen Beachtung scheint in Bezug auf das Thema Exorzismus ein spezifisches

Phänomen zu sein. „Letztlich sind es wohl die Erfahrung menschlicher Abgründe, die Lust an archaischen Ritualen, aber auch die sorgsam gepflegten Klischees über die Rückständigkeit der Kirche, insbesondere der katholischen, die hier zusammenkommen und ein explosives Gemisch ergeben – von dem manche wie besessen scheinen.“ So zutreffend wie diese Einschätzung ist, bleibt die Frage, ob sich das Thema darin schon erschöpft? Ist Exorzismus lediglich ein Randthema innerhalb der Theologie, das lediglich in größeren, doch regelmäßigen Abständen für kurze Zeit aktuell wird und worüber sich dann verwundert die Augen gerieben werden, weil es „immer noch“ existiert?

Zwei wesentliche Momente stehen einer solchen Einschätzung entgegen: Zum einen wenden sich Menschen an die Kirche, die dort in erster Linie Hilfe suchen, weil sie an einer bestimmten Situation leiden, und zum anderen führt das Thema in eine der zentralen Fragestellungen der Philosophie und Theologie: Woher kommt das Böse in der Welt?

Auf diesem Hintergrund ist eine Beschäftigung mit dem Thema nicht überflüssig. Dieser Beitrag verfolgt dabei das Ziel, mit Hilfe eines Überblicks zu den zentralen Hintergründen des Exorzismus (seine biblische Begründung sowie die Fragestellung nach der Wirklichkeit des Bösen) und einer Vorstellung der geltenden Rechtslage einen verantwortungsvollen Umgang mit dieser liturgischen Handlung zu fördern.

1. Die beiden zentralen Kontexte des Exorzismus

Der Begriff des Exorzismus stammt vom griechischen Wort *εξορκίζειν* ab, das eine Intensivform des Verbs *ορκίζειν* = „schwören“ darstellt, und umfasst die Bedeutung: „schwören lassen“, „beschwören“, „jemanden inständig anrufen und dazu veranlassen, etwas zu tun“. Das Verb findet sich dreimal im NT (Mt 26,63; Mk 5,7; Apg 19,13), allerdings nicht in Verwendung von Jesus oder

seinen Jüngern. Bereits in der negativ eingeschränkten Bedeutungsweise findet sich das Wort in einer Definition bei Augustinus: „*exorcizare ... hoc est per divina eum [spiritum immundum] adiurando expellere*“.³ In der deutschen Sprache wird der Terminus nur in seiner apotropäischen Bedeutung verwendet.

Als liturgische Handlung ist der Exorzismus einerseits abzugrenzen von der Volksfrömmigkeit (c. 836 CIC), andererseits ist er „kein magischer oder okkultur Akt, sondern [...] zu verstehen als das eindringliche Gebet der Kirche, Gott möge einen vom Bösen in ungewöhnlicher Weise bedrängten Menschen durch die Erlösungstat Jesu Christi von dieser Bedrängnis befreien“⁴.

Gewöhnlich werden zwei verschiedene Aspekte von Exorzismus unterschieden: die *deprekatorische* Variante gilt als ein Gebet, das sich an Gott richtet mit der Bitte um Befreiung vom Bösen. Demgegenüber handelt es sich bei dem *imprekatorischen* Exorzismus um an böse Geister gerichtete Befehle, eine Person, ein anderes Lebewesen oder einen Gegenstand zu verlassen und/oder keinen schädigenden Einfluss mehr auszuüben.

Mit der Absicht, die verschiedenen seit der christlichen Frühzeit entstandenen Formulare zum Exorzismus für die römisch-katholische Kirche zu vereinheitlichen, enthielt das 1614 in Erstausgabe erschienene *Rituale Romanum* (RR) einen eigenen Titel für den großen Exorzismus: „*De exorcizandis obsessis a daemonio*“. In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die liturgischen Bücher überarbeitet. Die von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung überarbeitete Fassung „*De exorcismis et supplicationibus quibusdam*“⁵ wurde im Jahr 1999 veröffentlicht.

1.1. Jesu Wirken und sein Sendungsauftrag an die Apostel

Um einem nicht selten anzutreffenden Vorurteil zu begegnen, wonach es sich beim Exorzismus um „eine mittelalterliche Erfindung der Kirche“ handle, so ein Teilnehmer eines Internet-Diskussionsforums, soll zunächst der Blick auf die biblischen Ursprünge gerichtet werden.

Ein wesentlicher Schwerpunkt der Evangelien beruht auf der Praxis Jesu, die Kranken und Besessenen zu heilen (vgl. Mk 1,32ff.; 5,1–20; 9,14–27; Mt 4,24; 9,32f.; 12,22–29; 15,21–28; Lk 13,32).⁶ Der Evangelist Markus lässt Jesu öffentliches Wirken mit einem Exorzismus in der Synagoge beginnen (Mk 1,21–28). Diese Heilung in der Synagoge entspricht in ihrer Anlage dem klassischen Aufbau eines Exorzismus⁷: Zunächst kommt der Besessene selbst zu Jesus hin, es zeigt sich eine Gegenwehr des Dämons und evtl. folgt ein Gespräch zwischen dem Exorzisten und dem Dämon. Daran schließt sich der eigentliche Exorzismus an mit Ausfahrbefehl oder der Einweisung des Dämons/der Dämonen in ein anderes Objekt. Den Abschluss bildet die Demonstration, bei der der Dämon sein Opfer zumeist noch ein letztes Mal quält. Waren Exorzismen in der damaligen Zeit nichts Ungewöhnliches, so unterscheiden sie sich in der Praxis Jesu durch seine Intention. Denn sein Wirken ist ausgerichtet auf die Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft in Wort und Tat.⁸ Die universale Heilszukunft wird in seinem Handeln erfahrbar. Es ist von zentraler Bedeutung und muss auch heute immer wieder daran erinnert werden, dass Jesu Handeln nicht darauf zielte, Angst und Schrecken angesichts der Dämonen zu verbreiten, sondern in seinen Heilungen zu verdeutlichen, dass mit ihm das Reich Gottes angebrochen ist (Mt 12,28). Die Exorzismen werden zu Hoffnungszeichen einer Errettung der gesamten heilsbedürftigen Menschheit aus dem allgemeinen Unheil.

Die Bedeutung der Heilung von Kranken und Besessenen in der Verkündigung Jesu zeigt sich auch in der Sendung der Apostel, die er mit eben diesem Auftrag verbindet: „Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzigre rein, treibt Dämonen aus“ (Mt 10,8; vgl. Mk 3,14f.; 6,7.13; 16,17)! Die Jünger unterwerfen die Dämonen, indem sie sie im Namen Jesu beschwören: „Herr, sogar die Dämonen gehorchen uns, wenn wir deinen Namen aussprechen“ (Lk 10,17). Die Praxis des Exorzismus ist zum einen legitimierender Ausweis der Sendung, zum anderen Erfüllung des Sendungsauftrages. Auch bei den Jüngern geht es nicht um die Übernahme einer bestimmten rituellen Praxis, sondern darum, eine vorhandene Praxis als Mittel der Reich-Gottes-Verkündigung in Wort und Tat.⁹

Der Exorzismus stellt seit jeher eine spezifische Form christlich religiöser Praxis dar. Bereits in der jungen Kirche kristallisierten sich drei verschiedene Formen dieser liturgischen Praxis heraus¹⁰: Erstens der Exorzismus bei der Eingliederung in die Kirche. Dem Taufordó des Hippolyt (gest. 235) ist bereits zu entnehmen, dass innerhalb der letzten Phase der Vorbereitung auf die Initiations sakramente täglich der Exorzismus über die Katechumenen gebetet wurde, den letzten nahm der Bischof selbst vor.

Des Weiteren entwickelten sich sog. Sachbeschwörungen. Diese haben ihren Hintergrund in der Vorstellung, „dass bestimmte für gottesdienstliche Zwecke zu verwendende Dinge [...] zuvor der Macht des Bösen entrissen und gereinigt werden“¹¹ müssten.

Schließlich der Exorzismus über die Energumenen (Besessenen), welcher im Unterschied zu der ersten Gruppe, den Kleinen Exorzismen, als Großer Exorzismus bezeichnet wird. Diese dritte Form ist diejenige, die heute im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 im c. 1172 CIC behandelt wird.

1.2. Die Frage nach der Wirklichkeit des Bösen

Sind die gegenwärtigen Reaktionen bereits auf den Begriff Exorzismus zumeist einheitlich negativ, spitzen sich selbige noch mal in erstaunlicher Weise zu, wenn das Übel, bzw. das Böse, welches Anlass zu einem Exorzismus-Gebet geben kann, in einer Gestalt personifiziert wird, d. h. wenn die Rede über *das* Böse transformiert wird in Aussagen über *den* Bösen. In die rationale, aufgeklärte Vorstellungswelt der Postmoderne passt einer ganz sicher nicht: der Teufel.¹²

In der Regel wird sich zur Umgehung des Themas Abhilfe verschafft, indem die personalen Aussagen der Hl. Schrift über *den* Bösen nicht als glaubensverbindliche Aussagen, sondern als zeitbedingte Einkleidungen von Aussagen über *das* Böse charakterisiert werden (Stichwort: Entmythologisierung).

So sehr das Böse Ausfluss menschlicher Freiheit ist¹³ und sich daher zugleich eine rein sachliche Rede vom Bösen als unhaltbar erweist, ist es fraglich, ob dies als Antwort ausreicht. Wie erklärt sich dann das eminent Böse, also das schlechthin sinnlose und sinnwidrige Übel, das niemals und durch nichts zu rechtfertigen ist und auch keine Erklärung findet, indem es in einen größeren Zusammenhang gestellt wird?

Die Frage nach dem Ursprung des Übels weist schließlich über die menschliche Freiheit hinaus auf die ontologische Grundstruktur der Wirklichkeit und des Bösen überhaupt, mit anderen Worten: Es ist letztlich die Frage nach dem Sinn des Seins, theologisch nach dem Sinn der Schöpfung.

Karl Lehmann legt in seinem Beitrag (s. Anm. 12) die traditionelle christliche Lehre vom Ursprung des Bösen dar. Den Ausgangspunkt bildet die Überlegung, dass zwar der Ursprung des Bösen in der freien Entscheidung geistig-personaler Wesen liegt, aber dass diese nicht allein im freien

Willen des Menschen verkörpert sind. Es gibt eine durch die kreatürliche Freiheit verursachte Unheilssituation, aber der Widerspruch zu Gott liegt der menschlichen Freiheitsgeschichte voraus. Daher geht die christliche Lehre von mehreren Trägern kreatürlicher Wirklichkeit aus, sodass das traditionelle Verständnis vom Teufel die Angelologie voraussetzt.

Laut Bibel bilden Teufel und Dämonen eine Teilantwort auf das Problem des Bösen. Während die Engel in der Verherrlichung Gottes den Sinn der Schöpfung realisieren, repräsentieren Teufel und Dämonen den Aufstand der Welt gegen Gott und seine Ordnung, das menschenfeindliche Wesen vieler Wirklichkeitsbereiche sowie die dem Menschen vorgegebene und ihn in Versuchung führende Dimension des Bösen.

Ob Teufel und Dämonen schließlich als Person bezeichnet werden können, führt in die philosophisch-theologische Diskussion um den Begriff der Person. Kasper spricht von personal strukturierten Wesen, insofern sie Intelligenz und Willenskraft besitzen, verweist aber auch auf die Rede von Papst Benedikt XVI., der den Teufel als Un-Person charakterisiert¹⁴, um zu verdeutlichen, dass der Teufel die moderne Konnotation von Person, die Ich-Du-Relation, gerade nicht verwirklicht, sondern in Isolation und Verweigerung jeder Identifikation das Gegenteil verwirklicht.

Schließlich bleibt festzuhalten, dass aufgrund der Aussagen der Schrift und der kirchlichen Lehre die Existenz des Teufels als *de fide* anzusehen ist. Gleichwohl ist der Teufel nicht die Erklärung des gesamten Komplexes zur Frage nach dem Übel, denn damit ist immer, so Lehmann, der Blick in den Abgrund der Freiheit verbunden. Hinsichtlich der Diskussion um die Personalität ist der Teufel nicht als *individuelle* personale Gestalt zu verstehen, sondern die Rede vom Teufel als Person setzt ein analoges Verständnis voraus. Die Bezeichnung als Un-Person charakterisiert das Wesen sicher treffender.

Mit der biblischen und dogmatischen Perspektive wurde die kontextuelle Grundlage für eine kirchliche Praxis des Exorzismus aufgezeigt. Im Folgenden wird die geltende Rechtsgrundlage ausgehend von der Norm des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 aufgezeigt und anhand dieser werden einzelne Aspekte der Thematik eingehender analysiert.

2. Die geltende Rechtsgrundlage (c. 1172 CIC/1983)

Die Norm des kirchlichen Gesetzbuches zum Exorzismus findet sich am Ende der Bestimmungen zu den Sakramentalien (cc. 1166-1172 CIC). Gesetzssystematisch ist sie demnach dieser Gruppe zuzurechnen. Unter Sakramentalien versteht der Gesetzgeber „heilige Zeichen, durch die in gewisser Nachahmung der Sakramente besonders geistliche Wirkungen bezeichnet und durch die Fürbitte der Kirche erlangt werden.“ (c. 1166 CIC)

Wesentliches Merkmal der Sakramentalien ist es – wie c. 1166 CIC bereits formuliert, – dass sie nicht wie die Sakramente *ex opere operato* wirken, sondern *ex opere operantis (ecclesiae)*. Als Lebensvollzüge der Kirche sind Sakramentalien liturgische Handlungen, „die auf die Sakramente hinführen oder von ihnen ausgehen“.¹⁵ „Niemand kann rechtmäßig Exorzismen über Besessene aussprechen, wenn er nicht vom Ortsordinarius eine besondere und ausdrückliche Erlaubnis erhalten hat“ (c. 1172 § 1 CIC).

„Diese Erlaubnis darf der Ortsordinarius nur einem Priester geben, der sich durch Frömmigkeit, Wissen, Klugheit und untadeligen Lebenswandel auszeichnet“ (c. 1172 § 2 CIC).

Die Norm grenzt die Durchführung des Exorzismus durch mehrere Faktoren ein:

- Der Exorzismus wird nur bei Besessenen angewandt.
- Die Erlaubnis zur Ausführung eines Exorzismus ist an den Ortsordinarius gebunden.

- Der Ortsordinarius wählt die entsprechenden Priester aufgrund bestimmter Eigenschaften aus.

2.1 Was ist unter Besessenheit zu verstehen, gibt es Kriterien, um sie als solche zu erkennen?

Das Phänomen „Besessenheit“ stellt kulturgeschichtlich ein allgemein bekanntes Phänomen dar und unterscheidet sich auf dieser allgemeinen Ebene nicht von dem, was in den biblischen Aussagen damit gemeint ist. Speziell im NT ist es häufig vorzufinden und meint die „Überwältigung und Besitzergreifung eines Menschen durch einen Dämon oder bösen Geist, der sodann in ihm (zerstörerisch) handelt.“¹⁶

Mit dieser inhaltlichen Füllung des Begriffs Besessenheit ist jedoch keine eigentliche Klärung des Phänomens gegeben, sondern vielmehr der Problemhorizont aufgezeigt bzw. die Gretchenfrage in abgewandelter Form gestellt: Wie hältst du es mit dem Teufel? Welche Rolle spielt die Existenz des Bösen bei der Beantwortung der Frage nach dem Woher der Übel in der Welt? Zu diesem Punkt wurden oben einige Gedanken ausgeführt. Demnach kann theologisch die Möglichkeit der Besessenheit als solche nicht ausgeschlossen werden. „Sie gilt als *sententia certa*.“¹⁷

Aber kann Besessenheit darüber hinaus auch als solche diagnostiziert werden? Die Teilausgabe des *Rituale Romanum* zum Exorzismus äußert sich in der überarbeiteten Fassung von 1999 zumindest zurückhaltender als in der Ausgabe von 1614: „Vor allen Dingen darf er [der Exorzist] nicht leichthin annehmen, dass jemand von einem Dämon besessen ist, der an irgendeiner, besonders psychischen Krankheit leidet“ (RR 1999, Praenotanda n. 13).¹⁸ Ferner hat der Priester in Erwägung zu ziehen, dass eine Person, die behauptet, sie werde vom Teufel versucht, von ihrer „eigenen Einbildung getäuscht wird“ (ebd.). Während die Erstausgabe des *Rituale* (1614) noch vier Zeichen von Besessenheit klar benennt („eine unbekannte Sprache, und

zwar in mehreren Worten sprechen, oder wenn ein anderer spricht, verstehen; ferne und geheime Dinge offenbaren; Kräfte zeigen, die über das Alter des Kranken und seine natürliche Verfassung hinausgehen und dergleichen mehr“ (n.3)), bezeichnet das RR 1999 diese Zeichen nur als Hinweise, die „nicht notwendigerweise teuflischer Herkunft sein müssen“ (RR 1999, Praenotanda n.16).

Der c. 1151 § 2 CIC/1917 enthielt die zusätzliche Aussage, dass der Exorzismus nicht durchgeführt werden darf, bevor der Priester nach sorgfältiger und kluger Nachforschung sichergestellt hat, dass ein Fall wirklicher Besessenheit vorliegt. Die Berichterstattung über die CIC-Reform gibt keinen Aufschluss darüber, warum diese Bestimmung gestrichen wurde. Allerdings betont das RR 1999, dass der Exorzismus erst durchgeführt werden soll, wenn der Priester moralische Sicherheit (*moralis certitudo*) über die bei einer Person vorliegende Besessenheit erlangt hat (RR 1999, Praenotanda n. 16).

Inzwischen wird hinsichtlich zwingender theologischer Kriterien deutliche Zurückhaltung, wenn nicht Zurückweisung sichtbar.¹⁹ Diese Skepsis spiegelt sich beispielsweise bereits 1984 in den Ergebnissen der gemischten (interdisziplinären) Arbeitsgruppe von Experten wider, die von der Deutschen Bischofskonferenz beauftragt worden war, den Großen Exorzismus auf seine Zeitgemäßheit, Gültigkeit und Effizienz hin zu überprüfen.²⁰ Bekannt geworden ist die Einschätzung von Karl Rahner: „die Kriterien, die das ‚Rituale Romanum‘ dafür angibt, [gelten] heute nicht mehr“. Und weiter: „Selbst wenn man einen Einfluss solcher bösen Mächte und Gewalten als denkbar annimmt, wäre dieser uns empirisch gegeben in dem, was wir schlicht Krankheit nennen und unter dieser Voraussetzung durchaus mit irdischen Mitteln bekämpfen können.“²¹

2.2 Zum Spender des Exorzismus und der notwendigen interdisziplinären Zusammenarbeit

Nach c. 1172 CIC kann nicht jeder Priester aus eigener Entscheidung heraus, weil er evtl. von einem Gemeindemitglied darum gebeten wurde, einen Exorzismus durchführen. Vielmehr ist dieser Dienst an die Erlaubnis (*peculiarem et expressam licentiam*) des Ortsordinarius gebunden (vgl. RR 1999, Praenotanda n.13).

Im Vergleich zum kirchlichen Gesetzbuch von 1917 ist der Hinweis auf den Besitz der Exorzismugewalt (c. 1151 CIC/1917: „potestate exorcizandi“) im aktuellen Codex Iuris Canonici weggefallen. Durch die Umsetzung dieser Anregung der CIC-Reformkommission kann der Priester, der den Exorzismus vornimmt, nicht verwechselt werden mit einem Exorzisten als Inhaber der niederen Weihestufe. Letztgenanntes Amt (vgl. c. 949 CIC/1917) wurde durch das *Motu proprio „Ministeria quaedam“*²² vom 15.08.1972 abgeschafft.

Der Ortsordinarius soll den Exorzisten aufgrund vorhandener Eigenschaften auswählen: *pietas, scientia, prudentia und vitae integritas* (c. 1172 § 2 CIC). Das Merkmal der *scientia* wurde gegenüber c. 1151 § 2 CIC/1917 im CIC/1983 ergänzt.

Es ist zu vermuten, dass diese Eigenschaften bereits im Vorfeld des Exorzismus eingesetzt werden sollen, wenn es um die Beurteilung geht, ob eine sogenannte Besessenheit vorliegt. Wenn die Nennung von Befähigungen auch eine Unterscheidungsmöglichkeit hinsichtlich der Auswahl besonders befähigter Priester für diesen Dienst suggeriert, so fällt doch bei näherer Betrachtung auf, dass es sich dabei um sehr allgemeine Kriterien handelt.

Vor allem ein zentraler Gedankengang steht dabei im Raum: Ein Priester ist ausgebildeter Theologe, besitzt jedoch als solcher keine – wie oben gesehen - hinreichend validen Kriterien zur Feststellung einer Besessenheit. Nun ist es aber auch „keine Glaubensfrage“, wie Kardinal Höffner bereits 1976 schrieb, „ob jemand in einem konkreten Fall besessen ist“. Und weiter: „Im übri-

gen steht nichts im Wege, dass die Bestimmungen des *Rituale Romanum* im Licht der Erkenntnisse der modernen Medizin und Psychologie überprüft werden.“²³ Insofern der Priester aber in der Regel nicht über die wissenschaftlichen Kenntnisse zur Diagnostik und Klassifikation physischer oder psychischer Krankheits- bzw. Störungsbilder verfügt, kann daraus nur eine Konsequenz gezogen werden:

Es ist die notwendige und vertrauensvolle interdisziplinäre Zusammenarbeit in diesem Bereich zu suchen.

Es erscheint daher ratsam, die Eigenschaft der *scientia* auch dahingehend auszulegen, dass der Priester, um seine naturgemäß begrenzten humanwissenschaftlichen Fähigkeiten wissend, im Interesse der mutmaßlich besessenen Person die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit externen Experten seines Vertrauens sucht. So selbstverständlich wie das RR 1999 in den Praenotanda n. 17 darauf hinweist, dass der Priester sich für seine Urteilsfindung mit „Experten in geistlichen Dingen berät“, so selbstverständlich sollte eine vertrauensvolle Zusammenarbeit mit Fachleuten der Medizin und Psychiatrie sein, sodass die in diesem Zusammenhang einschränkende Formulierung des *Rituale* („soweit das [die Zusammenarbeit] notwendig ist“) gestrichen werden kann.

Wie kann eine solche Zusammenarbeit näherhin aussehen? Ein sog. Negativbeispiel scheint leider bei dem tragischen Fall der Anneliese Michel vorzuliegen. Ulrich Niemann schreibt dazu: „Die Ärzte hatten Wissen und Fähigkeiten zur Heilung; ihnen fehlte aber das Vertrauen von Anneliese Michel. Den Seelsorgern vertraute sie; ihnen fehlte aber Wissen und Erfahrung, um diese sehr schwere und vielschichtige somatopsychische Krankheit zu heilen. Formen der Zusammenarbeit haben bei Anneliese Michel gefehlt.“²⁴ Beide Dimensionen: immanente Heilung und transzendentes Heil müssen zusammen in den Blick genommen werden. Das bedeutet auf der einen Seite, dass „mit wissenschaftlich fundierten

Methoden, wie zum Beispiel neurologisch [...], psychotherapeutisch, psychiatrisch-pharmakologisch, parapsychologisch, sozialtherapeutisch und sozial-rehabilitiv die beste menschlich-therapeutische Hilfe versucht wird“. Auf der anderen Seite wird die „Glaubens- und Gebetsdimension derer, die sich für besessen halten, ganz ernst genommen“²⁵. Dazu gehört dann auch, das die Form des gemeinsamen Betens, das conprekative Gebet, von priesterlichem und geistlichem Begleiter (Exorzist) und dem/der Hilfesuchendem/n Gläubigen.²⁶

Zusammenschau

Die zentralen Zusammenhänge der Praxis des Exorzismus wurden in diesem Beitrag aufgezeigt, damit die oftmals zu beobachtenden Einseitigkeiten in der Exorzismus-Diskussion um zusätzliche Perspektiven erweitert werden.

Sendung und Auftrag Jesu fordern immer auch zu der Frage heraus: Wie wurde und wird sein Auftrag in der Kirche verwirklicht? Hinsichtlich des Umgangs mit der Wirklichkeit des Bösen muss berücksichtigt werden, dass im Wirken Jesu eben nicht die Übernahme einer rituellen Praxis im Vordergrund stand, sondern die Umsetzung seiner Reich-Gottes-Botschaft.

Daher greift die Beschäftigung mit dieser liturgischen Praxis zu kurz, wenn sie ohne eine Auseinandersetzung mit dem dogmatischen Hintergrund zum Wesen des Bösen geführt wird.

Demnach erscheint es heute sinnvoll, die Praxis des Exorzismus im Gesamthorizont der Sorge der Kirche für Menschen in unheilvollen Situationen, d. h. konkret, wenn sich Personen als von einer bösen Macht bedroht oder in Besitz genommen erleben, als Gebet der Befreiung zu sehen, die immer auch darauf zielt, diese Menschen die Nähe des Reiches Gottes zeichenhaft erfahren zu lassen. Im Interesse dieser Gläubigen ist die aufgezeigte interdisziplinäre Zusammenarbeit notwendig. Anhaltspunkte für eine darin eingebettete geistliche Be-

gleitung mögen eine stärkere Besinnung auf die Möglichkeiten zur Unterscheidung der Geister nach 1 Joh 4,1–3 bzw. der „Früchte des Fleisches“ und der „Früchte des Geistes“ nach Gal 5,19–23 sein.

Diese geistlichen Impulse können dann auch eine Haltung fördern, die dieses Thema letztlich am nötigsten braucht: Nüchternheit²⁷ – auch gegenüber der Wirklichkeit des Bösen – und Gottvertrauen angesichts unserer Erlösung, bereits hier und heute, durch Christi Tod und Auferstehung.

Anmerkungen:

- ¹ KirchenVolksBewegung – Wir sind Kirche, Presseinformation 30.05.2008.
- ² Stephan Orth: Besessen, in: Herder Korrespondenz 62 (2008) 328f., 328.
- ³ Augustinus: De Beata Vita 3,18: CChr. SL 29, 75; vgl. Reiner Kaczynski: Der Exorzismus, in: Sakramentliche Feiern II (GdK 8). Regensburg 1984, 277–291, 279.
- ⁴ Heinrich J. F. Reinhardt: c. 1172, in: MKCIC (31. Erg.-Lfg., Juli 1999).
- ⁵ Vgl. De exorcismis et supplicationibus quibusdam. Editio Typica, Typis Vaticanis 1999.
- ⁶ Dabei wendet Jesus jedoch genau genommen keinen Exorzismus an, da er sich jeweils mit einem Wort gegen die Dämonen wendet, welches in seiner eigenen Autorität gründet – es handelt sich demnach folglich nicht um eine Beschwörung im Namen einer jenseitigen göttlichen Macht. (Vgl. Patrick Dondelinger: Die Praxis des Exorzismus in der Kirche, in: Concilium 34 (1998), 525–534, 526).
- ⁷ Vgl. Joachim Gnlika: Das Evangelium nach Markus. Exkurs: Wunder und Exorzismen Jesu, in: EKK, Bd. II/1, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 221–226.
- ⁸ Vgl. Karl Kertelge: Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht, in: Walter Kasper, Karl Lehmann (Hgg.): Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mainz 1978, 9–39, 31.
- ⁹ Vgl. ebd.
- ¹⁰ Vgl. Kaczynski: (Anm. 3), 282–288.
- ¹¹ Ebd. 284.

Weder sang- noch klanglos!

Requiemvertonungen in Geschichte und Gegenwart

Unter allen Völkern, die das Gedächtnis der Toten pflegen, ist es ein weit verbreiteter Brauch, einmal im Jahr unabhängig vom Todes- oder Geburtstag des einzelnen aller Toten festlich zu gedenken.

Die Festlegung des Allerseelentages, wie wir ihn heute kennen als Gedächtnistag für alle Verstorbenen, geschah durch den Abt Odilo von Cluny im Jahre 1048. Sein Biograph erzählt, dass ein Pilgerbericht Odilo veranlasst hat, in seiner Ordensvereinigung der Seelen im Fegefeuer gedenken zu lassen, damit ihnen die Strafe erleichtert werde und um ihnen Straferlass von Gott zu erbitten. Den 2. November ordnete er bewusst im Hinblick auf Allerheiligen an. Nachdem der Heiligen gedacht worden war, sollte am folgenden Tag allgemeines Gedächtnis für alle gläubigen Seelen gehalten werden.

Im 13. Jahrhundert wurde der Totenmesse eine Sequenz eingefügt, die mit den lateinischen Worten „Dies irae“, Tag des Zornes, beginnt. Das „Dies irae“ verdankt seine letzte Gestalt einem sprachlich genialen, aber unbekanntem Verfasser aus Italien, der gleichwohl weitgehend fertige Teile übernahm. Die einzelnen Strophen werden jeweils nach ihren Anfangsworten benannt. In musikgeschichtlicher und musikalischer Hinsicht kommt der Sequenz eine besondere Bedeutung zu. In den mehrstimmigen Requiemvertonungen der folgenden Jahrhunderte tritt sie als dramatischer Satz zunehmend in den Mittelpunkt. Die Stimmung und Schilderung des Weltunterganges, des Jüngsten Gerichts und der es ankündigenden

- ¹² Eine detaillierte Darstellung der dogmatischen Positionen zur Fragestellung geht über den Rahmen dieses Beitrags hinaus. Vielmehr geht es darum die zentralen theologischen Überlegungen, deren Berücksichtigung innerhalb einer Diskussion um den Exorzismus wesentlich sind, anfanghaft aufzuzeigen. (Grundlage für diesen Abschnitt bilden die Beiträge von Walter Kasper: Das theologische Problem des Bösen, 41–69, und Karl Lehmann: Der Teufel – ein personales Wesen? 71–98, in: Dies. (Hgg.): Teufel, Dämonen, Besessenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen. Mainz 1978.)
- ¹³ Vgl. Kasper: (Anm. 12), 54.
- ¹⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: Abschied vom Teufel? in: Dogma und Verkündigung. München 1973, 225–234, 233.
- ¹⁵ Heinrich J. F. Reinhardt: c. 1166, in: MKCIC, (4. Erg.-Lfg., November 1986).
- ¹⁶ Walter Kirchschräger: Art.: Besessenheit, IV. Biblisch, in: LThK, Bd. 2, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1994, 313f.
- ¹⁷ Marion Wagner, Ulrich Niemann, Antonio Autiero, Klaus Berger, Medard Kehl, Ute Leimgruber, Manfred Probst, Klemens Richter: Stellungnahme zum Thema „Das Böse und die Befreiung vom Bösen“, in: Ulrich Niemann, Marion Wagner (Hgg.): Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen. Regensburg 2005, 137–141, 139.
- ¹⁸ Die Übersetzung des original lateinischen Textes wurde von Manfred Probst erstellt. Vgl. Manfred Probst, Klemens Richter: Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. Münster 2002.
- ¹⁹ Vgl. Kasper: (Anm. 12), 66; Reinhardt: c. 1016 (Anm. 4).
- ²⁰ Vgl. dazu das Buch von Probst und Richter: (Anm. 18), 53–74.
- ²¹ Karl Rahner, Besessenheit und Exorzismus, in: Stimmen der Zeit 10 (1976) 721f., 722.
- ²² AAS 64 (1972) 529–534.
- ²³ Joseph Höffner: Teufel – Besessenheit – Exorzismus. Interview mit Kardinal Joseph Höffner. Sonderdruck Nr. 45 (1975) des Presseamtes des Erzbistums Köln, 19–22.
- ²⁴ Ulrich Niemann: Das Böse und die Psychiatrie. Zur Diskussion über Besessenheit und Exorzismus. In: Herder Korrespondenz 60 (2006) 119–123, 122.
- ²⁵ Ebd.: 123.
- ²⁶ Vgl. ebd.: 121.
- ²⁷ Vgl. Kasper: (Anm. 12), 66.

Posaune hat Komponisten fast aller Stilrichtungen dazu veranlasst, diesem Textteil ihre besondere kompositorische Aufmerksamkeit zu widmen.

Die „Grande messe des Morts“ von Francois-Joseph Gossec (1734–1829)

Selbst Musikliebhabern dürfte der Name des belgischen Komponisten nicht sehr geläufig sein. Er stammt aus einem kleinen belgischen Dorf im Hennegau, das damals noch zu Frankreich gehörte. Sein richtiger Name war eigentlich Gosse. Nach einer gründlichen musikalischen Ausbildung in Antwerpen ging er 1754, 18-jährig, nach Paris. Als Nachfolger seines Mentors Rameau übernahm er in Paris zunächst die Leitung des berühmten Privatorchesters des Finanzmannes und Musikmäzens La Poupelinière. Nach dessen Tod leitete Gossec die Kapelle der Prinzen de Conde und de Conti. 1773 reorganisierte er die angesehene Konzertorganisation „Concert spirituel“ und leitete sie bis 1777. Während der Französischen Revolution war er überaus populär und offizieller Komponist der Republik. Die Entstehungsgeschichte seines Requiems ist leider völlig unbekannt. Die Uraufführung fand im Mai 1760 in Paris statt. Damit fällt die Komposition in die Zeit vor Mozarts Requiem. Stilistisch zeigt das Werk allerdings in die Welt der Romantik, mit ihrer Hervorkehrung des Gefühlvollen und ihrem Hang zur Tonmalerei. Gossecs Requiem zeigt viele Besonderheiten. Im Gegensatz zu anderen Vertonungen ist es mit einer ausführlichen Einleitung – Introdutione – versehen. Es handelt sich um eine wuchtige Ouvertüre in C-Dur, geschrieben für 2 Flöten, 2 Oboen, 2 Klarinetten, 2 Hörner, 2 Fagotte, Pauken und Streicher. Das Stück ist aufgebaut auf dem Gegensatz zwischen einer rhythmischen Zelle, die vom gesamten Orchester gespielt wird, und einer ausdrucksstarken Melodie der Holzbläser. Im Introitus taucht zum ersten Mal in der Totenmesse der Belcanto-Stil auf, jene aus Italien stammende

Art der Stimmführung, die auf besondere Ausgewogenheit und Schönheit Wert legt. Es handelt sich um das „Exaudi“, ein vom Sopran gesungenes Largo, von Streichern und Flöten begleitet.

Im Dies irae entfaltet Gossec seine ganze musikalische Erfindungskraft. Dies gilt vor allem für das Tuba mirum, das eindrucksvollste Stück der Messe. Der Komponist teilt hier das Orchester in zwei Gruppen. Die eine besteht aus zwei Trompeten und drei Posaunen. Sie wird in einiger Entfernung zur zweiten Gruppe, bestehend aus Oboen, Streichern und Hörnern, aufgestellt und soll mit ihr eine Art Dialog führen. Durch diese Art von Raumklangexperiment erweist Gossec sich als Vorläufer von Berlioz, über dessen Requiem noch berichtet wird. Gossec war auf diesen Teil seiner Komposition besonders stolz. Die Wirkung auf die Zuschauer muss beachtlich gewesen sein. Anlässlich einer Aufführung der Messe in der Kirche St. Eustache im Dezember 1784 mit 200 Musikern schrieb Gossec seine Eindrücke nieder. Sie wurden später in der Zeitschrift „Revue musicale“ veröffentlicht, weshalb der Komponist hier selbst zu Wort kommen kann: „Der schreckliche, Unheil verkündende Eindruck, den die drei Posaunen zusammen mit den vier Klarinetten, 4 Trompeten, vier Hörnern und acht Fagotten auf uns macht, wirkt beängstigend. Sie sind entfernt und etwas versteckt auf einem erhöhten Platz in der Kirche aufgestellt, um das Jüngste Gericht anzukündigen. Gleichzeitig drückt das Orchester die Angst durch ein gedämpftes Brausen aller Streichinstrumente aus. Auf diese schreckliche Stimmung folgt bald im Orchester ein süßes, liebliches und tröstendes Element, in dem sich die Flöten mit den Klarinetten und Hörnern zum Cantabile des Offertoriums vereinen.“ Die hier von Gossec zitierten Fagotte fehlen in der gedruckten Partitur allerdings. Wahrscheinlich hat er sie nur für besonders festliche Darbietungen seines Werkes eingesetzt.

Erwähnenswert ist auch die Wandlungsmotette (Motet pour l'Élevation), die mit

den Worten „Pie Jesu“ beginnt – ein langsamer, gefühlvoller Satz, der von einem Ensemble von Solisten im Wechsel mit dem Chor gesungen wird. Die Totenmesse war Gossecs erstes großes Werk. Es wurde nach der Uraufführung jahrzehntelang mit großem Erfolg aufgeführt und trug dazu bei, den Namen seines Komponisten berühmt zu machen. Von 1761 bis zur Französischen Revolution konnte man sie, meist auf das *Dies irae* beschränkt – immer wieder im „Concert spirituel“ hören. Im Jahre 1814 wurde die Messe noch einmal zum ersten Todestag des Komponisten Gretry aufgeführt und geriet dann in Vergessenheit. Dass sie überhaupt erhalten blieb, verdankt die Nachwelt einer gedruckten Partitur, die Gossec den Verwaltern des Concert des Amateurs widmete. Die von ihm mitbegründete Konzertorganisation gab jährlich zwölf Konzerte im heutigen Staatsarchiv – früher Hotel de Soubise. Die Gesellschaft schloss nach ihren Bestimmungen Chöre aus. Um so mehr muss es verwundern, dass Gossec seine Totenmesse, in der doch die Chöre eine entscheidende Rolle spielen, ausgerechnet dieser Gesellschaft gewidmet hat. Die Erklärung hierfür bleibt ebenso im Dunkeln wie andere Einzelheiten seines Lebens.

Das Requiem von W. A. Mozart (1756–1791)

Einen Höhepunkt der Gattungsgeschichte im 18. Jahrhundert ist Mozarts Requiem. Die Auftragserteilung geschah unter mysteriösen Umständen. Zu Beginn des Sommers 1791 meldete sich ein Unbekannter bei Mozart und bestellte ein Requiem, ohne zu sagen, für wen oder wer der Auftraggeber war. Da der Komponist zu diesem Zeitpunkt schon von seiner Todeskrankheit gezeichnet war, hielt er ihn für einen Abgesandten aus dem Jenseits. In einem Brief sprach er von dem „grauen Boten“. Der Unbekannte legte mit der Bestellung gleichzeitig 50 Dukaten als erste Hälfte des Honorars auf den Tisch. Mozarts finanziel-

le Verhältnisse waren bekanntlich schlecht. Das Geld musste ihm willkommen sein, also nahm er an. Diese äußerst unübliche Art der Auftragserteilung erschien nicht nur Mozart geheimnisvoll, sondern jedem, der davon erfuhr. Das 19. Jahrhundert hat seine romantische Legende darum gewoben. Die Aufklärung des Geheimnisses führt in die südlichen Gegenden Niederösterreichs, nach Schloss Stuppach bei Wiener-Neustadt. Dort lebte zu jener Zeit Franz Graf von Walsegg-Stuppach. Der Graf war ein begeisterter Musikliebhaber. Bei den auf Dienstag und Donnerstag aberaumten Quartettabenden spielte er selbst Flöte oder Cello, an Sonntagen fanden Theateraufführungen statt. Es war nun seine Gewohnheit, bei anerkannten Komponisten Werke zu bestellen, die er anschließend als seine eigenen ausgab, dies geschah geheim; wenn eine Bestellung bei ihm eintraf, schrieb er die Partitur eigenhändig ab und ließ dann aus seiner Handschrift von Kopisten die Stimmen für die Aufführung ausschreiben. Seine Musiker hatten dann die dankbare Aufgabe, den Komponisten zu erraten. Obwohl sie das Spiel durchschauten, bezeichneten sie höflicherweise den Grafen als Autor. Der lächelte dann vieldeutig. Als am 14. Februar die Gattin des Grafen, Anna, geb. Edle von Flammenberg, starb, kam er auf die Idee, ein Requiem zu ihrem Andenken komponieren zu lassen. Als Komponist wurde Mozart gewählt. Da der Graf, wie gewohnt, unerkannt bleiben wollte, geschah die Bestellung auf die beschriebene Art und Weise. So verdankt die Welt Mozarts Requiem der Musikleidenschaft eines dilettierenden Adligen.

Als der Komponist am 5. Dezember 1791 starb, war das Requiem nicht fertig. Die Vollendung besorgte sein Schüler Franz Xaver Süssmayer, wobei er auf Skizzen Mozarts zurückgreifen konnte. Außerdem hatte Mozart dort, wo es sich um instrumentale Einleitungen oder Zwischenspiele handelte, seine Gedanken ausgeschrieben. Damit war das Weitere kenntlich angedeutet,

so dass der Kern des musikalischen Materials in nahezu jedem Satz von Mozart stammt. In der Literatur findet sich der Hinweis, dass Requiemversionen von Michael Haydn und Domenico Cimarosa als Vorbild für Mozarts Komposition gedient haben.

Beim Vergleich der beiden Kompositionen mit derjenigen Mozarts stellt sich doch der Eindruck von eher bescheidenen Tonschöpfungen ein. Es mag sicher aufschlussreich sein, die tatsächlichen oder vermeintlichen Vorbilder großer Meister ausfindig zu machen, es sollte dies aber nicht in „Reminiszenzenjägeri“ ausarten. Das Fugenthema des Kyrie lässt deutlich Händel als Vorbild erkennen. Das Dies irae bringt mit großer Wucht die Drohung des Jüngsten Gerichts zum Ausdruck.

Da den Meister während der Arbeit an dem Werk die Kräfte verließen, kam er zu der Ansicht, dass er das Requiem für sein eigenes Begräbnis schreibe. Der Brief, in dem er dies bekennt, gehört zu den erschütterndsten Künstlerbriefen der Musikgeschichte.

Wien, im September 1791

Geehrter Herr!

Ihrem Rate möchte ich folgen, aber wie soll ich es anstellen? – Mein Kopf ist verstört, ich kenne mich kaum. Ich kann das Bild jenes Unbekannten nicht aus den Augen bringen. Ich sehe es immer: er bittet mich, er drängt mich, und ungeduldig verlangt er die Arbeit von mir. – Ich schaffe daran weiter, denn das Komponieren ermüdet mich weniger als die Rast. – Ich habe von keiner Seite sonst noch etwas zu fürchten. – Ich fühle es an meinem Befinden, dass die Stunde schlägt. – Ich bin bereit, zu sterben. Ich bin zu Ende, ehe ich mein Talent genos-

sen habe. – Das Leben war doch so schön, die Laufbahn begann unter so glücklichen Vorzeichen. – Aber man kann sein Schicksal nicht ändern. Niemand mißt sich selbst die Lebenszeit zu. Man muss sich darein-geben, es wird das geschehen, was der Vorsehung gefällt. – Ich schließe. Da ist meine Totenmesse, ich darf sie nicht unvollendet lassen.

Mozart

Man höre unter diesem Gesichtspunkt beispielsweise die Textstellen „salva me, fons pietatis“ und „voca me cum benedictis“ aus der Sequenz, beides flehende Bitten um Gnade und Errettung. Das „Lacrimosa“ mit seinen seufzenden Motiven in den Violinstimmen ist nur bis zum achten Takt gediehen. Der Vokalsatz bricht nach dem Aufschrei über „judicandus homo reus“ ab. Dies sind Mozarts letzte Noten.

Im Vorwort der Partitur in der Neuen Mozart-Ausgabe weist L. Nowak darauf hin, dass das Requiem einen archaisierenden Mozart zeigt, der auf kirchenmusikalische Traditionen zurückgreift und manches seit Generationen geläufige Motiv zu Wort kommen lässt. Dennoch tritt aus dem Fragment ein Mozart hervor, der sich anschickte, gegenüber seinen vorangegangenen Werken eine neue Ausdruckswelt für seine Gedanken auszuformen, so dass ein Werk entstand, das seinesgleichen sucht.

Das Requiem von Hector Berlioz (1803–1869) oder Die Totenmesse als Drama

Von apokalyptischen Visionen als musikalisch zündende Ideen war Berlioz schon früh fasziniert. Als er den Auftrag erhielt, eine Totenmesse zu schreiben, sah er dies als „langbegehrte Beute, die man mir endlich auslieferte und auf die ich mich geradezu

mit Wut warf“, so zu lesen in seinem Memoiren. Der Auftrag ging vom französischen Innenminister aus, der durch jährliche Kompositionsaufträge das Niveau der geistlichen Musik in Frankreich zu heben gedachte. Als Termin der Uraufführung war der 30. Juli 1837 vorgesehen zum Gedenken an die Opfer der Juli-Revolution von 1830. Darüber, warum die Aufführung nicht zustande kam, ist in der Berlioz-Literatur viel berichtet worden. Die genauen Umstände dürften kaum noch aufklärbar sein. An den Intrigen gegen das Werk war aller Wahrscheinlichkeit nach Cherubini nicht unbeteiligt. Der allseits geachtete Direktor des Pariser Konservatoriums wollte zu jenem Staatsakt sein eigenes, gerade vollendetes zweites Requiem aufgeführt sehen. Berlioz Komposition erklang dann aber doch noch am 5. Dezember 1837 zu Ehren eines hohen Militärs.

Im Gegensatz zu fast allen seinen Vorgängern scheute Berlioz vor starken Eingriffen in den Text nicht zurück. Die neue Textdisposition lässt erkennen, dass für ihn die textliche Vorlage nicht mehr als liturgischer, sondern ausschließlich als „dichterischer“ Text komponierbar war. Durch seine Umgruppierungen respektiert er den ursprünglichen Text nur noch im Großen. Die Umstellungen und Änderungen verfolgen den Zweck, affektive Kontrastwirkungen zu schaffen und zeigen das Verlangen nach einer dramatischen Konzeption. Am deutlichsten wird dies in den Umstellungen des Sequenztextes. In seiner ursprünglichen Fassung schildert der Text, vor allem zu Beginn, das Jüngste Gericht als furchtbare Abrechnung des richtenden Gottes mit der Menschheit, im mittleren Teil der insgesamt 20 Strophen kommt aber auch die Hoffnung des einzelnen auf Vergebung zum Ausdruck. Im Wechsel dieser beiden Aspekte ist eine Systematik kaum erkennbar. Berlioz stellt nun die drei drohend apokalyptischen Teile (Dies irae mit Tuba mirum: Strophen 1–6 der ursprünglichen Abfolge; Rex tremendae: Strophen 8, 9, 16; Lacrimosa: Strophen 18–20) den beiden restlichen

Teilen gegenüber (Quid sum miser: Strophen 7, 9, 17; Quarens me: Strophen 10–12, 14, 13, 15). Somit ist die ursprünglich reihende Anordnung der Versgruppen zerstört zugunsten kontrastierender Blöcke mit „dramatischen“ Eigenschaften. In den Sätzen des „Quid sum miser“ und „Quarens me“ zeigt Berlioz die größte klangliche Zurückhaltung innerhalb seines Requiems, bis hin zum a-cappella-Satz. Berühmt geworden ist das Werk aber durch das „Tuba mirum“. Zu dem kolossalen Aufgebot an Chor- und Orchestermassen – Berlioz fordert 400–500 Mitwirkende – treten vier, jeweils an den Ecken des Hauptchors und Orchesterkörpers getrennt, aufgestellte Blechbläser-Orchester. Des Weiteren sind acht paar Pauken vorgeschrieben. Beim Eintritt des Tuba mirum bricht dieser Apparat mit überwältigender Raumwirkung herein. In einem seiner Briefe berichtet Berlioz dann auch von Nervenschocks und Tränenausbrüchen bei Chorsängern und Zuschauern. Ein derartiger klanglicher Kolossaleffekt und Monumentalismus rief schon kurz nach der Uraufführung Kritik hervor. Man warf Berlioz Effekthascherei und Bizarrerie vor. In der Tat ist der textliche Anlass, die Erwähnung der Posaune des Jüngsten Gerichts, durch die Musik weit übersteigert. Beim Hören könnte ein spontaner Rezensent zu der Ansicht gelangen, Berlioz' Requiem sei lediglich wegen des unerhörten Spektakels im Tuba mirum geschrieben worden. Eine solche Auffassung hält aber einer genaueren Analyse des Werkes nicht stand. Sicher sucht Berlioz den Effekt, man muss ihn aber im Kontext seiner übrigen musikalischen Gestaltungsmittel sehen, die sehr subtil sind, z. B. im Hostias oder im Offertorium. In der Disposition des Gesamtwerkes haben die Monumentalwirkungen eine wohlbegründete musikalisch-formale Funktion. Sie als unmotivierte Effekte zu denunzieren, ist zumindest vorschnell. Es dürfte vielmehr so sein, dass Berlioz in seinem Requiem eine Balance anstrebte zwischen Publikumsorientierung und hohem Kunstanspruch. Eine solche Balance ist meist heikel.

Das Requiem von Giuseppe Verdi (1813–1901) oder „Die Oper in geistlichem Gewande“

Verdi komponierte sein Requiem, um einen Mann zu ehren, den er liebte, den er für die wohl edelste Gestalt der italienischen Geistesgeschichte hielt: Alessandro Manzoni. Dessen Ruhm war in einem 1827 erstmals erschienenen Roman begründet, „Die Verlobten“. Es handelt sich um die Geschichte eines Paares, das sein Glück erst nach langen Mühen findet. Sie spielt im 17. Jahrhundert in dem unter spanischer Fremdherrschaft geknechteten Italien. In bestechender sprachlicher Schönheit verfasst, weist das Buch über den rein literarischen Rahmen hinaus in den politischen Bereich, indem es den Freiheitswillen des italienischen Volkes seiner Zeit überzeugend zum Ausdruck bringt.

Manzoni hatte in seiner Jugend einige anti-kirchliche Artikel veröffentlicht, kehrte aber in späteren Jahren zum Glauben zurück. Dennoch hat die Kirche ihm nie verziehen. Als er 1873 starb, war er geehrt vom ganzen Volk, nicht jedoch vom Vatikan. Verdi hatte den Eindruck, dass anlässlich seines Todes in den Zeitungen nicht in angemessener Weise über Manzoni berichtet worden war und entschloss sich deshalb, ihn auf seine Weise zu ehren. Zum Jahresgedächtnis Manzonis erklang in der Kirche San Marco in Mailand Verdis Requiem zum ersten Mal. Es handelt sich um eine Kirche, die in den meisten Reiseführern noch nicht einmal erwähnt wird. Die Entscheidung Verdis für diese Kirche lag an ihrer ausgezeichneten Akustik. Außerdem bot sie Platz für 120 Chorsänger, 100 Instrumentalisten, für 4 Solisten und ein überdimensionales Schlagzeug. Zweitausend Zuschauern war es gelungen, Eintrittskarten zu erhalten, dreitausend fanden keinen Einlass. Drei Tage nach jener Aufführung dirigierte Verdi sein Requiem noch einmal, gleichsam als weltliche Premiere in der Scala. Als die letzten Takte verklungen waren, wuchs der Jubel zu einem Sturm der Begeisterung.

Doch auch gegenteilige Reaktionen blieben nicht aus. Der Kritiker Hans von Bülow apostrophierte das Werk als „Oper in geistlichem Gewande“ und weigerte sich, der Aufführung beizuwohnen, obwohl er sich gerade in Mailand aufhielt. Als Wagner das Requiem in Wien hörte, äußerte er: „... es ist entschieden das Beste, schweigend darüber hinwegzugehen“ (Tagebucheintragung Cosima Wagners vom 2. November 1875). Auch weniger radikale Kritiker begannen, Zweifel anzumelden. Zwar enthielt Verdis Musik eine Fülle sangbarer Melodien und schmeichelte den Ohren, dennoch hatte er den Bereich dessen verlassen, was man auf diesem Gebiet als „traditionell“ empfand. Der feierliche Kontrapunkt wurde vermisst, die wilden Klangfarben als unangemessen empfunden und nicht akzeptiert. Nach Studium der Partitur meinte Johannes Brahms: „Bülow hat sich geirrt, das ist das Werk eines Genies.“

Wagners und von Bülows Äußerungen sind rechthaberisch und geschmacklos dazu. Es spricht allerdings für Bülow, dass er in einem Brief an Verdi später seinen Irrtum eingestand und ihn um Verzeihung bat.

Auch Verdi hat das Dies irae in den Mittelpunkt seiner Vertonung gerückt und die apokalyptische Vision mit jener zerreißen Kraft dargestellt, mit der er auch den Sturm im „Othello“ entfachte. Daneben gibt es aber auch Partien, die in ihrer Harmonie Trost verheißen oder flehend um Erlösung bitten. Die Verheißung ewiger Seligkeit oder ein triumphales Amen sucht man vergebens. Seine Requiem-Musik mag schockieren, sie beruhigt aber auch. Wenn ein Vergleich mit der Malerei zulässig ist, dann am ehesten mit Signorelli (1450–1523), dessen schöpferische Phantasie in den Freskenmalereien auch mit einem „Jüngsten Gericht“ in der Cappella di S. Brizio im Dom zu Orvieto ihre eindrucksvolle Verwirklichung fand.

Die Moderne

Schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzte eine Entwicklung ein, die das *Dies irae* nicht mehr unbedingt als dramatischen Satz in den Mittelpunkt stellte. Das Requiem von Faure (1845–1924) verzichtet überhaupt auf die gesamte Sequenz. Faure wollte nach eigenen Aussagen weg vom Gedanken ewiger Verdammnis. Auch Eingriffe in den übrigen Text sind vorgenommen worden. Faures Vertonung ist zurückhaltend, von strenger Natur und steht damit im Gegensatz zu den monumentalen Werken der Zeitgenossen. Für ihn ist Kirchenmusik im eng liturgischen Sinne unter Ausschluss dramatischer Effekte wieder eine verpflichtende Aufgabe.

Im 20. Jahrhundert entstanden in zunehmendem Maße Kompositionen, die wohl ihrem Charakter, nicht aber ihrem Aufbau nach Requiem heißen können. Sie sind zwar von ihm abgeleitet, oft auch dem Gedächtnis bestimmter Personen gewidmet, weisen aber kein liturgisches Gerüst auf. Maurice Ravels (1875–1937) *Tombeau de Couperin* ist im Gedächtnis an Freunde geschrieben, die im 1. Weltkrieg gefallen sind. Alban Bergs (1885–1935) Violinkonzert trägt den Untertitel „Dem Andenken eines Engels“ und ist in Erinnerung an Manon Gropius geschrieben. K. A. Hartmann (1905–1963) komponierte eine Musik der Trauer im Gedenken an seinen gefallenen Sohn. Der Requiemanlage besonders nahe steht „Ein Deutsches Requiem“ von J. Brahms (1833–1897). Es steht in einer Reihe mit den musikalischen Exequien von Heinrich Schütz (1585–1672) und verwendet deutsche Texte des Alten und Neuen Testaments sowie apokryphe Schriften. A. Honeggers (1892–1955) *Symphonie liturgique* von 1946 deutet in seinen drei Sätzen „*Dies irae*“, „*De profundis*“ und „*Dona nobis pacem*“ aus. Zwar scheinen heute die meisten Komponisten diese Art der Requiem-Bearbeitung der streng liturgischen vorzuziehen, andererseits gibt es auch in jüngerer und jüngster Zeit Werke, die den liturgischen Text zur Vorlage haben. Der

Zeitgenosse *Maurice Duruflé* (1902–1986) hat 1947 ein Requiem komponiert, das zu seinen größten Werken zählt. Es ist dem Andenken seines Vaters gewidmet und in seiner gesamten Tonsprache sehr persönlich gehalten. Kein Höllenfeuer, keine fieberhafte Erregung wie bei Berlioz, sondern große Zurückhaltung in den musikalischen Ausdrucksmitteln kennzeichnen das Werk, welches damit der Tradition Faures folgt. Durch den Verzicht auf das Melodramatische erhält Duruflés Requiem eine düstere, aber gefällige Majestät.

Eine weitere Requiemvertonung stammt aus der Feder eines Mannes, der bisher durch die Komposition so beliebter Musicals wie *Cats*, *Evita*, *Starlight-Express*, *Jesus Christ Superstar*, bekannt geworden ist. Der Engländer *Andrew Lloyd Webber* wurde 1982 durch den Tod seines Vaters erstmals zur Komposition eines Requiems inspiriert. Zu dieser Zeit erschien in der *New York Times* ein Bericht über Kambodscha. Er handelte von einem Jungen, der sich vor die Wahl gestellt sah, entweder seine verkrüppelte Schwester zu töten oder selbst umzukommen. Dieser Bericht weckte in Lloyd Webber die Idee, sein Requiem für einen Jungen, ein Mädchen und einen Mann zu schreiben, also für Knabensopran, hohen Sopran und Tenor. Er verwendet den vollständigen liturgischen Text einschließlich Sequenz. Zu Beginn des *Dies irae* ist man unwillkürlich an Musik zu Sciencefiction-Filmen erinnert, auch lässt an einigen Stellen der Broadway grüßen, dennoch muss man dem Komponisten zugestehen, dass er mit seinen musikalischen Mitteln den Stoff ernsthaft angegangen ist. In der Aufnahme mit Plácido Domingo und Lorin Maazel am Pulst ist manche schöne Melodie zu hören.

Das Wort *Kunst*, so sagt man, kommt von Können. Das deutsche Wort *Kunst* kommt vom altdeutschen „*chunde*“, was so viel bedeutet wie Kunde bringen. Auch die Musik zur Totenmesse bringt Kunde von der christlichen Hoffnung auf Errettung; im *Dies irae* auch eine Kunde vom Schaudern. „Das Schaudern ist der Menschheit bestes

Teil“, steht bei Goethe geschrieben. Für Schauern kann man das lateinische Wort „Tremendum“ einsetzen. Zu allen Zeiten haben Religion und Kunst versucht, das Tremendum vor dem Numinosen darzustellen und damit fassbar zu machen. Die Musik hat hierzu ihren eigenen, eindrucksvollen Beitrag geleistet.

Literaturdienst

Christoph Gellner, Georg Langenhorst (Hg.): Herzstücke. Texte, die das Leben ändern. Ein Lesebuch zu Ehren von Karl-Josef Kuschel zum 60. Geburtstag. Patmos Verlag, Düsseldorf 2008. 326 S., 24,90 EUR.

„Du musst dein Leben ändern‘ ... das sagen alle Gedichte, Romane, Dramen, Gemälde, Musikstücke, denen zu begegnen sich lohnt“ – schrieb der Komparatist George Steiner 1989. Die intensive Erfahrung von Kunst kann den Ansatz zum Handeln in sich tragen.

Von Texten, die in ihrem Leben wichtig geworden sind, es manchmal geprägt, es immer beeinflusst haben, von „Herzstücken“, berichten in diesem Buch Theologen und Schriftsteller, ein Mediziner und ein Rechtswissenschaftler, Publizisten und Germanisten. Dreißig Autorinnen und Autoren stellen je einen ihnen wichtig gewordenen Text vor. Es sind Freunde und Weggefährten, Lehrer, Schüler und Kollegen des Tübinger Theologen und Literaturwissenschaftlers Karl-Josef Kuschel, seit seiner Dissertation 1978 „Grenzgänger“ im Bereich Theologie – Ästhetik. Seit einer Reihe von Jahren hat Kuschel sich auch um den Dialog zwischen den Religionen und das Projekt Weltethos verdient gemacht hat. Ihm ist das Buch zum 60. Geburtstag gewidmet.

Kuschels Arbeitsgebieten und Forschungsbereichen entsprechend sind die Texte eingeteilt in drei Bereiche: Herzentexte aus Bibel bzw. christlicher Theologie und Spiritualitätsgeschichte, aus dem Kosmos der Weltliteratur und im Horizont der Weltreligionen. Abgerundet werden die Abteilungen jeweils durch Gedichte von Wilhelm Bruners, Helmut Zwanger bzw. Eva Christina Zeller. In der Einleitung geben die Herausgeber Christoph Gellner und Georg Langenhorst einen Überblick über die Forschungsgebiete und Publikationen Kuschels, am Ende findet sich ein Autorenverzeichnis.

Nahezu programmatisch beginnt die Festschrift mit einem Beitrag von Hans Küng, in dem er auf das Verhältnis von Geist, Vernunft und Herz eingeht: „Ich bin der Überzeugung, wir brauchen beide Dimensionen des Geistes: die theoretisch denkende, schlussfolgernde Vernunft und das intuitiv erspürende, existentiell erkennende, ganzheitlich wertende Herz.“ Sein „Herzentext“, bei dem „Emotion und Reflexion zusammenkommen können“, ist der Römerbrief des Apostels Paulus. Beiträge u.a. zum Johannesprolog (Michael Theobald), zu Augustins Bekenntnissen (Hermann Häring), zu einer Predigt Meister Eckharts (Dietmar Mieth), zu Texten von Blaise Pascal (Gotthard Fuchs) und Teilhard

de Chardin (Urs Baumann) und zur bleibenden Aktualität von „Quadragesimo anno“ (Erwin Teufel) schließen sich an. Anhand des Weihnachtsliedes „Zu Bethlehem geboren“ – Friedrich Spee zugeschrieben, im 18. Jahrhundert nahezu verschwunden, heute wieder in evangelischen wie katholischen Gesangbüchern präsent – stellt der Literaturwissenschaftler Hermann Kurzke das tiefwurzelnde Bedürfnis unserer aufgeklärten Zeit heraus, das „vernünftige Leben“ durch eine „unvernünftige“ Vertikale zu transzendieren: „Wer es wörtlich nähme, das Lied, er wäre verloren. Wer dies Kindlein anschaut mit Augen, wird nichts anderes mehr uneingeschränkt wichtig nehmen können.“

Die acht Beiträge der 2. Abteilung beziehen sich auf literarische Texte. Georg Langenhorst arbeitet Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Shakespeares Lear und der Hiob-Gestalt der Bibel heraus und erkennt in beiden Werken am Ende einen vergleichbaren Grundton der Hoffnung. Für Andrea Henneke-Weischer wird Rilkes „Siebente Elegie“ Anlass zum Nachdenken über die Fassbarkeit Gottes. Der Jurist Heinz-Dieter Assmann zeigt am Beispiel Friedrich Dürrenmatts, dass es nicht immer erweckende und stärkende Texte sein müssen, die das Leben in Bewegung bringen. Der Mediziner Johannes Dietl beschäftigt sich mit Thomas Manns letzter Erzählung „Die Betrogene“, einer der ersten Tumorerzählungen in der deutschen Literatur. Gebhard Fürst setzt sich mit Brechts „Galilei“ auseinander, andere Abhandlungen beziehen sich auf Etty Hillesum, Roa Bastos' Roman „Menschensohn“ oder Enquists Roman „Gestürzter Engel“.

In der 3. Abteilung werden u.a. Werke von Konfuzius, Goethe oder Hesse auf ihre Bedeutung für das Zusammenleben zwischen den Religionen befragt. Christoph Gellner analysiert den Roman „Der nächtliche Rat“ des bosnischen Schriftstellers Dzevad Karahasan. Es geht um die Frage, ob und wie die tödliche Verkettung von Hass, Gewalt und Vergeltung aufgebrochen werden kann. Christel Hildebrand, Mitbegründerin und Vorstandsfrau der „Interreligiösen Konferenz Europäischer Theologinnen“ reflektiert anhand einer Stelle aus dem Buch Rut, was es heißt, über Grenzen zu gehen. Und der Publizist Muhammad Salim Abdullah stellt die „Ringparabel“ aus Lessings „Nathan der Weise“ angesichts der gegenwärtigen Spannungen zwischen Muslimen, Juden und Christen als Vision von eminent politischer Bedeutung heraus. Der israelische Schriftsteller Elazar Benyoëtz schließlich hat Aphorismen aus seinem Tagebuch ausgewählt zum Thema „Aufrichtigkeit – des Menschen Öffnungszeit“.

In der poetischen Hommage des Pfarrers und Lyrikers Helmut Zwanger heißt es: „Der eine / Ein Suchender. / Der andere / Ein Wissender. // Lieber / Ist

mir der, / Der um sein Suchen / Weiß.“ Das Gedicht trägt den Titel „Theologen“, doch gilt es eigentlich für alle Autoren/innen in diesem Band: Sie alle stellen sich wissend und zugleich suchend, fragend, überlegend, forschend der Herausforderung durch „ihre“ Texte, wie es Martin Kämpchen in Worte fasst: „Ein Literaturwerk wird dadurch bedeutend, dass es für die Leser beziehungsreich immer neue Facetten von Sinn und Erkenntnissen auseinanderfaltet“. So bietet das Buch vielfältige Anregung zur eigenen Lektüre, zum Mit- und Weiterlesen, gibt es Impulse zum Nachdenken, zur Auseinandersetzung mit existentiellen Fragen, ganz im Sinne Karl-Josef Kuschels, wenn er etwa in seinem Lessing-Buch schreibt: „Bücher haben ihre oftmals verborgene Initialzündung ...“.

Gabriele von Siegroth-Nellessen

Alexander Neshnyj: Der „heilige Doktor“ von Moskau. Hrsg.: Friedrich Joseph Haass Gesellschaft e. V., Bad Münstereifel 2007. 599 S.; 19,90 Euro.

Ende 2007 erschien in einer deutschen Ausgabe ein in Russland unter dem Titel „Die Pforten der Barmherzigkeit“ herausgegebenes Buch von Alexander Neshnyi über den „heiligen Doktor von Moskau“, das an Friedrich Joseph Haass anlässlich seines 150. Todestages erinnert. Dieser, 1780 in Münstereifel geboren, studierte Medizin, Philosophie und Naturwissenschaften in Köln, Jena, Göttingen und Wien. Von 1806 bis zu seinem Tode 1853 war er als Arzt in Moskau tätig. Er ist wohl der einzige Deutsche, der in Russland bis heute als Heiliger verehrt wird. In Deutschland hat er erst in den letzten Jahrzehnten publizistische Aufmerksamkeit erfahren. Am meisten hat zu seiner Bekanntheit in Deutschland das 1984 erschienene Werk von Lew Kopelew: Der heilige Doktor Fjodor Petrowitsch beigetragen. Kopelew hat verstanden, den geschichtlichen Hintergrund sichtbar zu machen, vor dem er das Leben und Handeln von Haass als eines tief katholisch geprägten, beispiellos den Kranken und Armen zugewandten Arztes, der besonders wegen seines gegen große Widerstände geführten Kampfes für einen milderen Strafvollzug berühmt wurde, einfühlsam nachzeichnete. Das Buch ist vergriffen. Eine weitere Auflage scheint nicht vorgesehen zu sein.

Umso erfreulicher ist, dass das Werk von Lew Kopelew fast vollständig, auch mit dem Nachwort, im I. Abschnitt des Buchs von Alexander Neshnyi abge-

druckt ist. Davor findet sich dort noch die erste, 1897 erschienene Biographie über Doktor Friedrich Haass als Lebensskizze eines deutschen Philanthropen von Anatolij Koni, auf die sich alle Biographien beziehen.

Im II. Abschnitt folgt eine „Charakteristik des Doktor Fjodor Petrowitsch Haass“ von Sergej Putschkow, einem Nachfolger von Haass als Chefarzt der „Haassowska“, des Haass'schen Krankenhauses. Natalja Blochina, Ärztin und medizinhistorische Publizistin, geht in ihrem Beitrag: „Doktor Haass, Arzt, Humanist, Wissenschaftler“ auf Haass' Bedeutung für das Gefängniswesen und seine Ausstrahlung auf andere Mediziner ein. Die ihm bewundernd in seinem Einsatz für die Sträflinge nacheiferten. Der Persönlichkeit seines Freundes und Testamentsvollstreckers Andrej Iwanowitsch Pohl widmet der Arzt und Wissenschaftler Alexej Martynow einen eigenen Beitrag.

Ein längeres Kapitel in dieser Abhandlung ist den beiden wissenschaftlichen Monographien gewidmet, die Haass 1817 und 1818 über den Krupp, eine Erkrankung des Kehlkopfes, verfasst hat. Das letzte Kapitel befasst sich unter der Überschrift: Barmherzige Schwestern und Witwen mit dem von Haass initiierten Einsatz von Krankenschwestern statt männlicher Pfleger in der Krankenpflege.

Die Verdienste von Haass um Entdeckung und Entwicklung der Heilwasserquellen im Kaukasus werden in einer Passage aus dem 1955 in Moskau erschienenen Hauptwerk von Iwan Pantelejew: „Umriss der Erforschungs- und Entwicklungsgeschichte der Kaukasischen Mineralquellen“ hervorgehoben. In ihr sind zahlreiche Zitate aus dem 1811 erschienenen Bericht angeführt, den Haass unter dem Titel: „Meine Reise zu den Alexanderquellen in den Jahren 1809 und 1810“ in Moskau 1811 auf Französisch herausgegeben hatte. Diese frühe Abhandlung, die angesichts der Behandlung philosophischer und naturwissenschaftlicher Probleme weit über einen Reisebericht hinausgeht, liegt neuerdings auch in deutscher Bearbeitung vor.

Das III. Kapitel ist Haass als Humanist und Reformator gewidmet. Hier schildern Pjotr Semjonowitsch Lebedew, Jurist und Publizist, Haass als Streiter für die Entrechteten, und der Geistliche und Publizist Grigorij Petrow ihn als Freund der Unglücklichen.

Das IV. Kapitel ist überschrieben Der „heilige Doktor“ als literarische Gestalt. Hier ist besonders zu erwähnen der Artikel des Mediziners und Literaten Viktor Alexander Frolow: „... und er gab mir den Glauben zurück“, in der er einen Mönch, der Staatsfeinde zum Schafott begleiten muss – völlig verstört von den Gesprächen mit den Verurteilten – Friedrich Joseph Haass auf den Sperlingsbergen authentisch in seinem mutigen Einsatz gegen Willkür bei der Betreuung der Sibirienhäftlingen erleben lässt.

Das V. Kapitel verweist unter dem Titel „Das menschliche Vorbild. Resonanz und Echo“ auf das literarische Nachleben von Haass. Es werden u. a. die Dichter Alexander Turgenjew, Jewgenija Tur, Fjodor Dostojewskij, Alexander Herzen, Anton Tschechow und Maxim Gorkij zitiert.

Das VI. Kapitel enthält schriftliche Zeugnisse von Haass, das ABC der christlichen Sittlichkeit, Verhaltensregeln, die Haass den Verbannten mit auf ihren Weg nach Sibirien gab, seinen Appell an die Frauen und sein Testament.

Um die Verehrung und Vorbildfunktion von Friedrich Joseph Haass in Russland zu verstehen, erscheint es angezeigt, sich an die Verehrung zu erinnern, die Albert Schweitzer in Deutschland erfahren hat. Es gibt nicht nur in Bezug auf die Verehrung Parallelen, sondern auch hinsichtlich der Persönlichkeiten. Auch Schweitzer, der sich – neben der Theologie – intensiv mit der deutschen Philosophie befasst hatte, stellte sein ganzes Tun unter das christliche Liebesgebot, dem er alle seine großartigen Fähigkeiten unterordnete. Ganz wie Haass war er von Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen. Beide handelten zutiefst aus christlicher Überzeugung. Heute erfährt Mutter Teresa eine wohl noch größere Verehrung. Auch da gibt es Bezüge zum Denken von Haass. Man denke nur an seinen Appell an die Frauen.

Für Russland stellt diese erste umfassende Darstellung des Lebens von Haass nach der Sowjetära ein Novum dar. Auch das genannte Buch von Lew Kopelew, das dieser auf Deutsch herausbrachte, durfte nicht in Russland erscheinen. Frau Maria Klassen, die Übersetzerin des auf den russischen Leser abgestimmten Werkes von Alexander Neschnyi, hat dem deutschen Leser durch einfühlsame redaktionelle Überarbeitung, insbesondere in kommentierenden Anmerkungen, zumal wenn sie die russische Atmosphäre der damaligen Zeit erhellen, das Verständnis wesentlich erleichtert.

Die Schlussbetrachtung von Kardinal Lehmann verdient besondere Beachtung. In Abgrenzung zu Kant und Nietzsche sieht Kardinal Lehmann Barmherzigkeit als die stärkste revolutionäre Kraft der Welt an, wobei er sich besonders auf die Enzyklika „Dives in misericordia“ Johannes Pauls II. bezieht.

Es bleibt zu hoffen, dass durch die neue Publikation die Bekanntheit von Friedrich Joseph Haass in Deutschland wachsen wird. Das dürfte dem Seligsprechungsverfahren, das in Köln geführt wird, zu Gute kommen. Der in Russland wie selbstverständlich als Heiliger verehrte „Heilige Doktor“ sollte auch von Kranken in Deutschland angerufen werden.

Dietrich M. Mathias

Unter uns

Auf ein Wort

Der Glaube an Christus ist eben die Annahme des Eintretens in diese Geschichte als Gnade sowie die entsprechenden Früchte geschenkt zu erhalten. (1 Kor 10,2–4) ... Es gibt keine Abkürzung: man kann sich diesen Weg nicht ersparen. Sonst beherrscht der Götzendienst weiterhin das Herz des Menschen. ... Eine der möglichen Ursachen für die gegenwärtige Glaubenskrise im Abendland ist wohl zum Teil, dass der abgelehnte Gott lediglich der als Gott der Christen verkleidete Gott der Heiden ist.

Jean-Marie Kardinal Lustiger

Die Verheißung, Augsburg 2003, 86, 87



Quelle: Plassmann / CCC, www.c5.net

Ritterbach Verlag GmbH · Postfach 18 20 · 50208 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E