

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 44, Nr. 09/10

September/Oktober 2014

INHALT

Manfred Hauke

Editorial. „Theologisches“ jetzt gratis „online“ 417

Impressum

419

Michael Gurtner

Anmerkungen zum Vortrag Walter Kardinal Kaspers vom Februar 2014 zum Thema Ehe, Familie und (wiederverheiratete) Geschiedene 421

Uwe C. Lay

Kampf der Ehe 447

Harm Kluetting

Martin Luther und die katholische Reform 457

Johannes Stöhr

(Wesens-)Verwandlung oder Substantiation? Zur Begrifflichkeit der Eucharistielehre 470

Georg Roos

Im Namen Jesu soll jedes Knie sich beugen 483

Lothar Groppe

Eine zweite Oase im NS-Staat 493

Walter Hoeres

Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Der Abfall von Gott – Schuld und Schicksal zugleich 501

BUCHBESPRECHUNGEN

Johannes Stöhr

„Forschung“ nach Unheiligkeiten (Hubert Wolf [Hrsg.], „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Kathozismus des 19. Jahrhunderts) 517

Herbert Schneider (Patrizia Manganaro – Francesca Nodarai [Hrsg.], Ripartire da Edith Stein – La scoperta di alcuni manoscritti inediti) 522

Herbert Schneider (Leonhard Lehmann OCap [Hrsg.], Das Testament des hl. Franziskus) 524

Manfred Hauke, Zum Gedenken an Paul Hacker (1913-1979) (Ursula Hacker-Klom – Jan Klom – Reinhard Feldmann [Hrsg.], „Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!“ Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker [1913-1979]; Paul Hacker, Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Zur Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum. Hrsg. von Rudolf Kaschewsky) 525

Felizitas Küble „Sohn der Hamas“: Ein palästinensischer Steinerwerfer wird israelischer TOP-Agent und findet zu Christus (Mosab Hassan Yousef, mit Ron Brackin, Sohn der Hamas: Mein Leben als Terrorist) 529

MANFRED HAUKE

Editorial. THEOLOGISCHES jetzt gratis „online“

Das hier vorzustellende Heft erscheint voraussichtlich kurz vor dem Beginn der Bischofssynode über die Familie, die vom 5.-19. Oktober im Vatikan stattfindet. Sie steht unter dem Thema: „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung“. Eine Fortsetzung ist vorgesehen im Herbst 2015. Wegen der Aktualität dieses Themas haben wir schon seit dem Beginn des laufenden Jahres hier einen besonderen Schwerpunkt gesetzt, der sich auch im September/Okttober-Heft fortsetzt. Am Beginn steht ein Beitrag der *Michael Gurtner*, der kritisch auf den Vortrag von Kardinal Kasper anlässlich des Konsistoriums der Kardinäle im Februar 2014 eingeht und damit die Stellungnahme von Prof. Dr. Josef Spindlböck ergänzt, der bereits im Mai/Juni-Heft wichtige Aspekte auf den Punkt gebracht hat.

Uwe C. Lay hingegen beschreibt den kulturevolutionären Kampf gegen die Ehe und erinnert dabei an das (chronologisch gesehen) „erste“ Gebot Gottes in der Genesis, in dem es um die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes geht. Die Nachkommenschaft ist in der klassischen katholischen Ehelehre der hauptsächliche Zweck der Ehe, in dem der spezifische Charakter der Ehe gegenüber anderen Formen der Gemeinschaft besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Selbstverständlich ist dieser vorrangige Gesichtspunkt nicht zu isolieren, sondern zu

integrieren in die gesamte Lehre vom sakramentalen Bund zwischen Mann und Frau in der Ehe, der teilnimmt am unauflösbaren und fruchtbaren Bund zwischen Christus und der Kirche. Erinnerung sei hier nur kurz an die Synthese dieser Lehre in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums *Gaudium et spes*, die in der einschlägigen Fußnote unter anderem an die Ehezyklika Pius' XI. *Casti connubii* erinnert:

„Gott selbst ist Urheber der Ehe, die mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet ist [Hinweis u.a. auf ‚Casti connubii‘]; sie alle sind von größter Bedeutung für den Fortbestand der Menschheit, für den persönlichen Fortschritt der einzelnen Familienmitglieder und ihr ewiges Heil; für die Würde, die Festigkeit, den Frieden und das Wohlergehen der Familie selbst und der ganzen menschlichen Gesellschaft.

Durch ihre natürliche Eigenart sind die Institution der Ehe und die eheliche Liebe auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung. Darum gewähren sich Mann und Frau, die im Eheband nicht mehr zwei sind, sondern ein Fleisch (*Mt* 19,6), in inniger Verbundenheit der Personen und ihres Tuns gegenseitige Hilfe und gegenseitigen Dienst und erfahren und vollziehen dadurch immer mehr und voller das eigentliche Wesen ihrer Einheit“ (*Gaudium et spes*, 48).

In Deutschland laufen schon seit einigen Jahren die Vorbereitungen von evangelischer Seite, im Jahre 2017 den fünfhundertsten Jahrestag des Beginns der Reformation Martin Luthers zu feiern. Dieses Gedächtnis verlangt auch eine kritische Aufmerksamkeit von katholischer Seite. Einen reichhaltigen Bei-

trag dazu erbringt die Abhandlung des aus dem Luthertum zur katholischen Kirche konvertierten Professors für Kirchengeschichte *Harm Klüeting*, der sich dem Thema „Martin Luther und die katholische Reform“ widmet. Dabei stellt er unter anderem die Frage nach der Bedeutung des „Turmerlebnisses“, das nach der Auskunft Luthers zur geistigen Wende führte.

An einen prominenten Konvertiten erinnert auch die Rezension zweier Werke, die den theologischen Beitrag des Münsteraner Indologen *Paul Hacker* herausstellen (1913-1979). Mit der Vorbereitung des glänzenden Werkes „Das Ich im Glauben bei Martin Luther“, das 1966 mit einem mutigen Vorwort Joseph Ratzingers erschien, ist der gläubige Lutheraner zur Konversion in die katholische Kirche gelangt. Schon der auf das eigene Ich fixierte Glaubensbegriff Luthers führt zur Abwendung von der katholischen Lehre und bereitet den neuzeitlichen Subjektivismus vor. Das nach wie vor höchst aktuelle Werk erfuhr eine Neuauflage im Verlag Nova & Vetera, der auch THEOLOGISCHES verlegt. Dessen Lektüre bildet eine hervorragende Vorbereitung auf das Luther-Gedenken im Jahre 2017.

Zu den von Luther gelehnten katholischen Glaubenslehren gehört auch die Wesensverwandlung von Brot und Wein bei der Heiligen Messe. *Johannes Stöhr* beleuchtet die These eines katholischen Philosophen, die dieser Glaubenslehre widerspricht und zeigt die Aporien der Leugnung. *Johannes Roos* bietet im Anschluss daran einen spirituellen Artikel über die Bedeutung der Anbetung, die im Blick auf den eucharistischen Herrn die Lehre von der Wesensverwandlung voraussetzt.

In der Anbetung öffnet sich der Mensch Gott als Ziel seiner tiefsten Sehnsucht. *Walter Hoeres* greift die Suche des Menschen nach Glück auf, formuliert in der klassischen Lehre von der „Sehnsucht“ nach der Gottesschau.

Schon im Juli/August-Heft wies *P. Lothar Groppe SJ* auf das wenig bekannte Beispiel einer jüdischen Schule in Wien während der Nazizeit, die ein Verdienst mutiger Christen war. In einem ausführlicheren Beitrag („Eine zweite Oase im NS-Staat“) wird diese wertvolle geschichtliche Erfahrung nun noch umfangreicher dargestellt.

Unter den Rezensionen sei schließlich der Hinweis von *Felicitas Küble* auf das spannende Lebenszeugnis eines Palästinensers eigens erwähnt („Sohn der Hamas“), der nach bitteren Erfahrungen mit dem von ihm selbst praktizierten muslimischen Terror zum christlichen Glauben fand.

Die Zeitschrift THEOLOGISCHES geht auf das Jahr 1970 zurück. Immer wieder haben Leser den Wunsch geäußert, es möchten doch auch die früheren Ausgaben unserer Zeitschrift auf dem Internet verfügbar sein. Dies ist nun der Fall. Schon bisher waren die Jahrgänge ab 2005 gratis abrufbar auf der Internetseite www.theologisches.net. Die PDF-Dateien entsprechen genau den Seiten des Originals, so dass die Beiträge auch für wissenschaftliche Arbeiten korrekt zitiert werden können. Auf diese Weise zugänglich sind unsere Hefte ungefähr ein halbes Jahr nach Erscheinen – nicht sofort, denn das wäre zu Ungunsten der gedruckten Ausgabe. Mittlerweile haben wir sämtliche Jahrgänge, ausgehend von 1970, scannen lassen und Ihnen auf unserer Internetseite gratis zur Verfügung gestellt. Natürlich hat uns dieser neue Dienst auch zusätzliches Geld gekostet, aber ich hoffe, dass Sie Ihren Dank für die neuen Möglichkeiten bei Ihrer nächsten Jahresspende zum Ausdruck bringen. Für die neu zugänglichen Hefte wünsche ich Ihnen gute Lektüre.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano, Schweiz*

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
E-mail: manfredhauke@bluewin.ch

Redakteur im Sinne des Pressegesetzes von Nordrhein-Westfalen:

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Humboldtstr. 44, D-50676 Köln

Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

verlag nova & vetera e.K., Estermannstr. 71, 53117 Bonn,
Telefon 0228 – 9675676, Telefax: 0228 – 676209
Email: theologisches@novaetvetera.de

Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):

Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)

Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF
Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Als gemeinnütziger Verein im Sinne der Abgabenordnung sind wir auf Ihre Jahresspende von mindestens 20 Euro angewiesen und bedanken uns im voraus herzlich dafür. Ihr Spendenbetrag ist steuerlich gegen Zahlungsnachweis berücksichtigungsfähig. Bei Beiträgen von mehr als 100 Euro erhalten Sie unaufgefordert eine gesonderte Spendenquittung.

ISSN 1612-6165

Anmerkungen zum Vortrag Walter Kardinal Kaspers vom Februar 2014 zum Thema Ehe, Familie und (wiederverheiratete) Geschiedene

Beim Konsistorium der Kardinäle im Februar 2014 hielt Walter Kardinal Kasper einen vielbeachteten Vortrag, der zuerst auf Italienisch in der Tageszeitung „Il Foglio quotidiano“ erschien (1. März 2014; anno IX, numero 51, Vaticano Esclusivo, S. I-III); dieser Version sind die italienischen Zitate in den Fußnoten entnommen: vgl. [http://www.ilfoglio.it/media/uploads/2011/VaticanoEsclusivo\(1\).pdf](http://www.ilfoglio.it/media/uploads/2011/VaticanoEsclusivo(1).pdf).¹ Mittlerweile ist eine deutsche Fassung erschienen, der Kardinal Kasper ein Vor- und ein Nachwort beifügte: Walter Kardinal Kasper, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Herder: Freiburg i.Br. 2014. Auf die grundsätzliche Problematik dieses Vortrages ist THEOLOGISCHES bereits eingegangen in dem Beitrag von Prof. Dr. Josef Spindelböck, „Die Crux der Enthaltbarkeit. Ein moraltheologischer Einspruch zum Vorschlag Walter Kardinal Kaspers“: THEOLOGISCHES 44 (Mai/Juni, 2014) 255-258. Der Artikel von Michael Gurtner geht noch mehr ins Detail. Aus Platzgründen wurde auf einen Fußnotenapparat weitgehend verzichtet. Ausführlichere Belege finden sich voraussichtlich in einem umfassenden Werk, das im Oktober den USA erscheint: Robert Dodaro (Hrsg.), *Remaining in the Truth of Christ: Marriage and Communion in the Catholic Church*, Ignatius Press: San Francisco 2014, 275 S. (M.H.).

Einleitung

Seine Eminenz Kurienkardinal Prof. Walter Kasper hat in seinem international vielbeachteten Vortrag, den zu halten er anlässlich des Konsistoriums vom Februar 2014 eingeladen wurde, einige Impulse angestoßen, welche den beiden kommenden Bischofssynoden zum Thema Ehe und Familie zwar nicht vorgereifen wollen, aber dennoch die Diskussion in eine bestimmte Richtung angeregt haben. Der Kirchenfürst sieht selbst seinen Vortrag als eine Art Overture an, die zum Thema führt, in der Hoffnung, dass am Ende ein harmonisches Miteinander aller Stimmen der Kirche gegeben sein werde – jene Stimmen eingeschlossen, welche im Moment noch Misstöne sind¹. Die Reaktionen auf diesen Beitrag sind sehr geteilt, und es ist zuzugeben, dass er wohl nicht immer differenziert genug bewertet wurde, und das von den Vertretern der unterschiedlichsten Seiten, wengleich auch etliche objektive und nüchtern-ausgewogene Reaktionen auf die Ausführungen Walter Kardinal Kaspers zu lesen waren.

Sein Text versucht im Grunde genommen in einer kompromisshaften Synthese die rechte Theologie mit einer unrechten Praxis zu versöhnen, was jedoch am Ende nicht gelingen kann, weil es Praktiken sind, welche der Lehre, speziell der katholischen Sakramententheologie, direkt widersprechen. Als das

„Lösungsmittel“, das die Theorie aufweichen und biegsam machen soll, wird dann die Barmherzigkeit benannt, die als Antipode zur theologischen Wirklichkeit ins Spiel gebracht wird. Grundtenor ist: „die Theologie hat zwar recht, aber wir müssen es doch anders halten“. Kaspers Vorschlag zufolge soll nicht die Theologie oder die Lehrverkündigung geändert werden, sondern die Praxis, wobei Disziplin und Doktrin voneinander gelöst und teils auch miteinander vermischt werden.

Es schien angemessen, ein wenig Zeit verstreichen zu lassen und abzuwarten, bis sich die Gemüter etwas beruhigt haben, bevor man sich anschickt, den Vortrag des Kurienkardinals im Einzelnen zu kommentieren und einer theologischen Prüfung zu unterziehen. Denn so wird man es besser erreichen, dass die Gegeneinwände – und um solche geht es im vorliegenden Beitrag hauptsächlich – wahrgenommen und mit einer größtmöglichen Nüchternheit und theologischen Objektivität auch bedacht werden. Dies inmitten eines hitzigen Wortgefechtes zu tun, schien nicht indiziert und zielführend. Da der Beitrag Walter Kardinal Kaspers überaus umfangreich ist (das gesprochene Wort dauerte etwa zwei Stunden), konnte bei der Kommentierung freilich nicht jedes positive und negative Detail angesprochen werden, was aber nicht bedeutet, dass es nicht dennoch erkannt wäre. Es wurden die wichtigsten Passagen ausgewählt und kommentiert, wobei es sich von selbst erklärt, dass die einzelnen Kommentare zu den entsprechenden Passagen des Vortrages mehr die grobe Richtung angeben als eine detaillierte theologische Darstellung bieten. Es ging darum, sich möglichst kurz zu halten, um von einem Beitrag in Artikelform nicht in einen Beitrag in Buchform abzugleiten. Deshalb sind die Kommentare zu den einzelnen Passagen eher recht knapp gehalten, um den beschränkten Rahmen nicht zu sprengen, jedoch im steten Bewusstsein, dass nicht alles gesagt werden kann, was zu sagen wäre, im Positiven nicht wie im Kritischen.

Um eine zusammenfassende Gesamtbewertung gleich zu Beginn vorwegzunehmen: was den situationsanalytischen Teil anbelangt, so hat Kardinal Kasper sicher eine sehr klare Sicht der Dinge, und hier sind auch die Stärken seines Textes gelegen, welche es ohne jeden Zweifel auch gibt. Doch können wir auch nicht unter den Tisch kehren, dass dort, wo der Vortrag von der Analyse zu Lösungsansätzen umschwenkt, nicht wenige Momente gegeben sind, die Anlass zu großer Sorge geben. Zwar wird durch den Kardinal ausdrücklich festgehalten, dass die Theorie, d.h. die Lehre der Kirche nicht angetastet und verändert werden soll. Doch dessen praktischen Anregungen tun letztlich dann doch genau dieses, weil sie die Lehre nicht ausreichend umsetzen, sondern dieser zuwiderhandeln wollen.

Dies ist sozusagen das bereits hier vorweggenommene und zusammenfassende Ergebnis, welches am Ende einer eingehenden Analyse steht.

Der analytische Ansatz Kaspers und dessen Würdigung

Wie bereits erwähnt liegt die Stärke Kaspers in der Analyse der Situation, so wie sie sich uns heute de facto darstellt. Hier werden mit klarer Sicht Beobachtungen getroffen, welche es hauptsächlich mit zu berücksichtigen und in die weiteren Lehrdarstellungen einzubauen gilt.

¹ [L'intervento] Vuole piuttosto essere una sorta di ouverture che conduce verso il tema, nella speranza che alla fine ci venga donata una sym-ponia, ovvero un insieme armonico di tutte le voci nella Chiesa, anche quelle che al momento sono in parte dissonanti.

Dem Kurienprälaten ist zweifelsohne beizupflichten, wenn er sagt, dass wir uns in einer anthropologischen Krise befinden und die traditionelle Familienkultur heute nicht mehr so einfach fraglos übernommen wird². Es ist ein Faktum, dass die Zahl derer dramatisch im Steigen begriffen ist, welche auf Grund äußerer Umstände sich nicht mehr trauen, eine Familie zu gründen, oder es einfach nicht mehr zuwege bringen. Ebenso markiert der Purpurträger den nicht minder dramatischen Anstieg der Anzahl jener Kinder, welche nicht mehr in geordneten Familienverhältnissen aufwachsen³.

Auch übersieht er nicht, dass es in den traditionell christlich geprägten Ländern vielfach schlichtweg am Glaubenswissen und an der Kenntnis der Dinge mangelt, welche zu unserer heutigen Krise geführt haben. Viele der Getauften sind nicht bloß Katechumenen, sondern gar getaufte Heiden⁴. Die Grundfrage, an welcher man ansetzen muss, wird ebenso recht gestellt: „Wie ist es um den Glauben der Ehegatten bestellt?“⁵ Denn nur im rechten Glauben kann man auch recht nach dem heiligen Sakrament leben!

Kardinal Kasper stellt auf theoretischer Ebene nicht das katholische Familienmodell in Frage, welches er als Desiderat sieht und es als die „normale Situation“ bezeichnet, wengleich diese auch keine „statistische Normalität“ mehr darstellt, zumindest was unsere westliche Situation anbetrifft. Auch die Feststellung, dass die Lehre der Kirche heute vielen Menschen unverständlich geworden ist, ist eine objektiv richtige Affirmation⁶, deren Erkenntnis von höchster Bedeutung für die praktischen Lösungsansätze sein muss, welche die Kirche auf die aktuelle Krisensituation zu finden hat. Der Idee einer Art von Neudefinierung des Familienbegriffes stellt er eine klare Absage. Ein solcher Versuch könnte niemals erfolgreich sein⁷. Dem ist absolut beizupflichten, denn nichts, was dem Plan und der

Wahrheit Gottes widersprüchlich ist, kann auf Dauer Bestand und Erfolg haben, das gilt auch für Ehe- und Familienmodelle. Der Kardinal erinnert an die vielfach übersehene oder gar geleugnete Tatsache, dass die Familie keineswegs nur eine private Personengemeinschaft ist, sondern die fundamentale Keimzelle der Gesellschaft⁸. Daraus erwächst im Übrigen der auch öffentliche Charakter der Ehe, welche nicht reine Privatsache der Ehekontrahenten ist, sondern daneben auch einen gesellschaftlichen und damit öffentlichen Aspekt in sich trägt.

Nicht anders verhält es sich mit der zerstörerischen sogenannten Gender-Ideologie. Auch dieser erteilt der Kurienkardinal eine eindeutige Abfuhr. Zu seinem negativen Urteil kommt er, weil er von der Schöpfungswirklichkeit ausgeht, so wie sie uns in der Genesis kundgemacht ist. Mann und Frau sind Geschenke Gottes füreinander, die einander ergänzen und unterstützen müssen. Ihre Gleichwürdigkeit entstammt aus ihrer Gottebenbildlichkeit, welche beiden zu eigen ist, woraus aber nicht einfach folgt, dass sie auch gleichartig wären. Deren Gleichwürdigkeit gründet sich ebenso wie deren Andersartigkeit in der Geschöpflichkeit. Der Kardinal betont ausdrücklich, dass man – anderslautenden Meinungen zuwider – nicht durch die dementsprechende Kultur zu Mann oder Frau wird, sondern dass Mann- und Frausein Wirklichkeiten sind, welche ontologisch in der Schöpfung begründet sind.⁹

Walter Kardinal Kasper erkennt vollkommen richtig, dass eine Liberalisierung oder Aufweichung keine Antwort auf diese Situation sein kann, sondern dass das Evangelium – und bestimmt darf man auch die anderen Schriften des Alten wie des Neuen Testaments hinzufügen, denn Kasper selbst nimmt auf diese oft Bezug – der Ausgangspunkt sein muss, von welchem aus man dann weiterdenkt¹⁰. In der Heiligen Schrift, speziell in der Genesis, findet er die realistische Beschreibung der menschlichen Konditioniertheit und erkennt darin den Deutungsschlüssel¹¹. So, wie die Heilige Schrift realistisch ist, so muss es auch unser Blick auf die Familie sein¹², sagt er, und darin ist ihm ein-

² Il mondo attuale sta vivendo una crisi antropologica. L'individualismo e il consumismo mettono in discussione la cultura tradizionale della famiglia

³ Pertanto, il numero di coloro che hanno paura di fondare una famiglia o che falliscono nella realizzazione del loro progetto di vita è aumentato in modo drammatico, come anche quello dei bambini che non hanno la fortuna di crescere in una famiglia ordinata.

⁴ Nei paesi di antica cultura cristiana osserviamo oggi il crollo di quelle che per secoli sono state ovvietà della fede cristiana e della comprensione naturale del matrimonio e della famiglia. Molte persone sono battezzate ma non evangelizzate. Detto in termini paradossali, sono catecumeni battezzati, se non addirittura pagani battezzati.

⁵ Anche il sacramento del matrimonio può diventare efficace ed essere vissuto solo nella fede. Dunque, la domanda essenziale è: com'è la fede dei futuri sposi e dei coniugi?

⁶ Perché normalmente la persona nasce in una famiglia, e di solito cresce nel grembo di una famiglia. In tutte le culture della storia dell'umanità la famiglia è il normale percorso dell'uomo. Anche oggi tanti giovani cercano la felicità in una famiglia stabile.

Dobbiamo però essere onesti e ammettere che tra la dottrina della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia e le convinzioni vissute di molti cristiani si è creato un abisso. L'insegnamento della Chiesa appare oggi a molti cristiani lontano dalla realtà e dalla vita.

⁷ Non può avere un buon successo stabilire oggi una nuova definizione della famiglia, che contraddice o cambia la tradizione culturale di tutta la storia della umanità.

⁸ La famiglia non è soltanto una comunità personale privata. E la cellula fondamentale e vitale della società

⁹ L'uomo e la donna sono stati donati da Dio l'uno per l'altro. Devono completarsi e sostenersi, compiacersi e trovare gioia l'uno nell'altro. Entrambi, uomo e donna in quanto immagine di Dio hanno la stessa dignità. Non c'è posto per la discriminazione della donna. Ma l'uomo e la donna non sono semplicemente uguali. La loro uguaglianza nella dignità si fonda, come anche la loro diversità, nella creazione. Esse non vengono date loro da nessuno, né si danno da sé. Non si diventa uomo o donna attraverso la rispettiva cultura, come affermano alcune opinioni recenti. L'essere uomo e l'essere donna sono fondati ontologicamente nella creazione.

¹⁰ Pertanto la nostra posizione oggi non può essere un adattamento liberale allo status quo ma una posizione radicale che va alle radici, cioè al vangelo, e di là dà un'occhiata in avanti

¹¹ La Bibbia offre una descrizione realistica della conditio humana e della sua interpretazione a partire dalla fede.

¹² Quando parliamo della famiglia e della bellezza della famiglia, non possiamo partire da un'irrealistica immagine romantica. Dobbiamo vedere anche le dure realtà e partecipare alla tristezza, alle preoccupazioni e alle lacrime di molte famiglie. Il realismo biblico può addirittura offrirci una certa consolazione. Ci mostra che ciò che piangiamo non è una cosa di oggi e che in fondo è sempre stato così.

deutig zuzustimmen: man muss die Dinge sehen, bewerten und beurteilen, und zwar so, wie sie wirklich sind.

Zu diesem biblischen Realismus gehört auch die korrekte Aussage des Kardinals, dass die Ehe auch dort fortbesteht, wo sie rein menschlich gesehen gescheitert ist. Die Ehe besteht nicht nur dort, wo die anfängliche eheliche Liebe noch besteht, sondern dauert über diese hinaus. Die Unauflöslichkeit der Ehe, so stellt der Kardinal richtig fest, ist im heiligen Evangelium bezeugt, und daher ein definitives Gotteswort, das ewig gültig bleibt. Dies ist nicht etwas, das gegen den Menschen steht, sondern ganz im Gegenteil, gerade darin nimmt Gott den Menschen in dessen Freiheit ernst. Es ist letztlich die Menschenwürde selbst, welche ihn befähigt, endgültige Entscheidungen zu treffen. Von daher ist die Unauflöslichkeit der Ehe dasjenige Modell, welches dem Menschen entspricht, was auch der Kardinalpräfekt bestätigt¹³.

Besonders erfreulich ist, dass Eminenz Kasper auch auf die gesunde Volksfrömmigkeit Bezug nimmt („Herrgottswinkel“, Weihwasser, etc.) sowie deren Belebung anregt, und dadurch auch das Modell der Familie als „Hauskirche“ hervorhebt¹⁴. Und wie könnte man dem Kardinalprofessor nicht beipflichten, wenn er bemerkt, dass die Obdachlosigkeit heute vielfach auch eine geistliche ist, die es ebenso zu bekämpfen gilt wie jene im wörtlichen Sinne¹⁵! Die geistige und geistliche Heimatlosigkeit ist in einem Umfeld, welches familienfeindlich ist und für welches sich Erfolg und Misserfolg nur in Zahlen messen lassen, zu einer wirklichen humanen Katastrophe auf geistlicher Ebene geworden! Die Hauskirchen können laut dem Kardinal eine Antwort auf diese Situation sein, wobei er einen besonderen Stellenwert auch den Großeltern beimisst und ihnen eine sehr aktive Rolle zuweist¹⁶.

Die fehlende Konsequenz bei der Überführung der Theorie in die Praxis

Die eben zusammengefassten Aussagen von Walter Kardinal Kasper entstammen den ersten vier Kapiteln und sind ohne Zweifel als sehr positiv zu bewerten. Man darf darin durchaus wichtige Erkenntnisse sehen, für deren Darlegung wir dem Kirchenfürsten nur dankbar sein können. Es gebieten die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, das Positive auch als solches zu benennen und entsprechend zu würdigen.

Allerdings darf auch jenes nicht unter den Tisch gekehrt werden, was zweideutig, zweifelhaft oder gar irrig ist. Auch solches findet sich im Vortrag des Purpurträgers, und zwar vornehmlich im fünften und letzten Kapitel, welches der Frage nach den wiederverheirateten Geschiedenen nachgeht, sowie in den beiden Exkursen, die manche zuvor ausgeführte Punkte nochmals wiederholen und geringfügig erweitern. Auch in diesen letzten Teilen finden sich richtige Aussagen, aber speziell dort, wo es um die konkrete praktische Umsetzung geht, sehen wir in den Ausführungen oft, wie die in der theoretischen Analyse an sich korrekten Beobachtungen des Kardinals in seinen Vorschlägen für die Praxis eben genau nicht in einer adäquaten Weise umgesetzt werden. Es entsteht somit sehr leicht der Eindruck, es gehe nicht so sehr darum, die zuvor konstatierten Mängel zu beheben, sondern die Ist-Situation gemäß den Wünschen der Betroffenen im Namen einer „Pastoral der Barmherzigkeit“, die so zum Antipoden der „eisernen Theologie“ wird, sozusagen zu legitimieren. Schenken wir also deshalb dem fünften Kapitel und damit auch schon den beiden Exkursen, die in der entstandenen Debatte besonders kontrovers diskutiert werden, besondere Aufmerksamkeit.

Die Sicht der Gläubigen soll die Sicht der Kirche sein

Eingeleitet wird das fünfte Kapitel mit einer Feststellung, welche zunächst richtig ist: Angesichts der enormen Bedeutung der Familie als solcher für die Zukunft der Kirche erscheint die wachsende Anzahl der zerbrochenen Familien als eine umso größere Tragödie¹⁷. Dies bietet an sich eine gute Begründung dafür, weshalb die Kirche alles daran setzen müsste, jene Missstände, von welchen in den vorangegangenen vier Kapiteln in analytischer Weise die Rede war, zu beheben. Es geht um die Kirche, und es geht auch um die betroffenen Menschen, denn hinter jeder Statistik und jeder einzelnen dieser betroffenen Familien, die im Gesamten anonyme Zahlen sind, stehen konkret fassbare Betroffene. Letztlich geht es um die Kirche und das Seelenheil der betroffenen Menschen.

Auch Kardinal Kasper denkt nicht nur an die Kirche, sondern auch an die Menschen, denn er fährt weiter mit der Forderung

¹³ Da questo messaggio Agostino ha tratto la dottrina dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale che continua a sussistere anche laddove, umanamente, il matrimonio si spezza. Molti, oggi, hanno difficoltà a comprenderla. Questa dottrina non può essere intesa come una sorta di ipostasi metafisica accanto o al di sopra dell'amore personale dei coniugi; d'altro canto questo non si esaurisce nell'amore affettivo reciproco e non muore con esso (GS 48; EG 66). E' Vangelo, ovvero parola definitiva e promessa permanentemente valida. In quanto tale, prende sul serio l'uomo e la sua libertà. E' proprio della dignità dell'uomo poter prendere decisioni definitive.

¹⁴ Nelle famiglie cattoliche c'erano, e tuttora ci sono, piccoli altari domestici (angoli del crocifisso), presso i quali riunirsi la sera o in momenti particolari (Avvento, vigilia di Natale, situazioni di bisogno e di calamità e così via) per pregare insieme. Vale pensare anche alla benedizione dei genitori ai figli, ai simboli religiosi, soprattutto la croce nell'abitazione, l'acqua santa per ricordare l'acqua battesimale e altro ancora. Queste belle usanze della pietà popolare meritano di essere rinnovate.

¹⁵ A causa delle condizioni della vita attuale ostili alla famiglia, la famiglia nucleare moderna si trova in difficoltà. Nell'anonimo ambiente metropolitano, specie nelle periferie spesso desolate delle moderne megalopoli, anche le persone che non vivono sulla strada sono diventate senza patria e senza tetto in un senso più profondo. Dobbiamo costruire loro nuove case nel senso letterale e nel senso figurato.

¹⁶ Le Chiese domestiche possono essere una risposta. Naturalmente non possiamo semplicemente replicare le Chiese domestiche della

Chiesa dei primordi. Abbiamo bisogno di grandi famiglie di nuovo genere. Perché le famiglie nucleari possano sopravvivere, devono essere inserite in una coesione familiare che attraversa le generazioni nella quale soprattutto le nonne e i nonni svolgono un ruolo importante, in cerchie interfamiliari di vicini e amici dove i bambini possano avere un rifugio in assenza dei genitori e gli anziani soli, i divorziati e i genitori soli possono trovare una sorta di casa.

¹⁷ Se si pensa all'importanza delle famiglie per il futuro della Chiesa, il numero in rapida crescita delle famiglie disgregate appare una tragedia ancora più grande.

nach einem Paradigmenwechsel: die Problematik dürfe nicht nur aus der Sicht der Kirche betrachtet werden, sondern müsse auch aus der Sicht der Betroffenen gesehen werden¹⁸. Hier ist bereits Vorsicht geboten. Es ist richtig, dass man auch die Wünsche und Hoffnungen der Betroffenen mit berücksichtigen muss, weil sich aus deren Analyse jene Ansätze ergeben, die man bei der Lehrdarlegung wählen soll. Die Wünsche sind zu prüfen, zu bewerten und zu begründen, weshalb man ihnen nachkommen kann oder nicht.

Doch ist es nicht richtig, die Sicht der Kirche der Sicht der Betroffenen gegenüberzustellen, so als ob es sich um zwei gegenteilige Sichtweisen handeln würde. Denn die Gläubigen sind gehalten, sich die Sicht der Kirche, welche ihrerseits die „Sichtweise Gottes“ zu vertreten hat, zu eigen zu machen, weil es jene Sicht ist, die zum Heile führt. Dort, wo es zu Erwartungen oder Forderungen kommt, die mit der Theologie nicht vereinbar sind, und damit auch dem Seelenheil der Betroffenen schaden können, oder schlichtweg auch generelle negative Folgen für Kirche und Gesellschaft hat, dort muss das kirchliche Lehramt eine Antwort auf diese Wünsche geben und theologisch darlegen, weshalb sie nicht erfüllbar sind. Die lehramtlichen Antworten werden notwendigerweise einen theologischen Schwerpunkt haben und auch in einer entsprechenden Sprache abgefasst sein. Es ist dann Aufgabe der in der Pastoral beschäftigten Geistlichen, diese theologischen Gegebenheiten den Gläubigen zu erklären, sie ihnen mit entsprechenden Bildern und Vergleichen anschaulich einsichtig zu machen und sie so zu einem tieferen Verständnis der theologischen Gegebenheiten zu führen. Für die konkrete pastorale Umsetzung maßgebend ist aber immer der Schöpfungswille Gottes, nicht die menschlichen Wünsche, welche ganz andere sein können. Der Mensch ist gehalten, seinen Willen dem Willen Gottes anzugleichen. Was der Herrgott in seinem ewigen Ratschluss festgesetzt hat, das hat er zum Wohle und zum Heil seines Kron- und Lieblingsgeschöpfes Mensch so festgesetzt, und nicht gegen ihn. Wo das Wollen des Menschen der Heilsökonomie Gottes nicht entspricht, dort täte man dem Menschen Schlechtes an, würde man zugunsten jenes seines Wollens optieren und damit gegen die göttliche Ordnung. Von daher darf der geforderte Paradigmenwechsel nicht so aufgefasst werden, als könne die Betrachtung aus der Sichtweise der Betroffenen die theologische Lehre oder die sakramentale Praxis der Kirche ändern, beeinflussen oder in sonst einer Weise konditionieren.

Es darf nicht allein um die Frage des Kommunionempfanges gehen

Der Kardinal fährt mit der korrekten Aussage fort, dass die Thematik nicht auf die Frage des Kommunionempfanges für „wiederverheiratete Geschiedene“ reduziert werden darf¹⁹. Dies

ist sehr zu begrüßen. Es gibt auch viele andere Fragen, die mit der Ehe- und Wiederheiratsdebatte zusammenhängen und nicht vergessen werden dürfen. Umgekehrt ist auch das sicher eine Frage, wenngleich eine unter vielen anderen, die in jene Kategorie fällt, von der eben die Rede war: es ist eine allgemeine Forderung, der aber ob des Seelenheiles der betroffenen Personen selbst nicht nachgegeben werden kann und darf. Auch wenn diese Forderung noch so nachdrücklich und lautstark erhoben wird, und auch wenn sie von noch so vielen geteilt wird: das Wort Gottes ist immer schewergewichtiger. Deshalb kann diese Forderung auch nicht die Lehre oder die Praxis der Kirche, die sich immer aus der Lehre ableiten muss, verändern. Außerdem ist das Verbot des Kommunionempfanges für wiederverheiratete Geschiedene nur die letzte Konsequenz eines viel tiefer liegenden, generelleren Problems, oder besser gesagt: eines ganzen Problemkomplexes. Dabei hat der Professorenkardinal durchaus recht, wenn er eine umfangreichere Ehepastoral fordert. Wir müssen wieder das Bewusstsein gewinnen, dass die Ehevorbereitung nicht erst bei der Eheanmeldung beginnen darf, wenn es schon viel zu spät und der Partner erst einmal gewählt ist, sondern im Grunde genommen muss die Ehevorbereitung im weiteren Sinne bereits im Schulunterricht bzw. dem Schulalter beginnen. Hier ist es, wo auf katechetischer Ebene die Grundlagen gelegt und die Grundhaltungen geformt werden. Auf einer anderen Ebene müsste auch in der eigenen Familie, im Elternhaus (eben der „Hauskirche“, auf welche der Kardinal viel Wert legt) eine solide Grundlage geboten werden. Aber realistisch gesehen wird dies in den allerwenigsten Fällen geschehen, weil dazu viele Familien nicht mehr intakt genug sind, oder aber ein verfälschtes und stark säkularisiertes Glaubensbild vermittelt wird. Doch wenn schon in vielen Fällen die familiäre Basis wegfällt, müsste die Kirche ihre Rolle um so stärker und gewissenhafter wahrnehmen und erfüllen. Dies kann aber nur geschehen, wenn man der Situation vor ihrem Aktuell werden vorausschauend zuvorkommt. Interveniert man erst, wenn alles bereits entschieden ist, dann darf man sich nicht wundern, wenn der Erfolg besonders dürftig ist.

Wo es bereits zu einer Scheidung oder gar einer „Wiederheirat“ gekommen ist, dort muss mit allem Wohlwollen gegenüber den Betroffenen gehandelt werden. Dieses Wohlwollen, so es echt ist, ist in erster Linie eine Sorge um das Seelenheil der betreffenden Person. Man wird theologisch ehrlich aufzeigen, welche Wege offen sind und welche verschlossen.

Das subjektive Empfinden ändert nichts an der objektiven Realität

Als nächstes spricht der Kardinal einen weiteren Punkt an, den es zu studieren gilt, und zwar sicher viel mehr als die Frage nach der Kommunion für die wiederverheirateten Geschiedenen. Es handelt sich um die Frage, wie man mit jenen verlassene-

¹⁸ Non basta considerare il problema solo dal punto di vista e dalla prospettiva della Chiesa come istituzione sacramentale; abbiamo bisogno di un cambiamento del paradigma e dobbiamo – come lo ha fatto il buon Samaritano (Le 10,29-37) – considerare la situazione anche dalla prospettiva di chi soffre e chiede aiuto.

¹⁹ Non si può ridurlo alla questione dell'ammissione alla comunione. Riguarda l'intera pastorale matrimoniale e familiare. Inizia già dalla preparazione al matrimonio che deve essere un'attenta catechesi

matrimoniale e familiare. Prosegue poi con l'accompagnamento pastorale degli sposi e delle famiglie; diventa attuale quando il matrimonio e la famiglia entrano in crisi. In tale situazione, i curatori d'anime faranno tutto il possibile per contribuire alla guarigione e alla riconciliazione nel matrimonio in crisi. La loro cura non si ferma dopo un fallimento di un matrimonio; devono rimanere vicini ai divorziati e invitarli partecipare alla vita della Chiesa.

nen Ehepartnern umgehen soll, welche de facto eine weitere Verbindung eingegangen sind, die sie nicht abbrechen können, ohne erneut Schuld auf sich zu laden (wenn aus dieser weiteren Verbindung etwa Kinder hervorgegangen sind). Eminenz Kasper fügt die Bemerkung hinzu, dass diese erneuten Beziehungen oft Quelle von Freude sind, oder gar als Geschenk Gottes empfunden werden²⁰. Er wird im weiteren Verlauf seines Vortrages nochmals darauf zu sprechen kommen.

Diese Thematik ist bereits um einiges komplexer. An dieser Stelle können nur einige grundlegende Hinweise gegeben werden. Zunächst einmal ist es für die Gültigkeit der ersten Ehe unerheblich, ob ein Partner verlassen wurde oder selbst den anderen verlassen hat. Die juristische oder kanonische Schuldfrage einer Partei ist für die Frage nach der Gültigkeit der Ehe unerheblich. Das Eheband besteht immer zwischen zwei Ehekontrahenten und ist niemals einseitig. Und auf das objektive Bestehen der Ehe kommt es eben genau an bei der Unterscheidung, ob weitere Verbindungen möglich sind oder nicht. Die Unmöglichkeit einer Wiederheirat (wie ebenso jeglicher anderen eheähnlichen Verbindung) gilt für beide Partner, weil es nicht um eine Strafe und daher auch um keine Schuldfrage geht, sondern um die Feststellung eines sakramententheologischen Tatsachenbestandes, der für beide Ehekontrahenten derselbe ist. Die Frage ist also nicht: wer hat Schuld an der Trennung? Sondern: Besteht eine gültige Ehe? Wie auch immer das Feststellungsurteil ausfallen wird: es gilt für beide Partner, jenseits von Schuld und Unschuld, sei es im juristischen oder im moralischen Sinne.

Besteht noch die Ehe mit dem ersten Partner, entsprungen aber aus der zweiten „Zivilehe“ Kinder, so ist ein Fall gegeben, in welchem zum Kindeswohl in den allermeisten Fällen tatsächlich ein Interessenkonflikt besteht: die Ehe besteht mit dem ersten Partner, für das Kindeswohl ist jedoch (für gewöhnlich) ein Zusammenleben mit dem zweiten Partner indiziert. Dies ist freilich eine Pattsituation, und ein „Riss“ wird bei jeder Lösung bleiben. Der einzige Spagat, mit welchem man die beiden „Teile“, durch die der „Riss“ geht, irgendwie zusammenhalten kann, ist ein Zusammenleben wie Bruder und Schwester.

Der Hinweis des Kardinales kann jedoch sehr irreführend sein: es mag dem subjektiven Empfinden durchaus entsprechen, dass die zweite Geschlechtergemeinschaft Freude verspüren lässt, doch ist dies nicht der Punkt: die meisten Sünden haben es an sich, solche freudigen Gefühle aufkommen zu lassen, während viele Tugenden oftmals eher als Mühsal und Plage empfunden werden, zumindest vorerst. Und auch die Interpretation, es handle sich um eine Gottesgabe, mag eine Interpretation sein, welche aus einer persönlichen Überzeugung der Betroffenen entstammt, was jedoch noch nicht bedeutet, dass diese Interpretation auch tatsächlich zutreffend ist. Nicht alles, was in der Geschichte als „göttlich“ bezeichnet wurde, war es auch wirklich. Was sündhaft und daher von Gott nicht gewollt ist, kann unmöglich eine Gottesgabe sein. Was Gott nicht will, das schenkt er auch nicht. Von daher ist der Hinweis des Kardinals, der in

sich selbst nicht völlig falsch ist, insofern er eine tatsächlich vorkommende Gefühlslage bzw. Interpretation beschreibt, in diesem Kontext, zumal er unkommentiert bleibt, mehr als verhänglich und regt leichtfertig zu Fehlschlüssen an.

Positiv zu bewerten hingegen ist die wichtige Fortführung des Referenten, in welcher er eindeutig festhält, dass sich an der Lehre der Kirche nichts ändern kann. Er stellt sich die uns alle drängende Frage, was die Kirche angesichts solcher Fälle tun könne und sagt zugleich, dass sie keine Lösung anbieten kann, die eine andere wäre als jene Jesu Christi oder die seinen Worten gar entgegengesetzt wäre. Die Unauflöslichkeit der Ehe und die daraus herrührende Unmöglichkeit, eine weitere Ehe einzugehen, solange der erste Partner noch lebt, ist für die Kirche unaufgebar, so unterstreicht der Präfekt erfreulicherweise. Eine Lösung, welche auf einer „billigen Barmherzigkeit“ beruht, schließt er deutlich aus²¹.

Die Barmherzigkeit Gottes manifestiert sich gerade in den heiligen Sakramenten

Im Folgenden bietet Eminenz Kasper eine Art Definition der Barmherzigkeit Gottes an. Diese besteht seiner Meinung nach in der Treue Gottes gegenüber sich selbst und seiner Liebe (ital.: *carità*). Denn Gott ist treu und barmherzig, und in seiner Barmherzigkeit ist er auch treu, und zwar selbst dann, wenn der Mensch untreu wird. Barmherzigkeit und Treue gehen zusammen, und so kann es nach Kasper keine menschliche Situation geben, welche völlig bar jeder Hoffnung und auch Lösung wäre. So tief der Mensch auch fallen mag, er kann nie unter die Barmherzigkeit Gottes fallen²². Der Kardinal verbindet diese Aussage mit der Frage, wie die Kirche auf die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen antworten solle²³.

Dass die Fragestellung ausgerechnet so aufgebaut wird, ist äußerst ungünstig, weil Kaspers Erklärung der Barmherzigkeit genau jene Verkürzung erfährt, wie es auch in der allgemeinen Debatte beinahe ständig vorkommt. Die Barmherzigkeit wird nämlich gleichsam alleine stehen gelassen und erscheint angesichts der allgemeingebäuchlichen Verkürzung somit leicht als das Gegenstück zur Wahrheit. Es schwebt somit immer ein großes Aber über der Theologie und den Sakramenten, und so entsteht der Grundtenor: „theologisch wäre zwar dies und jenes

²⁰ Ma molti coniugi abbandonati dipendono, per il bene dei figli, da un nuovo rapporto e da un matrimonio civile, al quale non possono rinunciare senza nuove colpe. Spesso, dopo le esperienze amare del passato, queste relazioni fanno provare loro nuova gioia, addirittura talvolta vengono percepite come dono dal cielo.

²¹ Che cosa può fare la Chiesa in tali situazioni? Non può proporre una soluzione diversa o contraria alle parole di Gesù. L'indissolubilità di un matrimonio sacramentale e l'impossibilità di nuovo matrimonio durante la vita dell'altro partner fa parte della tradizione di fede vincolante della Chiesa che non può essere abbandonata o sciolta richiamandosi a una comprensione superficiale della misericordia a basso prezzo.

²² La misericordia di Dio in ultima analisi è la fedeltà di Dio verso se stesso e la sua carità. Poiché Dio è fedele è anche misericordioso e nella sua misericordia è anche fedele, anche se noi siamo infedeli (2 Tim 2,13). Misericordia e fedeltà vanno insieme. A causa della fedeltà misericordiosa di Dio non esiste situazione umana che sia assolutamente priva di speranza e di soluzione. Per quanto l'uomo possa cadere in basso, non potrà mai cadere al di sotto della misericordia di Dio.

²³ La domanda è dunque come la Chiesa può corrispondere a questo binomio inscindibile di fedeltà e misericordia di Dio nella sua azione pastorale riguardo i divorziati risposati con rito civile.

richtig, aber Gott ist ja auch barmherzig, deshalb kann man in der praktischen Umsetzung auch vom Wahren absehen.“

Kasper schlägt damit in dieselbe Kerbe, in welche auch sonst immer geschlagen wird. Als Theologe, speziell wenn man eine pastoral orientierte Theologie betreiben möchte, müsste man eigentlich die Mängel der allgemeinen Debatte um jenes zu ergänzen suchen, was ansonsten ausgelassen wird. Die Barmherzigkeit Gottes ist gewiss eine Realität, das ist unbestritten, aber es ist nicht unbedingt auch jede theologische Deutung dieser Barmherzigkeit gleichermaßen Realität. Steht hinter einem verwendeten Begriff eine unzulängliche Bedeutung, so wird letztlich auch die Gesamtaussage falsch. Um der Situation besser Rechnung zu tragen, dürfte man die Barmherzigkeit nicht einfach so ins Feld schicken, sondern man müsste den genannten Aspekt der „Treue Gottes gegenüber sich selbst“ genauer erklären und hervorheben, denn genau dieser ist es, welcher meist ohnedies unter den Tisch gekehrt wird, wodurch ein schiefes Bild der Realität der göttlichen Barmherzigkeit entsteht.

Die Verbindung der Treue Gottes gegenüber sich selbst mit seiner göttlichen Vaterliebe hält für uns zwei Aussagen bereit. Zum einen ist es die Barmherzigkeit Gottes selbst, welche uns die sieben heiligen Sakramente nach unserem Fall, d.h. dem Fall der gesamten Menschheit in Adam, als Heilswege eingesetzt hat. Gott hat diese aus reiner Barmherzigkeit eingesetzt, und so wie sie eingesetzt sind, so sind sie barmherzig und der göttlichen Liebe entsprechend. Wenn Kardinal Kasper sagt, es gibt keine absolute Hoffnungslosigkeit für den Menschen, und er könne niemals tiefer fallen als in Gottes Barmherzigkeit, dann ist dies an sich richtig, solange es recht gemeint und verstanden wird. Die Sakramente sind letztlich genau dieses „Netz“, das unseren Sturz ins hoffnungslose Unheil aufgefangen hat und jeden Tag weiter auffängt! In der Einsetzung der sichtbaren Kirche, mit den Sakramenten, die ihr zu verwalten aufgetragen ist, wird die Barmherzigkeit Gottes konkret und greifbar.

Daraus ergibt sich auch die zweite Aussage: eben weil Kirche und Sakramente aus Barmherzigkeit, d.h. aus jener Liebe und Treue Gottes zu sich selbst eingesetzt wurden, kann man diese Barmherzigkeit Gottes nicht durch dieselbe Barmherzigkeit wieder aushebeln. Die Barmherzigkeit Gottes manifestiert sich in den sieben heiligen Sakramenten, und zwar in den Sakramenten, die aus der göttlichen Vaterliebe gegenüber uns Menschen heraus genau so eingesetzt worden sind, wie sie eingesetzt sind. So, wie sie sind, so sind sie uns dieses „Fallnetz“, welches uns vor der Hoffnungslosigkeit schützt. Würden wir sie ändern, so wären sie nicht mehr jenes aus der göttlichen Barmherzigkeit entspringende Fallnetz.

Weil Gott, der selbst Liebe, der höchst Gute und höchste Wahrheit ist, gegenüber sich selbst treu bleibt, kann er uns nichts geben, was nicht zugleich der Liebe, dem Gutsein und der Wahrheit entspricht. Oder anders ausgedrückt: es wäre theologisch absurd zu glauben, dass das, was Gott uns gibt und wie er es uns gibt, nicht das Beste für uns wäre. Was von Gott stammt, dort ist ein ausgewogenes Gleichgewicht gelegen, welches sämtlichen Notwendigkeiten gleichermaßen entspricht. In eine gottgegebene Struktur einzugreifen, bedeutet immer auch, die Qualität zu Lasten des Menschen zu mindern. Was Gott gibt, das ist in erster Linie auf unser Heil hin gerichtet, und nur in zweiter Linie auf unser irdisches Dasein und Wünschen. Unser persönliches Seelenheil steht für Gott immer an erster Stelle. Weil der Mensch jedoch nicht immer dieselbe Priorität hat, erscheinen ihm göttliche Vorgehen allzu leicht änderenswert zu sein.

Aus diesen beiden Aussagen ergibt sich jedenfalls, dass Gott die Sakramente nicht anders einsetzen konnte als sie sind, weil

er sie so einsetzen musste, wie sie sind, da sie so dem Menschen am besten zum ewigen Heile, zu dem er bestimmt ist, gereichen, und er in seiner Großzügigkeit und Barmherzigkeit dem Menschen nichts Zweitklassiges gibt. Gerade weil er barmherzig und sich selbst treu ist, ist das, was er dem Menschen gibt, auch dasjenige, was das Beste für diesen ist. Und wie sich Gott nicht ändern kann, so können sich auch seine Kirche und seine Sakramente nicht ändern. Weil es gerade die Barmherzigkeit Gottes ist, welche die Sakramente so geordnet hat, wie sie geordnet sind, ist es widersinnig, ausgerechnet mit dem Argument der Barmherzigkeit Gottes diese Ordnung auf theoretischer oder praktischer Ebene zu ändern zu suchen.

Die Taktik, die im Zuge des Zweiten Vatikanums Anwendung fand, ist unbedingt zu vermeiden

Der Hinweis des Kardinals, dass die Kirche heute die Wiederverheirateten im Gegensatz zum CIC 1917 nicht mehr als Bigamisten sehe, sondern, immer im Gegensatz zu damals, liebevoll von ihnen spräche, wäre ebenfalls kritisch zu hinterfragen. Es mag sein, dass sich die Kirche heute weniger präzise und direkt ausdrückt als zu früheren Zeiten, der Sache nach ist die zivile „Zweitehe“ jedoch dasselbe geblieben, was sie seit jeher gewesen ist, auch wenn der Ausdruck Bigamie heute meist vermieden und lieber umschrieben wird. Es ist nicht hilfreich, wenn der Eindruck erweckt wird, dass sich die Kirche in ihrer Sicht von Ehe ohnedies auf einem Weg der Entwicklung befände, und man nur den anstehenden nächsten Schritt zu machen brauche²⁴.

Dass solche Änderungen durchaus gewollt und angestrebt sind, macht der kommende Abschnitt deutlich. Denn hier ruft der Kardinal das letzte Konzil auf den Plan und bringt die heutige Situation bezüglich Theorie und Praxis der Ehe in Bezug zu den umwälzenden Änderungen im Zuge des Zweiten Vatikanums, und scheint dazu aufzurufen, dasselbe auch in den Ehefragen anzuwenden, was man bereits vorher in anderen Bereichen, namentlich im Bereich der Religionsfreiheit oder des Ökumenismus getan hat: Die restriktive Theologie zugunsten einer neuen Praxis zu übergehen. Das Heilige Offizium hielt Türen dogmatisch geschlossen, welche dann durch die Praxis doch aufgestoßen wurden, angeblich ohne dabei die Dogmatik zu verletzen²⁵. Theorie und Praxis, geglaubte und gelebte Lehre

²⁴ Il CIC del 1917 (can. 2356) tratta i divorziati risposati con rito civile ancora come bigami che sono ipso facto infami e, a seconda della gravità della colpa, possono essere colpiti da scomunica o da interdizione personale. Il CIC del 1984 (can. 1093) non prevede più queste punizioni gravi; sono rimaste solo restrizioni meno gravi. Familiaris consortio (24) e Sacramentum caritatis (29), intanto, parlano in modo perfino amorevole di questi cristiani. Assicurano loro che non sono scomunicati e fanno parte della Chiesa e li invitano a partecipare alla sua vita. Ecco un tono nuovo.

²⁵ Oggi ci troviamo in una situazione simile a quella dell'ultimo Concilio. Anche allora esistevano, per esempio sulla questione dell'ecumenismo o della libertà di religione, encicliche e decisioni del Sant'Uffizio che sembravano precludere altre vie. Il Concilio senza violare la tradizione dogmatica vincolante ha aperto delle porte. Ci si può chiedere: non è forse possibile un ulteriore sviluppo anche nella presente questione, che non abolisca la tradizione vincolante di fede, ma porti avanti e l'approfondisca tradizioni più recenti?

werden somit aber voneinander getrennt, und es wird auseinandergerissen, was zusammengehört.

Gerade in den genannten Fragen des Ökumenismus und der Religionsfreiheit finden wir eine seltsame Taktik, welche man ja nicht wiederholen sollte. Das, was Kardinal Kasper als das „Öffnen von Türen“ bezeichnet, ging folgendermaßen vor sich: In den Dokumenten betont man das Gleichbleiben der Lehre und das Fortdauern ihrer Verbindlichkeit und ihren Wertes. Doch zugleich stellt man auf theoretischer und noch mehr auf praktischer Ebene etwas völlig anderes daneben. Dieselbe Lehre, welche man nach außen hin bestätigt, wird nicht mehr angewandt. Man verwirft die Lehre nicht offiziell, sondern überlagert sie ganz einfach mit neuen Texten, neuen Formulierungen und neuen Fakten, welche schnell als „allgemein geltend und üblich“ verteidigt werden, und im Grunde etwas anderes sind als das, was man der Wortführung nach als unverändert verteidigt.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* beispielsweise tat genau dasselbe, was auch der Text von Kardinal Kasper versucht, und worin auch sein Vorschlag des Türenaufmachens wie nach dem Konzil besteht. Diese Erklärung kann tatsächlich in weiten Teilen als eine Bestätigung der bisher geltenden Lehre gelesen werden, und sie selbst gibt sich auch eindeutig diesen hermeneutischen Schlüssel. Dennoch hat man sich zumindest in Teilen des Dokumentes dermaßen ausgedrückt, dass ein allzu großer Interpretationsspielraum bleibt, so als handle es sich um ein bürgerliches Gesetzeswerk, um dessen rechte Interpretation sich die Anwälte dann zu streiten haben. Im Gesamtfluss des Textes sind einzelne Passagen eingebaut, welche für sich genommen dem Rest widersprechen, wenn sie aus ihrem Zusammenhang gerissen werden. Das, was jedoch übrigbleibt, sind genau diese widersprüchlichen Stellen – ähnlich wie es auch beim Vortrag von Kardinal Kasper der Fall gewesen ist, und weshalb wir ja auch den gesamten Vortrag besprechen und die zu würdigenden Stellen würdigen, und die widersprüchlichen Stellen als solche aufzuzeigen versuchen, weil sie sich nicht in den Rest einfügen lassen.

Es ist eine lang geübte Praxis vieler theologischer und kirchlicher Texte der letzten Jahre und Jahrzehnte, die eigentlichen „Bomben“ möglichst kurz und unauffällig zu formulieren und in viel beruhigendes „Verpackungsmaterial“ einzubauen, so dass schon allein quantitativ der Eindruck des Positiven überwiegt – doch die Realität, die dann bleibt, sind die kleinen, oftmals unscheinbaren Sätze, und dies ist durchaus so gewollt. Der Großteil der entsprechenden Texte dient der Beruhigung und der Ablenkung. Die Grundinformation einer solchen Aussage ist: ein Nein der lehramtlichen bzw. kurialen Dokumente muss noch lange kein wirkliches Nein bedeuten, es ist an euch daran gelegen, daraus ein Ja zu machen. Zuerst auf einer praktischen Ebene, und die normative Kraft des Faktischen wird dann auch ein offizielles Ja nachziehen (wie es beispielsweise auch bei der Handkommunion gehandhabt wurde, oder bei der Messe in der Volkssprache). Eine solche Praxis anzuregen, wie sie seit dem letzten Konzil oft zum Schaden geübt wurde, scheint im Grunde nicht wirklich angebracht zu sein. Hätte man manche Türen nicht mit dieser Methode geöffnet, welche durch Enzykliken, Heiliges Offizium und anderen Kurienbehörden zurecht geschlossen waren, müsste man sich im Jahre 2014 vielleicht nicht darüber Sorgen machen, wie man den Familien den verlorenen Glauben wieder zurückbringen kann.

Die rhetorische Frage, ob man nicht „jüngere Traditionen“ weiterführen und vertiefen sollte oder könnte, stößt leider genau in dieselbe Richtung. Die Tradition als dogmatischer Begriff –

und als solcher müsste er hier gebraucht werden – ist etwas vollkommen anderes als die verschiedenen jüngeren und älteren Traditionen, die je nach Zeit und Ort unterschiedlich sein können. Die Tradition im theologischen Sinne meint keine Gebräuche, sondern die Überlieferung seit den Anfängen der Kirche her. In ihr ist die Lehre Christi zugegen, sie trägt die authentische Interpretation der Offenbarung Jesu Christi durch die Apostel in sich. Etwas vollkommen anderes sind hingegen die verschiedenen Gewohnheiten und Gebräuche, wie sie da und dort mehr oder weniger lange üblich waren. Letztere sind jeweils theologisch zu bewerten, weil sie recht oder unrecht sein können, unabhängig davon, wie lange sie in Gebrauch waren. Die Tradition hingegen ist unfehlbar, weil sie zur Offenbarung Jesu Christi zugehörig ist. Man könnte es etwas formelhaft zusammenfassen: die Traditionen müssen sich an der Tradition messen.

Die Aussage Eminenz Kaspers, dass die Antworten differenziert sein müssen, weil die Fälle höchst unterschiedlich sind und daher einer sorgfältigen Unterscheidung bedürfen, und es keine allgemeingültigen Generallösungen geben kann²⁶, ist zuzustimmen. Allerdings unter der Voraussetzung, dass damit keine unrechtmäßige Auslegung der Epikie gemeint ist.

Der Kardinal bringt an dieser Stelle zwei Beispiele, anhand derer er das, was er eben allgemein formuliert hat, konkretisieren und verdeutlichen möchte. In diesen beiden Fallbeispielen können wir also sehen, wie der Kardinalpräfekt sich die Umsetzung seiner Vorschläge vorstellt.

Die Ehevorbereitung im weiten Sinne muss im Schulalter beginnen

In seinem ersten Beispiel greift der Kardinal ein Beispiel aus dem Schreiben *Familiaris consortio* auf, dass ein geschiedener „Wiederverheirateter“ persönlich der Überzeugung ist, dass seine erste Ehe nie eine gültige Ehe gewesen sei. Viele Seelsorger, so stellt der Kardinal fest, sind der Auffassung, dass eine beträchtliche Zahl der Eheschließungen in Wirklichkeit erst gar nicht zustande kommt, weil in einem oder in beiden Ehekontrahenten Mängel vorliegen, welche das gültige Zustandekommen einer Ehe verhindert haben. Im Konkreten ist auf die Notwendigkeit des Vorhandenseins des Glaubens verwiesen, sowie der Annahme der besonderen Ehecharakteristika, speziell deren Einheit und Unauflöslichkeit. Der Kardinal stellt daraufhin die etwas bange Frage, ob wir in einer Situation wie der unsrigen überhaupt noch davon ausgehen können, dass die Brautleute Glaube und Eheverständnis der katholischen Kirche teilen und die kanonischen Vorgaben akzeptieren, oder ob aus der *praesumptio iuris*, von welcher das Kirchenrecht ausgeht, nicht vielfach eine *fictio iuris* geworden ist?

Der Einwand ist nicht vollkommen von der Hand zu weisen, er beschreibt tatsächlich eine reale Gegebenheit, und die Quote der ungültigen Ehen ist vermutlich tatsächlich überaus hoch, ohne dass man dabei jedoch die Rechtsgunst, deren sich die Gültigkeit der Ehe erfreut, auf die Ungültigkeit übertragen dürfte.

²⁶ La risposta può essere solo differenziata. Le situazioni sono molto diverse e vanno distinte con cura. Una soluzione generale per tutti i casi non può dunque esistere.

Die kanonische Beweislast liegt immer auf der Ungültigkeit, nie auf der Gültigkeit.

An dieser Stelle müssen wir aber auf die an sich richtige Beobachtung des Kardinals hin zwei Einwürfe machen, welche beide die von der Kirche geforderte und geschuldete Sorgfaltpflicht bei der Ehevorbereitung betreffen. Der eine betrifft die Ehevorbereitung im weiten und im weitesten Sinne, der andere die unmittelbare Ehevorbereitung.

Was die Ehevorbereitung im weiten Sinne betrifft, so ist festzuhalten, dass die vom Kardinal so treffend geschilderte Situation hinsichtlich der persönlichen Verfassung der Brautleute zu einem nicht geringen Teil auf das Konto der überaus mangelhaften kirchlichen Verkündigung der letzten Jahrzehnte geht. Die Frage dürfte sich nie dahingehend entwickeln, was wir an der kirchlichen Ehelehre oder Ehepraxis ändern sollen, sondern wir müssen uns von der Frage bedrängen lassen, wie es zu solch einem Einbruch kommen konnte, und was wir in (allernächster) Zukunft an unserer Sakramentenkatechese ändern müssen, damit sich diese Situation wieder verbessert. Denn diese stellt der nachkonziliaren Verkündigung der Kirche ein denkbar schlechtes Zeugnis aus. Freilich ist die Schuld nicht einseitig bei der Kirche gelegen, und man darf auch die vielen guten Katecheten nicht vergessen, welche es ohne Zweifel auch gibt und welche die kirchliche Lehre vollumfänglich weiterzuvermitteln suchen. Aber dennoch geht diese unsere heutige Situation zu einem nicht unerheblichen Teil auf schwere Mängel und Nachlässigkeiten der kirchlichen Glaubensunterweisung zurück. Die Ehevorbereitung kann sich nicht in einigen Kurswochenenden unmittelbar vor der Eheschließung erstrecken, sondern muss in einer allgemeinen Art und Weise bereits im frühen Schulalter stattfinden, indem man die theologischen Grundlagen von Schöpfung, Ehe und Familie nach und nach gründlich und systematisch vermittelt, so dass im Laufe der Jahre ein vollständiges Gesamtbild dessen entsteht, was Ehe im katholischen Sinne bedeutet und was damit alles verbunden ist. Die kirchliche Ehelehre ist immer wieder von verschiedenen Seiten ausgehend und rational gut begründet darzutun, so dass aus dem vorangehenden kognitiven Wissen eine tiefe Glaubensüberzeugung erwachsen kann. In den unmittelbar der Eheschließung vorausgehenden Ehekursen soll die Ehelehre nochmals geblockt und konzentriert dargetan werden, allerdings dürfte dies dann eigentlich nur mehr eine gebündelte Wiederholung dessen sein, was sich durch die Jahre der katechetischen Unterweisung hindurch bereits Stück für Stück zu einem großen Ganzen zusammengefügt hat. Ist die Partnerwahl erst einmal erfolgt, ist es schon zu spät für eine Ehevorbereitung, denn es soll ja bereits die Partnerwahl unter den Aspekten der katholischen Ehe erfolgen.

Die unmittelbare Ehevorbereitung muss prüfen, ob eine gültige Ehe zu erwarten ist

Was hingegen die Ehevorbereitung im unmittelbaren Sinne betrifft, so ist die strenge Pflicht der mit der Aufnahme der Eheprotokolle betrauten Kleriker in Erinnerung zu rufen, die prinzipielle Möglichkeit eines Zustandekommens einer gültigen Ehe bereits vor der eigentlichen Eheschließung mit der nötigen Gründlichkeit und Sorgfalt zu prüfen. Die Wissenslücken im Eherecht und der sakramententheologischen Ehelehre der damit beauftragten Personen sind teils erschreckend. Beim Brautexamen darf es niemals darum gehen, lediglich eine Formalität zu erfüllen, sondern dessen Sinn ist die objektive Feststellung, ob eine gültige Ehe überhaupt zustande kommen kann oder nicht. Die Brautleute haben nämlich ein Recht darauf, dass ihre Ehe

zumindest der moralischen Gewissheit nach auch wirklich sakramental und daher gültig zustande kommt. Und dazu bedarf es einer genauen vorangehenden Prüfung der Voraussetzungen. Das *ius connubii* besagt nicht, dass die Brautleute das Recht auf eine Ehezeremonie haben, sondern das Recht auf eine gültige Ehe. Das Zustandekommen derselben ist dabei wiederum von verschiedenen Faktoren abhängig, welche im Rahmen des Möglichen und des in ihrer Macht stehenden von der Kirche gewährleistet werden müssen, nicht zuletzt durch eine der Eheschließung vorangehende Prüfung der Fakten. Freilich kann vorher nie eine absolute Gewissheit bestehen und es können sich immer wieder Dinge ergeben, aus denen man erst im Nachhinein schließen kann, dass im Augenblick der Eheschließungszeremonie diese in Wirklichkeit gar nicht gültig zustande kam. Doch geht es zunächst darum, diese Fälle wo erkennbar bereits vorher abzufangen und, so die Voraussetzungen für eine gültige Eheschließung nicht gegeben sind, gar nicht erst zur Eheassistenz zu schreiten.

Auf die Mängel, welche bei der Eheschließung in den Brautleuten heute sehr häufig vorliegen und das Zustandekommen einer gültigen, sakramentalen Ehe verhindern, müsste man in den beiden knapp angedeuteten Bereichen der weiteren und der näheren Ehevorbereitung bereits zuvorkommend reagieren, und nicht erst überlegen, wie man im Nachhinein solchen Fällen „pastoral verträglich“ begegnet. Die Frage, welche sich bei Ehenichtigkeiten immer stellt, lautet: hätte man das Nichtzustandekommen nicht bereits vor der Eheschließung erkennen können? Dennoch, auch bei aller Sorgfalt ist erstens nicht auszuschließen, dass es nicht trotzdem zu Eheschließungen kommen kann, die sich zu einem späteren Zeitpunkt als ungültig erweisen, und zweitens haben wir nun einmal eine lange Periode mangelnder Gewissenhaftigkeit hinter uns, und dementsprechend ist nun auch einmal für die Zukunft mit gehäuften Ehenichtigkeitsverfahren zu rechnen. Von daher stellt sich die Frage durchaus, darf aber nicht die Frage in den Hintergrund drängen, was man bei der Ehevorbereitung verbessern muss.

Ehenichtigkeitsverfahren werden aus gutem Grund von Kirchengerichten geführt und sind kein persönliches Urteil einer Einzelperson

Ehenichtigkeitsverfahren müssen aus gutem Grund über die Kirchengerichte geführt werden, da die Ehe erstens nicht, wie viele meinen, eine rein private Angelegenheit ist, sondern auf Grund ihrer Sakramentalität immer auch eine öffentliche Angelegenheit der Kirche, der es von Christus selbst aufgetragen ist, die Sakramente zu verwalten und über sie zu wachen. Kasper räumt zwar ein, dass die Ehe auf Grund ihres öffentlichen Charakters nicht völlig dem persönlichen Gewissen überlassen werden kann, möchte aber andererseits die Eheverfahren aus der absoluten Kompetenz der Kirchengerichte auslagern, da diese nicht göttlichen Rechtes seien, und einzelnen pastoral erfahrenen Priestern, beispielsweise in der Funktion des Pönitentiars oder eines Bischofsvikars, übertragen, weil er darin eine pastoralere und geistlichere Lösung sieht²⁷. Korrekterweise fügt er

²⁷ Poiché il matrimonio, in quanto sacramento, ha carattere pubblico, la decisione sulla sua validità non può essere lasciata interamente al-

gleich darauf hinzu, dass auch die Kirchengerichte eine zutiefst pastoral orientierte Aufgabe erfüllen.

Kasper hat insofern recht, dass die Ehenichtigkeit – aus mehreren Gründen – nicht durch den einzelnen Betroffenen selbst festgestellt werden kann (*nemo iudex in sua causa*), sondern einem kirchlichen Urteil zu unterliegen hat. Und er hat an sich auch darin recht, dass ein solches Feststellungsurteil von der Sache her nicht unbedingt durch ein Kirchengericht getroffen werden müsste. Allerdings gibt es besonders zwei schwerwiegende Gründe, welche sehr stark für die Behandlung der Ehenichtigkeitsverfahren durch die Kirchengerichte sprechen. Zum einen soll durch ein Richterkollegium die größtmögliche Objektivität gewährleistet werden. Eheannullierungen werden nicht gewährt, sondern sie sind eine Tatsachenerkenntnis, die Feststellung objektiver Fakten. Daher sind solche Prozesse durchaus pastoral orientiert, aber deren Ausgang kann nicht von wie auch immer gearteten subjektiven Beweggründen abhängig gemacht werden. Die Kompetenzübertragung an ein Kirchengericht ist ein Versuch, die Objektivität durch eine Prozessordnung und die Einbindung verschiedener Etappen und Gerichtspersonen auf ein Maximum zu erhöhen. Die Gefahr, dass sich Einzelpersonen beeinflussen lassen ist höher als die Gefahr der Beeinflussung von Gerichten.

Der zweite Grund, der gegen das von Kardinal Kasper vorgeschlagene Modell spricht, ist jener, dass einem Gerichtsapparat viel mehr Mittel zu Verfügung stehen, um die objektiven Fakten hinsichtlich des Bestehens oder Nichtbestehens einer Ehe zu erheben. Ein Gericht hat ungemein mehr Möglichkeiten hinsichtlich der Beweiserhebung und anderer Mittel zur Bestandsaufnahme, welche einer Einzelperson so nicht zur Verfügung stünden, auch wenn sie mit den entsprechenden Kompetenzen ausgestattet ist. Auch hier wäre mit einem erheblichen Qualitätsverlust hinsichtlich der Objektivität zu rechnen.

Und schließlich kommt noch hinzu, dass die Ehe auch einen Vertragscharakter hat, was ein drittes, wenn auch weniger dringliches Argument dafür ist, die Behandlung der Eheangelegenheiten den Kirchengerichten zu überlassen. Würde man diese Praxis ändern, so bestünde zu sehr die Gefahr eines weiteren Objektivitätsverlustes, zumal selbst manche Kirchengerichte mitunter im Rufe stehen, eher lax zu arbeiten und die Eheannullierungen zu sehr unter dem Aspekt eines nahezu automatisch gewährten Verwaltungsaktes sehen. Diese Tendenz würde noch weiter verstärkt, wo das Urteil einer Einzelperson übertragen würde, obwohl dies an sich aus kirchenrechtlicher und theologischer Sicht nicht vollkommen ausgeschlossen wäre. Doch die Umstände lassen davon abraten, da ansonsten allzu leicht die Eheannullierung, noch mehr als dies ohnehin heute schon der Fall ist, als Ehescheidung auf dem Verwaltungswege missverstanden werden könnte, bzw. faktisch zu einer solchen werden

könnte. Es ist also keine absolute Unmöglichkeit, die dagegen spricht, sondern die Umsicht und das Bestreben einer möglichst objektiven Faktenerhebung. Die Eheangelegenheiten sind ein zu sensibler Bereich, als dass man hier das Risiko von Fehlurteilen und Laxismus erhöhen dürfte.

Die Gerechtigkeit Gottes ist barmherzig und nicht das Gegenteil von Barmherzigkeit

Kardinal Kasper anerkennt jedenfalls, wie bereits erwähnt, die prinzipielle pastorale Dimension auch der Kirchengerichte, und stellt sich von daher die Frage, was diese „pastorale Dimension“ denn genauerhin bedeute²⁸. Korrekt stellt er fest, dass man darunter sicher keine gefällige Grundhaltung verstehen darf, was eine völlig verkehrte Auffassung sowohl von Pastoral, als auch von Barmherzigkeit wäre. Diese, so erörtert er, schließt die Gerechtigkeit nicht aus und darf nicht als billige Gnade zu Schleuderpreisen verstanden werden. Soweit ist ihm zuzustimmen. Doch ist es fraglich, wenn er die Gerechtigkeit dann andererseits doch wieder der Pastoral und der Barmherzigkeit unterwirft, wenn er sagt, dass beide, Pastoral und Barmherzigkeit, sich der Gerechtigkeit nicht entgegenstellen, sondern sozusagen die höhere Gerechtigkeit darstellen. Dies begründet er mit der für sich genommen richtigen Aussage, dass hinter jedem Fall Pastoral und Barmherzigkeit nicht nur in der Optik einer generellen Regel, die zu prüfen es gilt, erscheinen, sondern eine menschliche Person betreffen, die als solche nie bloß ein Fall ist und immer auch eine einzigartige Würde in sich trägt.

Hier werden richtige mit zweideutigen Aussagen vermischt. Denn die korrekte Tatsache, dass es sich immer auch um Menschenschicksale handelt, dispensiert nicht vom Objektivitätsgebot. Es entsteht ein wenig der Eindruck eines „eigentlich ja nicht, aber in diesem Falle schon“. Wenn Kasper sagt, die Pastoral und die Barmherzigkeit stehen zwar nicht gegen die Gerechtigkeit, aber doch gleichsam als übergeordnete Gerechtigkeiten über ihr, dann werden Pastoral und Barmherzigkeit zu sehr von der Gerechtigkeit entfernt. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist genau umgekehrt nicht eine Ordnung des Über- und Untergeordnet seins, sondern ein Verhältnis des ineinander Aufgehens. Viel richtiger würde man sagen: Gerade weil das, was von Gott stammt, auch immer gerecht ist und seiner göttlichen Ordnung entspricht, ist das, was gerecht ist, auch immer dasjenige, was barmherzig ist, und als solches dann in weiterer Folge auch die rechte pastorale, das heißt dem ewigen Heile hin ordnende Lösung. Ansonsten entsteht allzu leicht das Missverständnis, als wäre die Gerechtigkeit, welche ja immer von Gott her kommt, nicht unbedingt auch barmherzig und pastoral, sondern diesen beiden letztlich als den eigentlichen,

la valutazione soggettiva della persona coinvolta. Secondo il Diritto canonico la valutazione è compito dei tribunali ecclesiastici. Poiché essi non sono iure divino, ma si sono sviluppati storicamente, ci si domanda talvolta se la via giudiziaria debba essere l'unica via per risolvere il problema o se non sarebbero possibili altre procedure più pastorali e spirituali. In alternativa si potrebbe pensare che il vescovo possa affidare questo compito a un sacerdote con esperienza spirituale e pastorale quale penitenziere o vicario episcopale.

²⁸ Che cosa vuol dire dimensione pastorale? Certo, non un atteggiamento compiacente, il che sarebbe una concezione del tutto sbagliata sia per la pastorale che per la misericordia. La misericordia non esclude la giustizia e non va intesa come grazia a buon mercato e come una *svendita*. La pastorale e la misericordia non si contrappongono alla giustizia ma, per così dire, sono la giustizia suprema, poiché dietro ogni causa esse scorgono non solo un caso da esaminare nell'ottica di una regola generale, ma una persona umana che, come tale, non può mai rappresentare un caso e ha sempre una dignità unica.

höheren Gerechtigkeiten untergeordnet. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wären im Grunde genommen miteinander konkurrierend. Ist in Kasper die Barmherzigkeit der Gerechtigkeit zwar nicht unbedingt antipodisch gegenüberstehend, aber doch ein Stück weit außer- bzw. überhalb dieser angesiedelt, so muss man in Wirklichkeit jedoch davon ausgehen, dass die Barmherzigkeit in der Gerechtigkeit selbst angesiedelt ist, insofern das Gerechte immer auch barmherzig ist, weil es von Gott her kommt und zu ihm führt.

Kirchenrechtliche Instanzenwege dienen dem Nutzen und Schutz der Gläubigen

Die rhetorische Frage Kaspers, ob es denn wirklich sein kann, dass über Wohl und Übel einer Person in zweiten und dritten Instanzen entschieden wird, und daher nur auf Basis von Akten und daher Papier, ohne Person und Situation zu kennen²⁹, ist ein rhetorischer Untergriff, der ein bestimmtes Bild suggerieren soll. Hieran sieht man erst recht deutlich, wie wichtig die Kirchengerichte für die objektive Behandlung der Eheangelegenheiten sind. Denn gerade im gerichtlichen Feststellungsverfahren wird die Situation der Putativehe und der betroffenen Personen sehr genau examiniert und untersucht. Im Prozessverlauf verschafft man sich ein Bild von Person und Ehesituation, welches eine viel umfassendere und objektivere Kenntnis gestattet als die von Kasper vorgeschlagene Vorgangsweise. Dass damit auch Akten und Papier verbunden sind, liegt in der Natur der Sache, unter anderem, um immer wieder auf die gewonnenen Daten zurückgreifen zu können und sich vor der endgültigen Feststellung der Ehesituation ein möglichst präzises Bild zu verschaffen. Das kirchliche Eheprüfverfahren ist gerade für die Antragsteller da, nicht gegen diese. Wenn es wirklich um die objektive Tatsachenfeststellung geht, dann müsste doch daran gelegen sein, diese so gewissenhaft und wahrheitsgetreu als möglich vorzunehmen. Hier wird jedoch der Eindruck erweckt, als wolle man das Urteil gleichsam auf das gewünschte Ergebnis hin steuern und die Ehen beinahe mit allen Mitteln für nichtig erklären, auch wenn dies objektiv vielleicht gar nicht der Fall ist. Doch wem wäre mit einer Feststellung geholfen, die nicht den Tatsachen entspricht? Wenn es aber wirklich um die Tatsachen geht, dann muss man Papier, Instanzen und Akten in Kauf nehmen, um die Qualität der Tatsachenfeststellung zu sichern, auch wenn es einem vielleicht unsympathisch, weil „amtsangehaucht“ erscheinen mag. Dass es Instanzen gibt, dient gerade dazu, um eventuelle Fehler im ersten Verfahren auszumachen und zu korrigieren. Sie sind gerade zu Gunsten der Betroffenen da, um das erste Urteil auf eventuelle Fehler hin (welche man nie ganz ausschließen kann) überprüfen lassen zu können. Würde man darauf verzichten, so würde man den Gläubigen eine Möglichkeit und ein Gut vorenthalten.

Die Möglichkeit der geistigen Kommunion ist keine neue Öffnung, sondern alte Kirchenpraxis

In seinem zweiten Fallbeispiel stellt Kasper erfreulicherweise fest, dass er genau das nicht will, was durch seine vorher-

igen Aussagen eintreten würde, nämlich die Lösung „nur“ („solo“) in einem großzügigen Ausdehnen der Eheannullierungen zu suchen. Man würde dadurch den Eindruck erwecken, so räumt er richtig ein, dass die Kirche unaufrichtig wäre und das gewähren würde, was in Wirklichkeit Scheidungen sind. Viele Gläubige wollen dies gar nicht erst, weil sie sagen, dass das Zusammenleben der ersten Ehe und die daraus hervorgegangenen Kinder nicht nichts sein können, nur weil beispielsweise die kanonische Form fehlte³⁰.

Hier ist der Fall ähnlich, wenngleich umgekehrt gelagert. Nicht die Annullierung wird angestrebt, sondern es herrscht die subjektive Überzeugung, dass die erste Ehe gültig war. Es wird zwar niemand gezwungen, seine Ehe überprüfen zu lassen, doch jeder hat das Recht dazu. Aber auch hier gilt wieder das, was auch Kardinal Kasper vorhin eigentlich bereits eingeräumt hat: es ist nicht die subjektive Überzeugung der Ehekontrahenten, welche über die Tatsache der Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe entscheidet, sondern die objektiven Sachverhalte. Es geht im zweiten Fallbeispiel also um Eheleute, die eine gültige und vollzogene Ehe haben sowie zivil eine Zweitehe eingegangen sind.

Der Kardinal erweckt diesbezüglich den falschen Eindruck, dass die Zeichen schon lange auf Liberalisierung stünden und man bereits Schritte in diese Richtung gegangen sei. Das ist aber so nicht richtig. Konkret sagte der Kardinal, dass diese angebliche Öffnung darin bestünde, dass bereits die Glaubenskongregation im Jahre 1994, bestätigt durch eine dahingehende Aussage des Papstes im Jahre 2012, festgestellt hat, dass die wiederverheirateten Geschiedenen, welche ja nicht sakramental kommunizieren können, die geistige Kommunion üben dürfen, so sie recht disponiert sind. Dies sei eine wirkliche Öffnung, für welche viele dankbar seien³¹.

Hier wird der Eindruck erweckt, es wäre durch das „Zugeständnis“ der geistigen Kommunion bereits zu gewissen ersten Öffnungen für die geschiedenen Wiederverheirateten gekommen, was objektiv nicht richtig ist. Denn die geistige Kommunion steht einem jeden offen, und dies war auch schon immer so und stellt damit keine Lockerung der kirchlichen Praxis dar. Die geistige Kommunion ist nämlich der fromme Seelenakt, welcher die Sehnsucht nach der sakramentalen, also der „richtigen“ Kommunion erweckt. Das stand seit jeher einem jeden Gläubi-

³⁰ Seconda situazione. Sarebbe sbagliato cercare la soluzione del problema solo in un generoso allargamento della procedura di nullità del matrimonio. Si creerebbe così la pericolosa impressione che la Chiesa proceda in modo disonesto a concedere quelli che in realtà sono divorzi. Molti divorziati non vogliono una tale dichiarazione di nullità. Dicono: abbiamo vissuto insieme, abbiamo avuto figli; questa era una realtà, che non si può dichiarare nulla, spesso solo per ragione di mancanza di forma canonica del primo matrimonio.

³¹ Un avvertimento ci ha dato la Congregazione per la Dottrina della Fede già nel 1994 quando ha stabilito – e Papa Benedetto XVI lo ha ribadito durante l’incontro internazionale delle famiglie a Milano nel 2012 – che i divorziati risposati non possono ricevere la comunione sacramentale ma possono ricevere quella spirituale. Certo, questo non vale per tutti i divorziati ma per coloro che sono spiritualmente bene disposti. Nondimeno molti saranno grati per questa risposta, che è una vera apertura.

²⁹ Davvero è possibile che si decida del bene e del male delle persone in seconda e terza istanza solo sulla base di atti, vale a dire di carte, ma senza conoscere la persona e la sua situazione?

gen offen, auch den Sündern, ja es war sogar als eine besonders fromme Übung empfohlen, um die angeschlagene Gottesverbindung nicht ganz zu verlieren, sondern im Gegenteil, um wieder zu einer vollständigen Verbindung zu kommen, welche es dann auch wieder erlaubt, sakramental zu kommunizieren. Die geistige Kommunion erweckt die innere Sehnsucht der Seele nach der Eucharistie, bevor man diese wirklich empfängt oder wenn man diese nicht empfangen kann oder darf. Dies ist also absolut keine Öffnung, sondern die Erinnerung an eine uralte, schon immer geltende Praxis der Kirche. Es hat also keineswegs eine erste Öffnung stattgefunden, wie behauptet wird. Die geistige Kommunion vermittelt zwar Gnaden, aber sind es nicht dieselben Gnaden wie die sakramentale Kommunion.

Damit ist auch schon eine erste Antwort auf die darauffolgende Frage Kaspers gegeben. Dieser fragt nämlich, warum jemand, der die geistige Kommunion empfangen kann, und daher eins mit Christus ist, nicht eigentlich auch sakramental kommunizieren dürfe. Denn wer durch die geistige Kommunion eins mit Christus ist, so Kasper, der kann nicht im Widerspruch zu dem Gebot Christi sein. Er fragt sich weiter, ob wir nicht sogar die fundamentale sakramentale Struktur der Kirche in Frage stellen, wenn wir die wiederverheirateten Geschiedenen, welche zu den Sakramenten gehen wollen, auf außersakramentale Heilswege verweisen³².

Der Kardinal hebt hier die geistige Kommunion auf dieselbe Stufe wie die sakramentale und zieht daraus den verkehrten Schluss, dass, wenn ein „wiederverheirateter Geschiedener“ geistig kommunizieren dürfe, er automatisch auch sakramental kommunizieren dürfe. Dies ist jedoch nicht richtig, denn die geistige Kommunion ist nicht eine zweite Empfangsweise derselben Sache, sondern sie ist etwas Eigenständiges und vom sakramentalen Kommunionempfang völlig Unterschiedliches. Sie ist Ersatz, wenn man aus äußeren oder inneren Gründen nicht geistig kommunizieren kann, sie ordnet auf die richtige Kommunion hin, ist aber weder ein Sakrament noch ein realer Kommunionempfang. Die geistige Kommunion ist nicht in dem Sinne Ersatz für die sakramentale Kommunion, als dass sie ein anderer Weg wäre, um dieselben Wirkungen zu erlangen, sondern sie ist Ersatz in dem Sinne, dass man, wenn man schon nicht die Gnaden empfängt, welche aus dem Sakrament fließen, so zumindest doch andere, geringere, aber doch auf das Sakrament hinordnende Gnaden erlangen kann. Deshalb ist sie auch nicht an die Bedingungen der sakramentalen Kommunion gebunden, im Gegenteil, sie ist gerade auch speziell für diejenigen gedacht, welche in schwerer Sünde leben und deshalb nicht kommunizieren können. Die geistige Kommunion ist kein Sakrament und daher entfaltet sie nicht dieselben Gnaden wie der sakramentale Empfang, was aber nicht bedeutet, dass sie nicht auch einen großen Nutzen hätte, nur eben nicht denjenigen der sakramentalen Kommunion. Doch auch eine sakramentale Kommunion kann

nur dann ihren vollen geistigen Nutzen entfalten, wenn der Empfänger entsprechend disponiert und im Stand der Gnade ist. Ansonsten bleibt sie fruchtlos, oder wird gar zum geistlichen Schaden. Die geistliche Kommunion hingegen entfaltet zwar nicht dieselbe Gnadenfülle wie die sakramentale Kommunion, kann umgekehrt aber auch nie zum Schaden gereichen. Sie wirkt umso mehr, als sie mit größerer Frömmigkeit und Aufrichtigkeit geübt wird.

Dabei ist auch zu bedenken, dass die sakramentale Kommunion nicht das Sakrament ist, welches die Gemeinschaft mit Christus herstellt, sondern im Gegenteil, diese muss bereits als Voraussetzung bestehen, um sakramental kommunizieren zu können. Nicht hingegen so bei der geistigen Kommunion: sie ist gleichsam eine Art „Begierdekommunion“ für denjenigen, der die Kommunion aus welchen Gründen auch immer nicht sakramental empfangen kann. Sakramentale und geistige Kommunion auf dieselbe Stufe zu stellen, ist deshalb nicht korrekt, weil die Gnaden andere sind und folglich auch die Voraussetzungen bei der geistigen Kommunion – welche im Übrigen im Gegensatz zum Sakrament beliebig oft erweckt werden kann – andere sind. Sie ist eine Hilfe für den Sünder, auch für den, der im Konkubinat lebt, sich nicht ganz von Christus zu trennen, sondern im Gegenteil, sie will ihn dazu antreiben, die verlorene volle Gemeinschaft wieder herzustellen, welche Voraussetzung für die sakramentale Kommunion ist. Im Falle der zivil wiederverheirateten Geschiedenen ist sie sogar ein besonderes Zeichen dafür, dass trotz der Sünde, in welcher sich die betreffende Person befindet, eine besondere Liebe zu Christus und zur Eucharistie vorherrscht, weil sie die göttlichen Vorgaben beachtet. Hier ist noch etwas in Ordnung, auch wenn in anderen Bereichen des Lebens nicht dieselbe Ordnung herrscht. Deshalb wird die geistige Kommunion auch dem Sünder Gnaden einbringen, während die sakramentale Kommunion im Zustand der Todsünde das Gericht bringt. Die grundlegende sakramentale Struktur der Kirche zu achten bedeutet nicht, möglichst vielen Menschen möglichst oft möglichst viele Sakramente zu spenden und außersakramentale Wege wenn nur irgend möglich zu meiden, sondern es bedeutet gerade, die inneren und äußeren Voraussetzungen der einzelnen Sakramente zu achten und einzuhalten, und die heiligen Sakramente nur dann zu spenden, wenn auch wirklich sämtliche Umstände dem Sakrament und seinen inneren Anforderungen entsprechen. (In demselben Zusammenhang wäre übrigens auch die oft exzessive Praxis bei der Messfeier zu hinterfragen – nicht jede kirchliche Freiluftveranstaltung muss mit einer heiligen Messe begangen werden, wenn die Umstände nicht die entsprechenden sind, und nicht jede Einweihung eines Fußballplatzes muss durch eine Messe begleitet sein.)

Anschließend geht der Kardinal auf das Argument ein, dass die Sakralität des Sakramentes gerade durch die Nicht-Teilnahme (gemeint sind wohl die wiederverheirateten Geschiedenen) zum Ausdruck kommt. Man mache aus ihnen ein Warnschild für die anderen. In seinen Augen stellt dies eine Instrumentalisierung der Betroffenen dar, welche man sakramental verhungern lässt, damit die anderen leben³³.

³² Essa solleva però diverse domande. Infatti, chi riceve la comunione spirituale è una cosa sola con Gesù Cristo; come può quindi essere in contraddizione con il comandamento di Cristo? Perché, quindi, non può ricevere anche la comunione sacramentale? Se escludiamo dai sacramenti i cristiani divorziati risposati che sono disposti ad accostarsi ad essi e li rimandiamo alla via di salvezza extrasacramentale, non mettiamo forse in discussione la struttura fondamentale sacramentale della Chiesa?

³³ Alcuni sostengono che proprio la non partecipazione alla comunione è un segno della sacralità del sacramento. La domanda che si po-

Auch dieser Einwand des Kardinals ist wenig sachlich. Es geht bei der Kommunion nicht darum zu demonstrieren, wer wie weit „dabei“ ist und wer nicht, wie dieser Einwand suggeriert. Und schon gar nicht braucht man eine Gruppe, die nicht kommuniziert, um ein Zeichen der Heiligkeit zu setzen. Gerade weil das Nicht-Kommunizieren-können im Fall der wiederverheirateten Geschiedenen keine kirchlich verhängte Exkommunikation als Beugestrafe ist, sondern die natürliche Folge dessen, dass man sich aktuell im Zustand schwerer Sünde befindet, ist der Vorwurf der Instrumentalisierung der Betroffenen erst recht hinfällig. Von daher ist der Vorwurf, man würde die Betroffenen quasi „benutzen“, um den anderen ein drohendes Zeichen vorzustellen, verfehlt. Sie selbst begeben sich in eine Situation, welche gegen das Gebot Gottes steht und daher so schwer sündhaft ist, dass sie sich selbst von den Sakramenten ausschließen. Es geht nicht darum, der Sakralität einen Ausdruck zu verleihen, geradezu so als ob man nach einer Methode gesucht und dann diese Regelung erfunden hätte. Nein, es ist den umgekehrten Weg gegangen: das Nicht-Kommunizieren können ist die natürliche Konsequenz aus der Theologie von Ehe und Eucharistie, und wird dann automatisch auch zu einem Ausdruck, aber nicht eigentlicher Zweck, sondern Folge und Nebenerscheinung. Darüber hinaus gilt dies nicht nur für Ehebrecher, sondern auch für sämtliche Personen, welche aktuell im Zustand schwerer Sünde leben. Der Unterschied, der die Ehe in ein besonderes Scheinwerferlicht stellt, ist der, dass die meisten anderen Sünden punktuelle Ereignisse sind, während die Zweitehen ein andauernder Zustand sind, und deshalb nicht einfach abgeschlossene Handlungen, die danach sofort gebeichtet und bereut werden können. Deshalb zieht sich bei Zweitehen in die Länge, was bei anderen Sünden von viel kürzerer Dauer ist.

Eine Buße ist theologisch widersinnig, solange eine zweite Beziehung besteht

Nach diesen beiden Beispielen bringt der Kardinal einen Lösungsvorschlag ins Spiel, den er aus der Urkirche ableitet und für den er auch Professor Ratzinger aus dem Jahre 1972 in den Zeugenstand ruft: In der frühen Kirche gab es sehr bald die ersten Fälle sogar von Apostasie. Für solche sogenannten *lapsi* entwickelte die Urkirche die kanonische Buße, welche als eine Art zweite Taufe angesehen wurde – nicht mit Wasser, sondern mit Reuetränen. Analog dazu wäre man auch mit Ehebrechern vorgegangen, auch wenn die Antwort der Kirchenväter hierauf nicht einhellig gewesen sei. Was nach Kaspers Angaben hingegen klar gewesen sei, ist, dass es in den Lokalkirchen das Gewohnheitsrecht gab, dass nach einer gewissen Zeit der Buße eine zweite Beziehung, die keine Ehe war, eingegangen werden konnte, auch wenn der erste Partner noch am Leben war, und dass sie auch kommunizieren konnten.³⁴

Nun, dazu ist zunächst zu sagen, dass das tatsächliche Vorhandensein einer dahingehenden Praxis in manchen Teilkirchen der frühen Zeit nicht gleichbedeutend ist mit dem Rechtsein einer solchen Praxis. Viel eher ist es mit manchen unserer heutigen Bistümer zu vergleichen, in denen beispielsweise die Laienpredigt standardmäßig anzutreffen ist: das faktische Vorhandensein einer solchen Praxis ist nicht gleichbedeutend mit deren Rechtmäßigkeit, weder theologisch noch kanonisch. Es ist vielmehr ein Abweichen von den gesamtkirchlichen Vorgaben und steht nicht in Einklang mit der authentischen Theologie. Ähnlich war es mit der von Kardinal Kasper beschriebenen Praxis: auch wenn es faktisch da und dort so gehandhabt worden sein mag, so war dies dennoch gegen die Lehre der Kirche.

Dass er dafür Professor Ratzinger in den Zeugenstand ruft, ist unerheblich, da auch ein künftiger Pontifex nicht automatisch fehlerfreie Lehren vertritt.

Der schwerwiegendste Punkt in diesem Abschnitt ist jedoch die Buße als Vorbedingung für eine (erlaubte) Zweitbeziehung bei Bestehenbleiben der Erstehe. Die Buße setzt voraus, dass etwas sündhaft ist, und damit gegen den Willen Gottes steht. Folglich ist es aber zu meiden, da alles, was wir gegen den Willen Gottes tun, uns ein Stück weit von diesem trennt und uns der Gemeinschaft mit ihm entfremdet. Buße und die damit verbundene Reue setzen ebenso voraus, dass man sich von der zu bereuenden und büßenden Haltung oder Handlung abwenden will. Daher kann eine aufrichtige Reue und Buße für das Verlassen der Ehe und die Aufnahme einer zweiten Beziehung niemals in Hinblick auf die Weiterführung dieser zweiten Beziehung erfolgen. Man kann nicht etwas bereuen und dafür büßen, was man nach dieser Bußzeit fortzusetzen gedenkt. Die Buße ohne den festen Vorsatz zur Beseitigung des zu büßenden Zustandes kann niemals eine echte Buße sein. Das wäre in etwa so, als ob man einen Überfall plant und ihn vorher bereits beichtet, doch in der Absicht bleibt, diesen danach auch auszuführen. Es käme der Legitimation der Sünde gleich, wenn man es erlauben würde, bei bestehender erster Ehe eine zweite eheähnliche Beziehung einzugehen. Diese ist schwer sündhafter Ehebruch und kann daher nicht vergeben werden, solange dieser Zustand fort dauert. Deshalb wäre es absurd, solche Paare zur Heiligen Kommunion zuzulassen, da diese die volle Gemeinschaft mit Gott voraussetzt, die aber nicht besteht, solange man in einer schweren Sünde lebt, was eine außereheliche Zweitbeziehung objektiv ist, solange sie besteht.

furono cristiani che, divenuti deboli, negarono il proprio battesimo. Per questi *lapsi* la Chiesa aveva sviluppato la pratica penitenziale canonica come secondo battesimo, non con l'acqua, ma con le lacrime della penitenza. Dopo il naufragio del peccato, il naufrago non doveva avere a disposizione una seconda nave, bensì una tavola di salvezza. In modo analogo, anche tra i cristiani esistevano la durezza di cuore (Mt 19, 8) e casi di adulterio con conseguente secondo legame quasi-matrimoniale. La risposta dei Padri della Chiesa non era univoca. La cosa certa, però, è che nelle singole Chiese locali esisteva il diritto consuetudinario in base al quale i cristiani che, pur essendo ancora in vita il primo partner, vivevano un secondo legame, dopo un tempo di penitenza avevano a disposizione non una seconda nave, non un secondo matrimonio, bensì, attraverso la partecipazione alla comunione, una tavola di salvezza.

ne in risposta è: non è forse una strumentalizzazione della persona che soffre e chiede aiuto se ne facciamo un segno e un avvertimento per gli altri? La lasciamo sacramentalmente morire di fame perché altri vivano?

³⁴ La Chiesa dei primordi ci dà un'indicazione che può servire come via d'uscita dal dilemma, alla quale il professor Joseph Ratzinger ha già accennato nel 1972. La Chiesa ha sperimentato molto presto che tra i cristiani esiste perfino l'apostasia. Durante le persecuzioni ci

Nicäa meinte keine Bigamie, sondern eine zweite Ehe nach dem Tod des ersten Ehegatten

Manche Kirchenväter, die eine dahingehende Auffassung vertraten, hätten dem Präfekten zufolge aus pastoralen Gründen das toleriert, was an sich unmöglich akzeptiert werden kann, und zwar um Schlimmeres zu verhindern. Es gab demnach, wie Kasper es nennt, eine Pastoral der Toleranz, der Milde und des Nachlasses, und er meint, dass es seinen guten Grund gehabt habe, dass das Konzil von Nicäa diese Praxis gegen den Rigorismus der Novatianer verteidigt habe³⁵.

Was hier nicht genügend berücksichtigt wird, ist, dass es nicht die Kirche ist, welche das Maß der Sünde und der Tugend ist, sondern Gott selbst. Die Kirche kann nicht offiziell gestatten, was Gott verboten hat. Sie würde sich über dessen Gebote, die zu hüten ihr anvertraut wurden, erheben. Toleranz bedeutet im eigentlichen Sinne seines Wortes das sich Abfinden mit einem Übel. Dieses müssen wir aber bekämpfen, nicht durch die Hintertüre hereinholen.

Im Streit mit den Novatianern vor dem Konzil von Nizäa (325) ging es übrigens um eine etwas andere Angelegenheit: diese Sekte vertrat die Auffassung, die Kirche habe prinzipiell nicht die Vollmacht, von den drei Kapitalsünden Götzendienst, Mord und Ehebruch zu absolvieren, teilweise dehnten sie das auch auf alle schweren Sünden aus. Die Kirche kann im Bußsakrament sehr wohl von Ehebruch absolvieren und sie tut dies auch, doch ist eine Voraussetzung dafür, dass der Ehebruch ein Ende gefunden hat. Die Kirche kann von jeder vergangenen und abgeschlossenen Sünde absolvieren, niemals jedoch von einer, die aktuell im Vollzug ist oder in Zukunft noch begangen werden wird. Des Weiteren vertraten sie gegen St. Paulus die Ansicht, dass eine Wiederheirat („zweite Ehe“) eines Witwers oder einer Witwe nicht statthaft wäre. Aus diesen beiden Gründen sagt das von Kardinal Kasper zitierte Konzil von Nicäa in Kanon 8, dass die Katharer, d.h. die sich als die „Reinen“ bezeichneten, nach ihrer Konversion zur Kirche auch Kleriker sein können, solange sie öffentlich und schriftlich erklären, die Lehre der Kirche zu wollen, und sich speziell auch mit jenen kommunizieren wollen, die ein zweites Mal verheiratet sind. Hintergrund ist also nicht eine „Zweitehe“ nach der Beendigung einer ersten Ehebeziehung, sondern die Wiederheirat nach dem Tod des ersten Ehegattens.

Buße ist erst nach Beendigung der Sünde möglich

Walter Kardinal Kasper fährt fort mit der Feststellung, dass die Kirche immer einen Weg zwischen Rigorismus und Laxismus gesucht habe und dabei sich auf ihre vom Herrn übertragene Autorität bezogen hat, zu binden und zu lösen. Er erinnert des Weiteren daran, dass wir im Glaubensbekenntnis bekennen, die Vergebung der Sünden zu glauben, und präzisiert dies korrekt: für den, der sich bekehrt hat, ist die Verzeihung immer möglich. Wenn dies für den Mörder gilt, dann auch für den Ehebrecher. In den beiden Wegen der Buße und des Sakramentes

der Buße waren der Weg gelegen, um zwei Aspekte miteinander zu verbinden: die Verpflichtung der Heiligen Schrift gegenüber sowie die unendliche Barmherzigkeit Gottes. Und in diesem Sinne, so der Kardinal, ist die Barmherzigkeit Gottes keine billige Begnadigung, die von der Buße dispensieren würde.³⁶

Hier kommt nochmals derselbe Mangel zum Vorschein, den wir bereits vorhin festgestellt hatten: der Kardinal bindet zwar richtigerweise einerseits die Vergebung an die Bekehrung und die Buße, doch löst er andererseits auch die Buße von der Bekehrung, d.h. von der Besserung. Er sagt zwar, dass die Verzeihung für denjenigen möglich ist, der sich bekehrt hat. Doch was er fordert, ist letztlich eine Dispens von der Bekehrung, welche er zuvor noch zurecht als Bedingung eingefordert hat, da er diese nicht als unabdingbar für die Buße zu halten scheint. Auch hat der Kardinal recht, wenn er sagt, dass eine Vergebung auch für den Ehebrecher möglich sein muss, wenn sie auch für einen Mörder möglich ist. Doch auch hier müssen wir wiederholen, was wir weiter oben bereits ausgeführt hatten: der Mörder, dem vergeben wird, hat seine Tat abgeschlossen und bereut. Der Ehebrecher hingegen muss genauso seine Sünde zuerst beenden und bereuen, bevor ihm von der Kirche im Beichtsakrament die Vergebung Gottes gegeben werden kann. So wie einem Mörder seine Tat nicht vergeben werden kann, solange er mordet, so kann sie auch einem Ehebrecher nicht vergeben werden, solange er im Ehebruch lebt. Es gilt für alle dasselbe Recht.

Recht hat der Kardinal, wenn er daran erinnert, dass die Sakramente keine Prämie für die Elite sind. Wenn er aber sagt, dass sie den nicht ausschließen, der sie am meisten nötig hat, so ist dies eine zweideutige Formulierung³⁷, die in diesem Kontext so abzulehnen ist. Die Sakramente sind von Christus eingesetzt für uns Sünder und um uns aus der Sündenverstrickung zu befreien. Deshalb sind sie keine Prämie, sondern im Gegenteil, ein Heilmittel, welches uns erst zur „Prämie“ führen soll. Dass wir der Sakramente bedürfen, zeigt gerade an, dass wir noch keine „Elite“ sind. Die Sakramente sind zu unserer Heiligung eingesetzt, doch setzt dies auch die bereits mehrfach angesprochene Mitwirkung unsererseits voraus. Alle Sakramente haben Voraussetzungen, und sind diese nicht gegeben, so kommt das Sakrament, je nachdem, entweder nicht zustande, oder es entwickelt keine oder negative Früchte („wird zum Gericht“).

Zusammenleben wie Bruder und Schwester bei Kindern aus zweiter Beziehung

Der Kurienkardinal überlegt, ob unter bestimmten Umständen, welche nur einen sehr kleinen Teil der wiederverheirateten

³⁵ Questi Padri volevano, per ragioni pastorali, al fine di “evitare di peggio” tollerare ciò che di per sé è impossibile accettare. Esisteva dunque una pastorale della tolleranza, della clemenza e dell’indulgenza, e ci sono buoni motivi che questa pratica contro il rigorismo dei novazianisti sia stata confermata dal Concilio di Nicea (325).

³⁶ Tuttavia, di principio è chiaro che la Chiesa ha continuato a cercare sempre una via al di là del rigorismo e del lassismo, facendo in ciò riferimento all’autorità di legare e sciogliere (Mt 16, 19; 18, 18; Gv 20, 23) conferita dal Signore. Nel Credo professiamo: *credo in remissionem peccatorum*. Ciò significa: per chi si è convertito, il perdono sempre è possibile. Se lo è per l’assassino, lo è anche per l’adultero. Quindi, la penitenza e il sacramento della penitenza erano il cammino per legare questi due aspetti: l’obbligo verso la Parola del Signore e la misericordia infinita di Dio. In questo senso la misericordia di Dio non era e non è una grazia a buon mercato che dispensa dalla conversione.

³⁷ Inversamente, i sacramenti non sono un premio per chi si comporta bene e per una élite, escludendo quanti ne hanno più bisogno (EG 47).

Geschiedenen betreffen würden, nicht über den Weg der Beichte auch der Weg zur Heiligen Kommunion wiedereröffnet werden könnte. Dabei führt er ein Beispiel an, bei welchem fünf Bedingungen erfüllt sind: 1) wenn er über das Scheitern der ersten Ehe Reue empfindet; 2) wenn er die Verpflichtungen gegenüber der ersten Ehe geklärt hat und ein Zurückkehren in diese definitiv ausgeschlossen ist; 3) wenn er nicht ohne weitere Schuld die zweite, zivile Ehe verlassen kann; 4) wenn er sich bemüht, diese „Zweitehe“ so gut als ihm nur möglich zu leben, beginnend bei seinem eigenen Glauben und der Erziehung der Kinder im Glauben; 5) wenn er das Verlangen nach den Sakramenten als der Kraftquelle seiner Situation hat. Dürfen oder können wir dann, so fragt der Kardinal, dieser Person nach einer Zeit der Neuorientierung, das Sakrament der Buße und hernach auch der Eucharistie verwehren?³⁸

Was wir bereits über die Reue sagten, wäre hier zu wiederholen. In diesem konkreten, hier dargestellten Fall wäre dies jedoch noch durch eine weitere Überlegung zu ergänzen. Es kann tatsächlich der Fall eintreten, dass die Zivilehe tatsächlich nicht ohne Schuld verlassen werden kann, beispielsweise wenn die erste Ehe kinderlos blieb und aus der Zivilehe dann Kinder hervorgegangen sind, denen gegenüber sowohl der Vater als auch die Mutter, also beide Teile der Zivilehe, die je ihrem eigenen Geschlecht spezifischen Verpflichtungen haben. Und nehmen wir auch an, die innere Bekehrung erfolgt erst zu einem Zeitpunkt, in dem die Kinder bereits gezeugt oder geboren sind. In diesem Fall ist die an sich richtige Lösung durch das Vorhandensein der Kinder und der ihnen gegenüber erwachsenen Elternpflichten tatsächlich zunächst versperrt. In solch einem Falle könnte man eventuell an eine individuelle Zulassung zu den Sakramenten unter der strengen Bedingung denken, dass die zweite Partnerschaft nicht wie eine Ehe geführt wird, sondern als ein freundschaftliches Zusammenleben als Eltern wie Schwester und Bruder, wobei soweit als möglich all jenes nach innen wie nach außen vermieden wird, was einem Eheleben gleichkommt und strikt all jenes vermieden wird, was seinem Wesen nach ein Privileg der Ehe ist. Besteht die berechtigte Hoffnung und Annahme, dass ein dahingehendes Versprechen der beiden Elternteile glaubwürdig ist und durchgehalten wird, dann könnte man nicht mehr im strengen Sinne von einer Zweitehe im Sinne einer Lebensführung, als ob es eine Ehe wäre,

sprechen, sondern von einem freundschaftlichen (und daher auch keuschen) Zusammenleben zweier Menschen, die gemeinsam elterliche Pflichten haben und deshalb ihre gemeinsame Lebensführung zum Wohl der Kinder nicht völlig aufgeben können, selbst wenn sie es zugunsten des bestehenden Ehebandes wollten und würden, wenn sie könnten. Es wären objektive und schwerwiegende Gründe gegeben, welche sie daran hindern, sich so zu verhalten wie sie sich verhalten müssten, um ihre Situation zu bereinigen.

In diesem Falle wäre auch die an sich nicht völlig unbegründete Sorge des Kardinals ausgeräumt, dass das elterliche Vorbild eines regen sakramentalen Lebens für die religiöse Entwicklung der Kinder positive Impulse bieten kann³⁹.

Der Kardinal fügte noch zwei kurze Anhänge an (über den impliziten Glauben bzw. den Glauben der Ehekontrahenten welcher für die gültige Sakramentenspendung notwendig ist bzw. über die urkirchliche Praxis), welche jedoch im Wesentlichen Wiederholungen dessen sind, was bereits im 5. Abschnitt des Vortrages gesagt wurde und an sich nicht darüber hinausgeht. Für unsere Zwecke können wir deshalb auf diese Wiederholungen verzichten.

Schluss und Ausblick

Es ist aus den Ausführungen deutlich, dass es nicht darum gehen soll, den Kardinal als Person zu kritisieren: nicht als Priester, noch weniger als Bischof und schon gar nicht als Kardinal. Worauf sich jedoch sehr wohl eine Kritik erstreckt, sind einzelne – nicht alle – Überlegungen des Kardinals zur praktischen Handhabung mancher Fragen, welche geschiedene Wiederverheiratete betreffen.

Nochmals seien ausdrücklich die Situationsanalysen hervorgehoben, welche er sehr scharfsinnig beschreibt und in denen er auch Ansätze aufzeigt, welche man weiterverfolgen und intensiv diskutieren und beleben sollte. Speziell sei darunter auf die Belebung der „Hauskirchen“ verwiesen, welche in einer lebendigen Familienfrömmigkeit bestehen. Auch sei dessen Mahnung ernst genommen, dass es um das Glaubenswissen und das Eheverständnis heute weitestgehend düster aussieht.

Die praktischen Vorschläge Kaspers berücksichtigen meist dessen eigene theoretischen Ausführungen nicht. Seine Taten wollen teils genau das tun, wovon seine Worte warnen. Es würde die Lehre vielleicht zwar nicht über das Wort geändert, sehr wohl aber über die Praxis. Die einzelnen Punkte sind bereits ausgeführt, deshalb können wir uns hier auf eine allgemeine Zusammenfassung beschränken, welche die einzelnen Faktoren bereits mitdenkt: was auf keinen Fall angemessen erscheint ist der Vorschlag, den der Kardinal in Hinblick auf das letzte Konzil machte: Türen aufstoßen, welche durch bereits bestehende lehrantliche Dokumente verschlossen sind. Es ist nicht wahr, dass die Lehre des Verschlussenen unverletzt bleibt, wenn man

³⁸ La domanda è: Questa via al di là del rigorismo e del lassismo, la via della conversione, che sfocia nel sacramento della misericordia, il sacramento della penitenza, è anche il cammino che possiamo percorrere nella presente questione? Un divorziato risposato: 1. se si pente del suo fallimento nel primo matrimonio, 2. se ha chiarito gli obblighi del primo matrimonio, se è definitivamente escluso che torni indietro, 3. se non può abbandonare senza altre colpe gli impegni assunti con il nuovo matrimonio civile, 4. se però si sforza di vivere al meglio delle sue possibilità il secondo matrimonio a partire dalla fede e di educare i propri figli nella fede, 5. se ha desiderio dei sacramenti quale fonte di forza nella sua situazione, dobbiamo o possiamo negargli, dopo un tempo di nuovo orientamento (*metanoia*), il sacramento della penitenza e poi della comunione? Questa possibile via non sarebbe una soluzione generale. Non è la strada larga della grande massa, bensì lo stretto cammino della parte probabilmente più piccola dei divorziati risposati, sinceramente interessati ai sacramenti.

³⁹ Non occorre forse evitare il peggio proprio qui? Infatti, quando i figli dei divorziati risposati non vedono i genitori accostarsi ai sacramenti di solito anche loro non trovano la via verso la confessione e la comunione. Non mettiamo in conto che perderemo anche la prossima generazione, e forse pure quella dopo? La nostra prassi collaudata, non si dimostra controproducente?

die Türe dennoch aufstößt. Die Erfahrung der letzten Jahrzehnte hat mehr als deutlich gezeigt, dass die Stoßbewegungen der Konzils- und Nachkonzilszeit mehr Stürze und Umstürze ausgelöst haben als den Konzilsvätern lieb gewesen ist. Dies nun nochmals eigens auf die Ehefragen anzuwenden, wäre nicht klug. Ohne in die endlose Debatte einzutreten, wie weit das letzte Konzil Schuld oder nicht Schuld an unserer heutigen Situation der Kirche hat, sei doch auf das unbestreitbare Faktum aufmerksam gemacht, dass das Zweite Vatikanum, das man als den neuen Frühling der Kirche anpries, zumindest nicht in der Lage war, mit all seinen Reformen und Neuorientierungen einen massiven Glaubenseinbruch, der ganze Landstriche entchristlicht hat, zu verhindern. Der Kardinal selbst sagt, wie wenig an Glaubenswissen heute noch vorhanden ist, so dass es ihm bange wird, ob dieser kleine Rest noch ausreichen kann, um gültige Ehen zustande kommen zu lassen.

Welchen Ansatz sollten wir also wählen? Was ist zu tun, außer zu hoffen und zu beten? So schwierig und komplex die Antwort im Detail umzusetzen sein wird, so einfach ist sie im Grunde genommen in ihrer zusammenfassenden Formulierung. Wir sollten nach bald sechzig Jahren endlich das umzusetzen beginnen, was die eigentliche Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils war: nicht Glaube und Praxis ändern, nicht sich der Welt anpassen und sich mit dem kurzlebigen Zeitgeist zu vermählen, nicht wie pubertierende Jungen sämtliche Grenzen überschreiten zu suchen und dabei immer weiter in Gebiete zu gelangen, die uns schon sechzig Jahre erkranken und absterben lassen.

Nein, das eigentliche Anliegen, weshalb das Zweite Vatikanische Konzil einberufen wurde und an dessen Umsetzung wir uns endlich machen sollten, ist es, die Lehre der Kirche, so wie sie speziell auch im ersten Vatikanum und im Konzil von Trient dargetan wurde, nicht zu ändern, nicht neu zu diskutieren und nicht zu verkürzen, sondern den Menschen in ihrer gesamten Größe, Fülle und Schönheit zu vermitteln. Das Konzil wollte, dass alle an der Lehre, wie sie bereits vorlag, teilhaben!

Der Weg aus der gegenwärtigen Krise, welche im Grunde genommen ein nie da gewesener Krisenkomplex ist, der gerade

auch in Ehe und Familie eine überaus konkrete Gestalt annimmt, ist gewiss nicht derjenige, dass wir die Disziplin der Kirche weiter von ihrer Lehre lösen. Der Weg ist vielmehr darin gelegen, dass wir den katholischen Glauben in seiner Fülle erklären, dabei in seiner Fülle umsetzen und so erst und nur so in seiner Fülle verständlich und annehmbar machen können. In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum setzte man den Glauben zwar in seiner Fülle um, doch man setzte ihn fatalerweise als eine Selbstverständlichkeit voraus und erklärte ihn nicht hinlänglich, was zumindest zu einem Teil auch durch die Ereignisse zwischen 1914/18 (Erster Weltkrieg mit anschließendem Zerfall der Monarchien) und 1945 (Zweiter Weltkrieg) begünstigt wurde. Eine Glaubenspraxis ohne hinlängliche Glaubensunterweisung bereitete der großen Krise den Weg. Heute haben wir kaum noch eine Glaubenspraxis und noch weitaus weniger Glaubensunterweisung als damals. Doch nur beide zusammen, Lehre und Praxis, werden in der Lage sein, aus der Krise herauszuführen. Auf der Ebene der Kirchenleitung kommen dann noch andere Elemente hinzu, wie etwa die rechte Personalpolitik, aber was das gläubige Volk angeht, sind es Lehre und Praxis, jeweils in ihrer unverkürzten Fülle. Das Zweite Vatikanum wurde einberufen, um das, woran es in den Gläubigen mangelte, zu vertiefen.

Heute gilt dies noch mehr als damals, weil wir in einer sehr rational-technischen Zeit leben, die es gewohnt ist, alles wissenschaftlich zu hinterfragen. Die Kirche hat das Potential, den katholischen Glauben ausreichend und mit hoher logischer Stringenz zu begründen, weil im Glaubensgefüge die höchste Vernunft, die Vernunft Gottes erscheint. Doch wird ihr dies nur gelingen, wenn sie aus diesem Glaubensgefüge, welches ein Gefüge der Wahrheit ist, nicht ausbricht, weder in dem was sie sagt und lehrt, noch in dem was sie tut und zelebriert.

Es ist Zeit, nach sechzig Jahren endlich damit zu beginnen, den Urauftrag des Zweiten Vatikanums umzusetzen, und den katholischen Glauben unverkürzt und der menschlichen Vernunft gemäß allen Gläubigen darzutun.

*Mag. theol. Michael Gurtner
michele.gurtner@libero.it*

UWE C. LAY

Kampf der Ehe

1. Die Tagesparole

Eine Parole bestimmt das politische und kulturelle Leben Deutschlands: eine Kulturrevolution bahnt sich an: der unbedingte Wille zur Auflösung der Ordnung der Ehe und der Fami-

lie. Aktuell ist es der Kampf wider das Betreuungsgeld. Die liberalen Massenmedien sehen es als Unglück an, dass gerade einkommensschwache Familien, statt ihr Kind in Betreuungseinrichtungen abzugeben, es lieber selbst Zuhause erziehen und dafür auch das Betreuungsgeld entgegennehmen. Warum?

Plötzlich wird uns etwas ganz Neues doziert: Kinder lernten eigentlich nur außer Haus. Wer sein Kind nicht weggibt in Kindertagesstätten und Kindergärten und danach wenn irgendwie möglich in Ganztagschulen, der verweigere seinen Kindern die notwendige Bildung! Denn Bildung ereigne sich nur in öffentlichen Erziehungsanstalten und nicht in der Familie. Die staatlich examinierte Erzieherin avanciert damit zur wahren und einzigen Erzieherin der Kinder, wohingegen es ein Unglück wäre, erzögen Eltern ihre Kinder selber! Die Verstaatlichung der Kindererziehung ist so das Antifamilienideal dieses Kulturkampfes wider die Ordnung der Familie.

2. Leiden an der Ehelosigkeit – die große Ausnahme

Seltsamerweise lesen wir aber in denselben Medien, dass es für katholische Pfarrer kein größeres Unglück gäbe, als dass sie ob des Zwangszölibates keine Ehe führen dürfen. Das wahre Erdenglück bestünde doch in Ehe und Familie, aber wohl nur für die, denen diese Ordnung versagt sei, weil sie Priester sind. Sonst gilt: die Ordnung der Ehe und der Familie ist zu zerstören!

Allerdings haben die Massenmedien nun noch eine weitere unter der Ehelosigkeit leidende und somit „diskriminierte“ Menschengruppe gefunden: die Homosexuellen und die Lesben. Verblüfft müsste sich eigentlich nun jeder fragen, wie denn diese Menschengruppe überhaupt eine Ehe führen könne. Denn der [erste spezifische] Zweck der Ehe ist nun mal die eigene Nachkommenschaft. Nur, jahrelange Propaganda für die Homosexhe hat diese spontan sich einstellende Irritation zum Verschwinden gebracht. Warum sollten die denn nicht heiraten, wenn die es unbedingt wollen und wenn denen das Spaß macht?, fragt der politisch korrekt Sozialisierte. Was ist geschehen? Zuerst wurde der [erste] Zweck der Ehe als eigentlich unwichtig abgetan. Man könne ja auch sich verheiraten, ohne eigene Kinder zu wollen. Dann wurde die gegenseitige Liebe bzw. etwas nüchterner die Partnerschaft als das Eigentliche der Ehe betrachtet. Und partnerschaftlich könnten doch auch zwei Männer und zwei Frauen miteinander zusammen leben! Also ist auch eine Homosexhe in Ordnung. Plötzlich soll es sogar ein Menschenrecht auf die Ehe geben, das Homosexuellen und Lesben nicht abzusprechen sei. So erstreben jetzt plötzlich Menschen die Ehe, die faktisch gar nicht zur Ehe fähig sind. Das ist sicher eine der subtilsten Formen der Zerstörung der Ehe. Damit Nichtehefähige eine Ehe führen können, muss die Ehe so interpretiert werden, dass auch die zur Ehe Unfähigen heiraten können. Das kommt mir so vor wie die Idee, um der Inklusion von Lernbehinderten willen das Abitur so umzugestalten, dass auch Lernbehinderte den Anforderungen des Abiturs genügen können!

3. Die Ehe in den Zeiten des Primates der Ökonomie

Was an der Ordnung der Ehe und Familie ruft nun wohl so viel Feindschaft hervor, dass sie nun unbedingt zerstört werden soll? Und was soll an ihrer statt als neue Ordnung gesetzt werden? Jedem ist es einsichtig, dass für diese Feindschaft nicht eine, sondern wohl eher viele Ursachen verantwortlich sind. Heute, im Zeitalter des Primates der Ökonomie, dominieren, wenn wundert es, Gelderwägungen.

Sehen wir es nüchtern: es gab Zeiten, in denen konservativ-liberale Kräfte für die Ordnung der Ehe kämpften gegen das linke Ideal der Verstaatlichung der Kindererziehung. Und in diesem Lager war die „Wirtschaft“ integriert. Das hat sich geändert. Sagen wir es ganz einfach: wie viel Unkosten verursacht die Ordnung der Ehe und der ihre Kinder selbst erziehenden El-

tern? Traditionell verdiente der Ehemann den Lebensunterhalt der Familie, und die Ehefrau erzog die eigenen Kinder, bis sie schulpflichtig waren. Dass privilegierte Eltern ihre Kindern gar nicht zur Schule schickten, sondern sie von Gouvernanten und Erziehern daheim ausbilden ließen, sei nebenbei erinnert. Die Ehefrau arbeitete nicht, zumindest solange wie die Kinder noch daheim waren.

Am Anfang stand die Kritik dieser geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. Marxistisch ausgedrückt: nur die produzierende, etwas herstellende Arbeit galt als das Medium, durch das der Mensch sich zum Menschen entwickle, so wohl in der Individualentwicklung wie auch in der der Gattung. Die Arbeit der Frau adelte den Menschen nicht, nur männliche Erwerbstätigkeit. Die Frau solle und müsse so, damit auch sie ganz als Mensch existieren könne, wie ein Mann sein Leben in der werktätigen Arbeit sehen. Vielleicht erinnert sich noch mancher Leser an die einstige Fernsehsendung: „Kennzeichen D“, in der, solange es die DDR noch gab, den Westdeutschen immer aufs Neue dieser Vorzug des DDR-Systems vorgetragen wurde: wie viel mehr Frauen mehr als im „Westen“ berufstätig, ja ganztags berufstätig waren. Aus rein weltanschaulichen Gründen wurde so die Berufstätigkeit der Frau gefordert. Dass dahinter auch die geringe Effektivität der DDR-Wirtschaft stand, so dass mehr Arbeitskräfte als im Westen zur Erreichung der selben Leistungen benötigt wurden, wurde dann gern übersehen.

Jetzt aber gilt: jede Frau soll und muss berufstätig sein. Nur im „Hausfrauendasein“, in den eigenen Kindern das Lebensglück zu sehen, gilt als nicht mehr zeitgemäß. Rein ökonomisch heißt das, dass nun das Durchschnittseinkommen eines Ehemanns nicht mehr für den Lebensunterhalt einer Familie ausreicht. Die Ehefrau muss mit dazu verdienen! Und dann beeinträchtigen eben die eigenen Kinder diese Notwendigkeit zum Dazuverdienen. Wenn eine Frau schon den Luxus eigener Kinder sich leistet, dann soll sie denn auch selbst mitfinanzieren. Das kann sie aber nur, wenn sie bereit ist, ihre Kinder zumindest teilweise abzugeben, damit sie ungestört von ihnen arbeiten kann.

Abstrakter formuliert: den Anforderungen des Arbeitsmarktes genügt eine Frau, die mehrere Jahre eine Babypause macht, die dann nur zeitweise beschränkt dem Arbeitsmarkt zur Verfügung steht, nicht mehr. Sie muss und soll nur noch für die Wirtschaft funktionieren und das tut sie nicht, wenn sie in erster Linie für die Familie da sein will. Also, die Familie ist abzuschaffen, damit die Frau voll der Wirtschaft zur Verfügung steht. Wenn sie also doch noch Kinder bekommt, dann hat sie das so zu managen, dass ihre Bereitschaft zu einer Berufstätigkeit dadurch in keiner Weise beeinträchtigt wird. Also, im Idealfall gibt sie ihre Kinder gleich nach der Geburt ab, damit sie wieder ihren Mann im Berufe stehen kann.

Aber wozu soll sie denn überhaupt noch eigene Kinder bekommen wollen, wenn sie im Idealfall diese sogleich weggibt in öffentliche Einrichtungen der Kinderbetreuung? Die Politik spricht hier ein klares Wort: statt dass in deutschen Landen eigene Kinder geboren und unter hohen Kosten dann ausgebildet werden gemäß den Anforderungen des Arbeitsmarktes, importiert man lieber ausgebildete Arbeitskräfte aus der „dritten Welt“ in der Hoffnung, dass die Frauen daheim auf eigene Kinder verzichten, insbesondere wenn sie erleben, dass das Berufsleben so viel Erfüllung mit sich bringt, dass der Wunsch nach eigenen Kindern gar nicht mehr entsteht. Anbei: selbstredend ist eines und sicher nicht das unwesentlichste Erziehungsziel der „GENDER-Weltanschauung“, dass jungen Mädchen so früh wie möglich der natürliche Wunsch nach eigenen Kindern aberzogen

wird. Mädchen sollen eben nicht mehr mit Puppen und Puppenwagen spielen, nicht daheim schon den jüngeren Geschwistern gegenüber das Muttersein erlernen, sondern wie die Jungen spielen, am besten mit Werkzeugen! Die Pädagogik der Gendererziehung hat eben nicht nur das Ziel der Frühsexualisierung der Kinder, sondern viel mehr das, dass Mädchen nicht zu Frauen werden sollen. Die Familie gilt so als Hindernis für die Notwendigkeiten des sich entwickelnden Kapitalismus, des Anspruches der totalen Mobilmachung für die Ökonomie. Die Familie wird der Wirtschaft geopfert.

4. Der technische Fortschritt, oder die Pille als Geschenk Gottes

Aber es gibt noch weitere Kräfte, die die Ordnung der Ehe zerstören. So seltsam es klingen mag, aber die Ordnung der Familie wird auch durch den technischen Fortschritt gefährdet. Es sei hier an die berühmt-berüchtigte Rede von der Exbischöfin *M. Käßmann* erinnert, in der sie die Pille als ein Geschenk des Himmels bezeichnete. Aber *ab ovo* betrachtet, ist das Verhältnis von technischem Fortschritt und der Ordnung der Ehe doch komplizierter. Es muss davon ausgegangen werden, dass in den Zeiten, als die Menschen noch Jäger und Sammler waren, der Zusammenhang vom Geschlechtsakt und den Nachkommen, dass Frauen schwanger werden, nicht bekannt war. So wie die Natur das pflanzliche Leben hervorbringt, so dachte man, bringen die Frauen die Kinder hervor. Erst als man anfang, sesshaft zu werden, und säte, damit man ernten konnte und anfang, Tiere zu züchten, erschloss sich dieser Zusammenhang und wurde somit das Prinzip der Vaterschaft erkannt. Jetzt galt die Frau als ein Gefäß, in der der männliche Same sich zum Kinde entwickelte. Erst jetzt konnte die Ehe geführt werden, in der der Ehemann als Vater der Kinder gewusst wurde. Dies schließt nicht aus, das auch vorher Sich liebende wie in einer Ehe zusammenlebten, nur wusste dann weder die Frau noch der Mann etwas von der Vaterschaft des Mannes. Der Nachwuchs wurde sozusagen der alleinigen Produktivität der Frau zugeschrieben. Die Ehe als bewusste Gemeinschaft zur Hervorbringung von eigenen Kindern verdankt sich so auch des technisch-kulturellen Fortschrittes des Übergangs zur Sesshaftigkeit. Man fing an, Tiere zu züchten und man säte, damit man ernten konnte.

Dieser technische Fortschritt, der so die Ehe als die Gestaltungsform der Hervorbringung von eigenem Nachwuchs schuf, löst nun selbst diese Ordnung wieder auf. Durch die Erfindung der Verhütungsmittel konnte und wird nun die gelebte Sexualität abtrennbar von dem Ziel der Sexualität, dem des eigenen Nachwuchses. Jetzt können sich Mann und Frau lieben, intim miteinander sein, ohne dass sie befürchten müssen, dass die Frau schwanger wird. Das hat Folgen: gab es gerade für die Frau gute Gründe, auf eine voreheliche Intimität zu verzichten, um nicht vorehelich schwanger zu werden und um nicht mit einem unehelichen Kind belastet zu werden, so kann sich jetzt die Liebe und die gelebte Intimität ganz von der Ehe emanzipieren. Das, was einst der Ehe vorbehalten war, wird nun zur selbstverständlichen Praxis außerhalb der Ehe. Wozu noch heiraten, wenn die Sich liebenden schon alles Schöne der Ehe vorher genießen können?

5. Die Krise der Ehe in der Hochliteratur

Aber dieser ökonomische und technisch-kulturelle „Fortschritt“ ist nicht der einzige Grund der Auflösung der Ehe! Er stößt schon auf eine angegriffene Ordnung der Ehe und Familie. Und das ist wohl einer der traurigsten Kapitel der europäischen

Bildungsgeschichte. Man denke nun an die großen Schriftsteller und Romane des 19. Jahrhunderts. Ich denke an Flauberts „Madame Bovary“, Tolstoj's „Anna Karenina“, Fontanes „Effi Briest“, aber in Ansätzen schon in Goethes „Wahlverwandtschaften“! Die Auflösung der Ehe ist geradezu das Thema dieser großen literarischen Werke. Entdeckte die Romantik den Widerstreit von Ehe und Liebe, so zeigt der literarische Realismus das Scheitern der Ehe als das Normale. Bei Tolstoj liest sich das so: Stephan Arkadjeitsch reflektiert über seinen Ehebruch und die Möglichkeiten einer Weiterführung seiner Ehe: „Ihre gegenseitigen Beziehungen wiederherzustellen und in Ordnung zu bringen, sei unmöglich, weil es weder möglich sei, Dolly [seine Frau] wieder zu einem anziehenden, reizenden Weib noch sich selbst zu einem alten, der Liebe unfähigen Mann zu machen.“ Das bedeutete für die prolongierte Ehe: „Es war jetzt alles notwendigerweise voller Lüge und Unwahrhaftigkeit.“¹

In der Hochliteratur gibt es keine glücklichen Ehen mehr und nicht einmal glücklich sich Liebende. Man werfe nur einen Blick auf die Schlusszene von Richard Wagners Oper „Tristan und Isolde“ oder in den „Fliegenden Holländer“! Nein, glückliche Liebe und Happy-Ends, die gibt es nur noch in den Liebesromanen einer Hedwig Courths-Mahler und ihren vielen Nachfolgern! Und das gilt der Literaturkritik nur noch als Kitsch! In den Seifenoper-Fortsetzungsserien des Fernsehens, da gibt es keine gelingenden Ehen mehr, Patchwork ist da der Regelfall. Karl Mays Kolportageromane mit ihren vielen gelingenden Ehen gelten heute als unzumutbarer Lesestoff. Und eines dürfen wir hier nicht übersehen: in postmodernen Zeiten spiegelt die fiktive Kunst nicht mehr die Wirklichkeit wieder, sondern die Wirklichkeit bildet zusehends die fiktive Kunstwirklichkeit wieder. Wir gestalten unser Liebesleben nach den Vorbildern der Medienwirklichkeit. Dem realen Zerfall der Ordnung der Ehe und der Familie gingen so die großen Vorbilder des Zerfalles voran. Die Verteidigung dieser Ordnung, wenn es denn noch eine gibt, spielt eben nur noch in der so verschmähten Trivilliteratur! Man könnte in Anlehnung an Syberberg urteilen, dass zur Abkehr von der Ordnung des Schönen und der Apotheose des Hässlichen die Lust der Zerstörung gerade dieser bürgerlichen Lebensform sich gesellte.²

6. Die christliche Religion und die Ehe

Bisher haben wir es uns aber in einer Hinsicht etwas zu einfach gemacht! Implizite setzen wir voraus, dass uns Christen der Stellenwert der Ehe und der Familie selbstverständlich klar ist und dass wir den Abfall und die Lust an der Zerstörung dieser Ordnung allein antichristlichen Kräften zuschreiben: dem Mammonismus, der dem Götzendienst des Geldes alles unterwirft, und der Verabsolutierung des Liebesideales, das die Ordnung der Ehe von innen destruiert, oder der Wirtschaft.

Aber wie nun, wenn die Ordnung der Ehe noch in komplexerer Weise in Frage gestellt wird? Für ein verbürgerlichtes Chris-

¹ TOSTOJ, *Anna Karenina*, übers. Hermann Röhl, 2010, S.17.

² Vgl: SYBERBERG, HANS-JÜRGEN, *Über Unglück und Glück der Kunst in Deutschland nach dem letzten Krieg*, 1990.

tentum ist die Ordnung der Ehe der Ort gelebter Christlichkeit. Das Leben außerhalb der Familie, beginnend mit der Moderne, ließ den Mann hinausgehen in das „feindliche Leben“, während die Ehefrau als Herrin dem Hause vorstand. Schon der Begriff des „feindlichen Lebens“ signalisierte dabei, dass der Mann nun in Sphären tätig war, die nicht mehr so einfach mit dem christlichen Ethos vereinbar waren. Die Eigengesetzlichkeit der Welt begrenzte die Möglichkeiten, in der Welt außerhalb der Familie christlich zu leben. Sie reduzierte sich dann in der Regel auf das „christliche Gewissen“ als Navigator in der der Religion fremden Welt der Moderne. Aber für die Katholische Kirche galt lange: nicht die Ehe, sondern der Verzicht auf die Ehe ist die vollkommene Nachfolgepraxis Christi. Der Mönch, der Ordenspriester galten als die wirklich Christo Nachfolgenden. Das Wort „Weltchristen“ signalisierte schon, dass hier eine Existenzform des Kompromisses vorlag, der zwischen der Nachfolge Christi und den Notwendigkeiten eines Lebens in der Welt. Die radikale Nachfolge, wie sie ein *Franz von Assisi* wieder lebte, verlangte den Verzicht auf allen Besitz, dass man die Familie verließ, um nachzufolgen. Das sind Praktiken, die jedem Familienvater als größte Verstöße gegen seine Pflichten angesehen würden. Alles Gut und Habe den Armen zu verschenken, diese Nachfolgeregel muss in der Familie des Nachfolgenden den rechtens auf energischen Protest stoßen: man müsse doch an die Versorgung der Ehefrau und der Kinder denken. Die Kirche fand den Weg für eine solche Kompromissexistenz: wie man Christ sein konnte und doch in der Welt leben konnte. War die radikale Nachfolge ein Ethos der Weltflucht in der Hoffnung auf das baldige Eintreten des Endes der Welt und des Reiches Gottes, so fand die Kirche den Weg, wie man als Christ in der Welt leben könne. Aber immer haftete so der Lehre von der christlichen Ehe der Beigeschmack an, nur die zweitbeste Ordnung zu sein. Man prüfe das mal an einer Liste Heiliggesprochener! Wie viele Weltchristen findet man da? Diese Kompromisshaftigkeit der Existenz des Weltchristens bildete ja auch den Ausgangspunkt für Dostojewskis Kritik daran in der großen Erzählung vom Großinquisitor.

Der Ehe als Ordnung, in der es nur um das natürliche Leben und dessen Prolongierung durch die Fortpflanzung ging, stellte man so im Christentum gern höhere Lebensziele entgegen. Es sei ein Experiment gestattet. Ich frage jetzt den Leser: Was ist das erste Gebot, das Gott uns Menschen gab? Was ist das erste Gebot? Was würden Sie jetzt antworten, machten Sie eine Pause im Lesen und beantworteten sich diese einfache Frage? Das erste Gebot: die Gottes- und Nächstenliebe! Oder: Glaube an Gottes Liebe oder irgendwie moderner: vertraue auf den Sinn des Lebens ... Je länger man nachdenkt, desto mehr fiele einem als mögliche Antwort ein, und warum nicht sagen: die 10 Gebote als das Eine, was Gott von uns will!

Nein, aber: All diese Antworten wären falsch, eindeutig falsch. Die einzig richtige Antwort nach dem 1. Gebot Gottes lautet: „Gott segnete sie [Adam und Eva] und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über“ [sie] (Gen 1,28). Das ist das [chronologisch gesehen] erste Gebot, dass Gott den Menschen gab! Erst jetzt können wir erahnen, wie wichtig in Gottes Augen die Ehe ist. Denn sie ist die von Gott dafür eingestiftete Ordnung, in und durch die dies geschehen soll, dass der Mensch sich vermehre und die Welt beherrsche.

Es muss aber eines auch dabei berücksichtigt werden: es gibt in der christlichen Religion keine Apotheose der Ehe. Die Ehe ist eine von Gott gesetzte Ordnung für einen bestimmten Zweck, den des Nachwuchses. Allen Ordnungen wohnt nun ei-

ne nicht ungefährliche Tendenz inne: den Zweck, wozu sie eigentlich da sind, zu vergessen und sich selbst als Selbstzweck zu verstehen. Exemplarisch zeigt sich diese Wandlung vom Mittel-zu-Etwas sein zum Selbstzweck in der Sabbattheologie der Pharisäer zu Zeiten Jesu. Aus der Ordnung, die um des Menschen willen war, wird eine, der sich der Mensch unterzuordnen habe. So sollte ein Arzt zwar einen Schwerverletzten auch am Sabbat heilen, aber nicht einen chronisch Kranken, denn dem sei es zuzumuten, auf seine Heilung bis nach dem Sabbat zu warten. Jesus stellte demgegenüber die rechte Ordnung wieder auf, indem er frug: Ist es am Sabbat erlaubt und geboten, Gutes zu tun, also auch chronisch Kranke zu heilen? Die Ehetheologie der Bibel hält fest an der Ordnung der Ehe, dass sie nicht etwas Selbstzweckliches ist, sondern eine Ordnung für einen Zweck und somit diesem Zwecke untergeordnet.

Der uns allen bekannteste, aber auch skandalöseste Fall spielte in der Anfangsgeschichte der Menschheit. So manchen frommen Religionslehrer soll die intelligente Schülerfrage diesbezüglich schon in arge Bedrängnis gebracht haben. Die Preisfrage lautet: Wen heirateten die Söhne Adams und Evas, wenn alle heiratsfähigen Frauen Töchter von Adam und Eva und somit ihre leiblichen Schwestern waren? Töchter von anderen Eltern gab es nämlich nicht, weil alle Menschen Söhne oder Töchter dieses ersten Elternpaares waren. Es kann auf diese Frage nur eine biblisch haltbare Antwort geben. Am Anfang war der Inzest. Damit die Menschheit nicht gleich mit den ersten Kindern ausstürbe, ließ Gott am Anfang die Inzestehe zu. Sonst wäre nie die Menschheit entstanden! Aber die Inzestehe ist ganz gewiss unvereinbar mit der Ordnung der Ehe! Also: so wichtig ist Gott der Zweck der Ehe, dass er um dieses Zweckes willen am Anfang sogar eine Perversion der Ehe, die Inzestehe zuließ. Es wird so immer ein biblisches Kriterium für die Angemessenheit einer Ehetheologie sein, dass sie den Wert der Ehe hochschätzt, aber auch nicht verabsolutiert, denn sie ist um eines Zweckes willen, der wichtiger ist als diese Ordnung.

Jetzt aber zurück zu dem ersten Gebot, um dessen willen es die Ordnung der Ehe überhaupt gibt. Eines muss uns dabei sofort auffallen: wozu dieses Gebot Gottes? Folgen die Menschen nicht ihrem Sexual- und Fortpflanzungstrieb sozusagen automatisch, ganz natürlich, so dass Gott dieses Gebot uns Menschen hätte gar nicht zu geben brauchen? Nur, so zu denken wäre oberflächlich. Nein, die erste Intention dieses göttlichen Gebotes ist es ja, das, was sozusagen natürlich spontan sich ereignet, als von Gott so Gewolltes zu qualifizieren. Nicht allein, dass etwas ist, beweist ja schon, dass es auch so sein soll! Das göttliche Gebot macht aus diesem scheinbar rein Natürlichen etwas von Gott Gewolltes. Anbei: Es gibt eine lange Tradition der Ablehnung der Ehe in Ketzerbewegungen innerhalb des Christentums, die ihren Grund gerade in dieser Einstufung der Ehe als dem vollkommenen Weg der Ehelosigkeit untergeordneten Weg hat. Aber erst Luther zerstörte grundlegend das religiöse Fundament der Ordnung der Ehe, indem er diese Ordnung zu einem bloß weltlichen Ding erklärte. Damit begann der Siegeszug der Nichtung dieser gottgewollten Ordnung im Christentum!

7. Warum sich fortpflanzen?

Darüber hinaus drängt sich dem aufmerksamen Leser aber noch ein weiter gehender Verdacht auf: vielleicht ist es ja gar keine Selbstverständlichkeit, dass Menschen sich vermehren wollen. Dass Gott das als Gebot aufgegeben hat, weil Gott uns Menschen kennt, dass wir auch Nein sagen könnten zur Möglichkeit eigenen Nachwuchses! Und der technische Fortschritt ermöglicht dies nun: der Mensch kann seinem Sexual- und Fort-

pflanzungstrieb folgen – es ist dem Menschen schwer möglich, gegen ihn zu leben – und dank der künstlichen Verhütungsmittel verhindert er die Fortpflanzung. Die List der Natur, den Menschen durch den Lustgewinn der Intimität zum Sich fort-pflanzen zu animieren, überlistet so der moderne Mensch: er lebt seine Lust und pflanzt sich nicht fort. Damit wird die Ehe ihres wesentlichen Gehaltes beraubt. Denn nun fragt man sich: warum nicht ohne einen Trauschein zusammen leben, wenn man zwar intim miteinander sein möchte, aber keine eigenen Kinder möchte?

Die Liebe und die gelebte Intimität wandern so in zweifacher Weise aus der Institution der Ehe aus: einerseits sieht man die Spannung zwischen dem romantischen Ideal der Liebe und der Institution, die als Versuch der Institutionalisierung dieses „romantischen Gefühls der Liebe“ eher als ihr Gefängnis als der Ort zu lebender Liebe erscheint. Andererseits emanzipiert sich die Liebe und die gewünschte Intimität von der Ordnung der Ehe, da spätestens seit der „Pille“ nun Intimität ohne den „Kollateralschaden“ von Nachwuchs gelebt werden kann.

Es ist wohl einer der großen Verdienste von Oswald Spengler, dass er zeitdiagnostisch erfasst hat: der moderne Mensch, und dass ist ihm besonders der Großstadtmensch, ist so vom Natürlichen entfremdet, dass er nicht mehr den Willen und den Wunsch zur eigenen Nachkommenschaft verspürt.³ Und wenn, dann ist es ihm ein Wunsch neben anderen, den er sich nur erfüllt, wenn die Realisierung dieses Wunsches nicht andere in der Rangliste des Erstrebten höher stehenden Ziele beeinträchtigt.

Weltanschaulich bildet die Ideologie des Liberalismus den Asphaltboden dieser „Unfruchtbarkeitskultur“. Dem Liberalismus ist der Einzelmensch das Alpha und Omega alles Denkens. Ihm soll alles andere untergeordnet werden. Das bedeutet für die Ordnung der Ehe: nur wenn sie dem egozentrisch sich auslegenden Individuum als vorteilhaft erscheint, geht er diese Ordnung ein. Aber diese Ordnung ist nun mal von seinem göttlichen Wesen her auf den Erhalt der Gattung Mensch konzipiert und somit nicht primär auf das Wohlergehen des Einzelnen ausgerichtet.

Am Liberalismus geht die Menschheit zu Grunde, könnte man so in Anlehnung an *Moeller van den Bruck* schreiben, wenn wir unter dem Liberalismus die Weltanschauung verstehen, die den Einzelnen zum Mittelpunkt des Daseins kürt und für den alles andere nur ein Mittel zur Steigerung seines egozentrischen Lebens ist.⁴

Der Kampf gegen die Ordnung der Ehe und der Familie ist so auch ein Kampf des Individuums, das sich selbst absolut setzt, und dem so die Mitmenschen nur ein Mittel zur Realisierung von Eigeninteressen sind. Diesem individualistischen Atomismus korrespondiert nun aber auf eigentümliche Weise eine absolutistische Sicht des Staates, ein Staatsetatismus. Unter Staatsetatismus sei hier die Tendenz verstanden, möglichst alle relevanten Dinge des Lebens als Aufgaben des Staates zu verstehen und sie zu Aufgaben des Staates zu machen. Nicht die eigenen Eltern, sondern staatliche Erzieher sind das Beste für Kinder. Nicht das Leben in der Familie mit Geschwistern, sondern

die Kindergartengruppe Gleichaltriger unter Leitung einer Pädagogin ist das Wahre für das Kind. Die natürliche Ordnung der Familie soll so ganz aufgelöst werden zugunsten einer staatlichen Ordnung bzw. im Auftrage des Staates. Das hat Folgen. Die Politik bestimmt nun, was und wie Kinder erzogen werden. Und es ist eine der Allmachtsphantasien staatlicher Pädagogen, dass sie besser als die Eltern und Geschwister Kinder erziehen können. Denn nicht die natürliche Befähigung zum Mutter- und Vatersein, sondern nur die schulisch erlernte von Fachkräften zähle, wenn es um das Kindeswohl gehe. Der Entmündigung der Eltern, dass ihnen pauschal die Erziehungskompetenz abgesprochen wird, steht der unerschütterliche Glaube an die Qualität von Experten gegenüber. Einfach gesagt: wer sein Kind selbst erzieht, beraubt es der Möglichkeit, sich zu bilden. Denn Kinder bräuchten keine Eltern, sondern pädagogische Fachkräfte!

Als Christen beten wir noch: „Vater unser ...“, aber die zeitgenössische Diskussion stellt uns eins klar vor Augen: das ist ein hoffnungslos altmodisches Auslaufmodell. Elternlose Kinder, die weder Vater noch Mutter noch Geschwister kennen, ist so wohl die Utopie dieser Zeitgeistpädagogen. Und da passt die Vorstellung von einem väterlichen Gott nicht mehr und selbstredend ebenso wenig die der Mutter Gottes.

8. Ein kleiner Versuch über den Nihilismus

Aber haben wir damit schon die ganze Weite und Breite des Schlachtfeldes des Kampfes um die Ehe abgeschritten? *F. Engels* schrieb: „In der Familie ist der Mann der Bourgeois und die Frau repräsentiert das Proletariat.“⁵ Aber der Krieg gegen die Ordnung der Ehe und der Familie ist doch noch etwas Tieferes als der sozialpolitische Kampf gegen die kapitalistische Ordnung, den der Mitautor des „Kommunistischen Manifestes“, *F. Engels* hier im Sinne hatte. Eine kleine Irritation: Dass Lenin der erste Staatsmann war, der die Abtreibung legalisierte, ist jedem Antikommunisten zu recht in Erinnerung. Dass aber Stalin 1936 die Abtreibung wieder verbot und unter Strafe stellte und die Ehe als Fundament der Gesellschaft bezeichnete, muss doch irritieren. War Stalin etwa konservativ, während sich christlich nennende Parteien überall in Europa die Abtreibung, die Tötung von ungeborenen Kindern bejahen?⁶ Aber es gibt nicht nur politische Revolutionen, es gibt grundlegendere: die metaphysische Revolution. Um es mit den Worten von *A. Camus* zu sagen: „Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingungen und die ganze Schöpfung auflehnt.“⁷ Der Krieg gegen die Ordnung der Ehe und der Familie ist so unmittelbar ein Aufstand gegen die Ordnung des Lebens und somit notwendigerweise eine Revolte gegen den Gott, der das Leben ist und der das Leben will. Es gehört zu den tiefsten Wahrheiten des Lebens, dass dort, wo Gott Ordnungen für das Leben setzt, um das Leben vor seiner Selbstvernichtung zu schützen, der Wille zur Zerstörung dieser Lebensordnung sich erhebt. Im Kleinen, im Harmlosen kann das

³ Vgl. SPENGLER, OSWALD, *Der Untergang des Abendlandes*.

⁴ Vgl. MOELLER VAN DEN BRUCK, *Das dritte Reich*, 1923.

⁵ Zitiert nach: PALKO, VLADIMIR, *Die Löwen kommen*, 2014, S. 34.

⁶ Vgl. PALKO, VLADIMIR, *Die Löwen kommen*, 2014.

⁷ CAMUS, ALBERT, *Der Mensch in der Revolte*, 1983, S. 22.

jedermann wahrnehmen: Kinder bauen einen Turm aus Blechdosen, geschickt wird er so hoch wie möglich gezogen, als solle dem Turmbau zu Babel Konkurrenz gemacht werden – und dann – der wahre Spaß – wird mit Steinen auf den Turm geworfen, bis er krachend auseinanderfliegt. An verwüstete Telefonzellen, an mit Farbe verschmierte Häuserwände haben sich unser ordnungsliebenden Augen fast schon gewöhnt: der alltägliche Vandalismus. Aber wir könnten, sähen wir genauer hin, in diesen kleinen Lüsten an der Zerstörung schon die große Lust am Vernichten wahrnehmen. Was dem klein geratenen Zerstörer Blechdosen und Fensterscheiben sind, das sind den groß gewordenen Zerstörern die großen Lebensordnungen Gottes! Oberflächlich betrachtet will jeder Revolutionär die alte Ordnung zerstören, nur um eine neue zu errichten, die er auch für eine bessere für den Menschen hält. Das sind politische Revolutionäre. Metaphysische Revolutionäre kämpfen dagegen gegen die Ordnung des Lebens, weil sie im tiefsten Goethes Teufel recht geben, dass es besser wäre, dass es nichts gibt, als dass es etwas gibt. Das wäre der wahre Nihilismus als Lebensverneinung. Palko präsentiert für so einen lebensfeindlichen Nihilismus die Schriftstellerin Jelinek, die im Jahre 2004 den Nobelpreis für Literatur erhielt. Ein paar Auszüge aus ihrem Roman: „Die Liebhaberinnen“ mögen genügen. Kinder seien „ekelhafte weiße krallende Madensauglinge“, die Heldin des Romans habe „Lust, den Säuglingen ihre zarten Fingerknöchelchen zu brechen.“⁸

Wir leben in einem Zeitalter der Oberflächlichkeit. Das bestimmt auch unsere Problemwahrnehmung. Trotzdem muss gesagt werden, dass der Nihilismus nicht einfach nur ein Zeitgeistproblem ist. Der tiefste Grund des Nihilismus ist nämlich ein ontologisches Problem. Gott schuf alles aus dem Nichts, die *creatio ex nihilo*. Das Geschaffene ruht so nicht in sich, sondern

existiert immer in seinem Ausgerichtet sein auf dem Ursprung. Weil nun alles Geschaffene aus dem Nichts ist, findet sich in ihm kreatürlich eine Geneigtheit zum Nichts, zum Nichten angelegt als pervertierte Form der Rückwindung zum Ursprung. Gott, der Schöpfer bewahrt seine Schöpfung vor dieser ihr innewohnenden Möglichkeit. Dem Menschen ist es nun als Möglichkeit gegeben, gerade sich in dieser pervertierten Gestalt auf das Nichts zu beziehen als Glaube an das Nichtsein als Erlösung vom Sein. Diese prinzipielle, weil im Sein des Geschaffenen begründete Möglichkeit aktualisiert sich nun in den Phasen einer Kulturentwicklung, in denen als Leben dieser Kultur als alt, verbraucht und nicht mehr verjüngbar empfunden wird. Es ist der „Lebensüberdruß“ alt gewordener Kulturen, die Zeit ihrer Dekadenz.

Anbei: so wird zu wenig bedacht, dass gerade einer der größten deutschen Philosophen, vielleicht der erste wirkliche Nihilist, *Arthur Schopenhauer*, die Überwindung des Willens zum Leben als das Erlösungsprogramm für den Menschen entfaltet; Nietzsches Anliegen ist die Überwindung der Lust an der Lebensverneinung in seinem dynamischen Vitalismus.⁹

9. Das erste Gebot Gottes

Es soll ein gewagter Gedanke gewagt werden. Vielleicht ist Gottes Gebot an den Menschen, sein erstes: „Seid fruchtbar und mehret euch“ von viel größerer Bedeutung, als es uns beim ersten Lesen erscheinen mag. Gott will, dass Leben ist und dass es sich erhält. Das ruft er Menschen zu, für die es nicht selbstverständlich ist, dass zu leben etwas Lebenswertes ist. Das ruft er Menschen zu, die auch den Tod dem Leben vorziehen können und das nicht nur in der Gestalt des Freitodes, sondern auch in der Gestalt der Lebensverneinung durch Nichtfortpflanzung. Zeiten, wie die unsrigen Zeiten der Dekadenz und der Lebensverneinung wären so dazu aufgerufen, dieses erste Gebot Gottes ganz neu zu hören und von dort her neu das Ja zur Ordnung des Lebens, der Ehe zu bekennen!

Uwe C. Lay
Pfadrachöderstr. 16
94474 Vilshofen/Niederbayern
Uwelay28@yahoo.de

⁸ Zitiert nach: PALKO, VLADIMIR, *Die Löwen kommen*, 2014, S. 87.

⁹ Vgl. hierzu: LÜTKEHAUS, *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*, 1999.

HARM KLUETING

Martin Luther und die Katholische Reform¹

Die evangelische Kirche in Deutschland begehrt aus Anlass der 500. Wiederkehr der Publikation der Ablassthesen Martin

Luthers vom 31. Oktober 1517 die „Luther-Dekade“. Es gibt seit der Eröffnung der Luther-Dekade am 21. September 2008 unterschiedliche Themenjahre und zahlreiche Veranstaltungen verschiedenster Art, deren Höhepunkt im Jahre 2017 liegen wird. Bekannt ist auch die Rolle der ehemaligen Landesbischöfin der Evangelisch-Lutherischen Kirche Hannovers, Margot Käßmann, als „Botschafterin des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für das Reformationsjubiläum

¹ Akürzungen: AHC = Annuarium historiae conciliorum; ARG = Archiv für Reformationsgeschichte; AOCarm = Analecta Ordinis Car-

2017“. Bekannt ist auch die innerevangelische Kritik an der Luther-Dekade, und zwar zum einen wegen der Zentrierung auf Luther und das Luthertum bei weitgehender Ausblendung des Calvinismus bzw. des Reformiertentums,² aber auch der Täufer, und zum anderen die Kritik evangelischer Kirchenhistoriker³ und evangelischer Historiker⁴ wegen problematischer Gewichtung der Ablasspublikation von 1517 oder wegen des sich abzeichnenden anachronistischen Jubelfestes.

Die evangelische Kirche hat die katholische Kirche zur Luther-Dekade eingeladen. Kurt Kardinal Koch, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen in Rom und früher Bischof von Basel in der Schweiz, mit dem Wirken Ulrich Zwinglis in Zürich neben Deutschland des andere Ursprungsland der Reformation, wird mit der Aussage zitiert, die Katholische Kirche könne das Reformationsjubiläum nicht mitfeiern. Die Reformation habe Positives gebracht, aber sie habe auch zur Kirchenspaltung geführt.⁵ Dem ist zuzustimmen. Dennoch scheint es geboten, zeitnah zur Luther-Dekade auch von katholischer Seite nach Luther zu fragen. Das geschieht in einer Situation, in der selbst einzelne Professoren deutscher Katholisch-Theologischer staatlicher Universitätsfakultäten elementare Grundsätze wissenschaftlicher Arbeit – nämlich die Unterscheidung von Quellenzitat und wissenschaftlicher Kommentierung – einem falsch verstandenen Ökumenismus opfern. So musste ich mir von Professorenkollegen – katholischen Theologen und Kirchenhistorikern – mit Bezug auf die in dem ihnen schriftlich vorliegenden Text eines von mir 2012 in Augsburg gehaltenen Vortrags angeführte und in der zugehörigen Fußnote eindeutig als Luther-Zitat nachgewiesene Selbstaussage Martin Luthers, die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes habe ihm „der Heilig Geist auff diser cloaca auff dem thorm gegeben“ –

dieses Zitat steht mit Quellennachweis auch in diesem Aufsatz, und zwar bei der Anmerkungsnummer 18 – eine „konfessionalistisch tendenziöse und in der Gesamtanlage geradezu antiprottestantische“ Darstellung vorwerfen lassen, was darin gipfelte, dass gesagt wurde: „Die polemische Stoßrichtung des Textes wird bereits zu Beginn offenbar, wenn der Autor [= H. Klüeting] verunglimpfend hervorhebt, dass Luthers reformatorische Erkenntnis in einem ‚Kloakenturm‘ stattgefunden habe“.⁶

I. Einleitung

„What Happened to the Reformation“⁷ – Was geschah mit der Reformation? Die klassische protestantische Antwort ist bekannt: In dem in meiner Studienzeit vor mehr als 40 Jahren von evangelischen Theologiestudenten viel benutzten Lehrbuch der Kirchengeschichte von Kurt Dietrich Schmidt aus dem Jahre 1960⁸ heißt es zum „Wesen der Reformation“ in lutherischer Sicht: „Das Wesen der Reformation [ist] in der Wiederentdeckung des Evangeliums zu sehen, dem *sola fide sola gratia*, das freilich auch ein *sola scriptura* in sich schließt“.⁹ Deshalb kann die evangelische Luther-Historiographie vom „reformatorischen Durchbruch“ oder vom „Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis“¹⁰ bzw. von der „reformatorischen Entdeckung“¹¹ sprechen.¹² Luther selbst hat dazu die Vorlage in Tischreden des Sommers 1532 geliefert. Zu Röm 1,17 – in seiner eigenen Bibelübersetzung: „Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben, wie denn geschrieben steht: Der Gerechte wird seines Glaubens leben“ – sei ihm die Erkenntnis des „*iustus ex fide*“ und der „*iustitia Dei* relevatur sine lege“¹³ plötzlich – „*Illud vocabulum iustitia Dei* ist in meinem hertzen ein donnerschlag gewesen“¹⁴ – gekommen. „Dise kunst“ habe ihm, so Luther in einer dieser Tischreden, „der Heilig Geist auff diesem thurm gegeben“.¹⁵ Seitdem spricht die Lu-

melitarum; Aug(L) = Augustiniana. Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde (Louvain); DBI = Dizionario biografico degli Italiani; GÖK = Geschichte der ökumenischen Konzilien; HJ = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft; HZ = Historische Zeitschrift; Mansi = Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio. Ed. IOANNES DOMINICUS MANSI; RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart; ThQ = Theologische Quartalschrift; TRE = Theologische Realenzyklopädie; WA = Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe. [Weimarer Ausgabe] Schriften; WA.B = Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel; WA.TR = Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden; ZfG = Zeitschrift für Geschichtswissenschaft; ZHF = Zeitschrift für historische Forschung; ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

² HERMAN J. SELDERHUIS / MARTIN LEINER / VOLKER LEPPIN (Hrsg.), *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*. (Reformed Theology, Bd. 23) Göttingen 2013.

³ THOMAS KAUFMANN, Luthers kopernikanische Wende. Was wollen die Protestanten 2017 eigentlich feiern? Die 95 Thesen? Viel wichtiger ist Luthers Lehre vom Priestertum aller. Sie unterscheidet die evangelische Kirche vom Katholizismus. Auch beim Umgang mit Geld, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 250 vom 28.10.2013, 7.

⁴ HARTMUT LEHMANN, Die Deutschen und ihr Luther. Im Jahr 2017 jährt sich zum 500. Mal der Beginn der Reformation. Jubiliiert wurde schon oft. Die Jubiläen durch die Jahrhunderte sind ein Spiegel der Gesellschaften, die sie feierten, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 199 vom 26.08.2008, 7; siehe auch DERS., *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Göttingen 2012.

⁵ www.luther2017.de/22713/kurienkardinal-koch.katholische-kirche-kann-reformationsjubiläum-nicht-mitfeiern (12.07.2014).

⁶ Email vom 04.12.2013. Der Name des Absenders, eines katholischen Theologen und Universitätsprofessors für Kirchengeschichte, der zugleich für drei weitere spricht, soll hier ebenso wie die Namen der drei anderen unerwähnt bleiben.

⁷ Unter dem Titel „What Happened to the Reformation“ veröffentlichte der amerikanische lutherische Pfarrer und Kirchenhistoriker Dr. Peter Krey online in „ScholarDarity“ eine „Evangelische Antwort“ (eMail PETER KREY vom 18.05.2012 / <http://peterkrey.wordpress.com>) auf mein Buch HARM KLUETING, *Luther und die Neuzeit*, Darmstadt 2011.

⁸ KURT DIETRICH SCHMIDT, *Grundriß der Kirchengeschichte*, Göttingen 1960, 5. Aufl. Göttingen 1967 (6. Aufl. Göttingen 1999). Hier zitiert nach der 5. Aufl.

⁹ Ebd., 271f.

¹⁰ BERNHARD LOHSE (Hrsg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*. (Wege der Forschung, Bd. 123) Darmstadt 1968; DERS. (Hrsg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Beih. 25) Stuttgart 1988.

¹¹ MARTIN BRECHT, *Martin Luther*, Bd. 1: *Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart 1981, 217, 219; DERS., *Die Entdeckung Martin Luthers*, in: ZKG 74 (1977), 179-223.

¹² Siehe auch KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 199, Anm. 42.

¹³ WA.TR 2, Nr. 1681.

¹⁴ WA.TR 4, Nr. 4007.

¹⁵ WA.TR 3, Nr. 3232a.

ther-Historiographie vom „Turmerlebnis“.¹⁶ Gemeint ist der Turm des Wittenberger Augustinerklosters, in dessen zweitem Stockwerk sich Luthers Arbeitszimmer befand. Wegen der Funktion dieses Turmes als Kloakenturm¹⁷ sagt Luther in denselben Tischreden auch, „dise kunst“ – diese Erkenntnis – habe ihm „der Heilig Geist auff diser cloaca auff dem thorm gegeben“.¹⁸ Im Übrigen beziehen sich alle diese Selbstzeugnisse Luthers auf die Zeit zwischen Frühjahr und Herbst 1518, also noch nicht auf die Zeit der Ablassthesen vom 31. Oktober 1517. Sieht man das „Wesen der Reformation“ in der Rechtfertigungslehre des *sola fide et sola gratia*, so war, wie der evangelische Lutherbiograph Martin Brecht schreibt, der Luther der Ablassthesen von 1517 „noch nicht evangelisch“.¹⁹

Kurt Dietrich Schmidt spricht ein zweites Verständnis der Reformation an, wenn er schreibt: „Galt es nur die Überwindung gewisser äußerer Übelstände, falscher Praktiken, die in der Kirche eingerissen waren, zusammen mit der Abweisung einiger gefährlicher Einseitigkeiten, die die nominalistische Theologie lehrte? In diesem Sinne hat das Konzil von Trient die katholische Kirche nicht ohne Erfolg zu reformieren gesucht“.²⁰ Er polemisiert damit – ohne den Namen zu nennen – gegen Joseph Lortz²¹ und in späteren Auflagen auch gegen Erwin Iserloh, von dem 1966 das Buch „Luther zwischen Reform und Reformation“²² und 1967 der große Beitrag „Die protestantische Reformation“ zu Hubert Jedin's „Handbuch der Kirchengeschichte“²³ erschien.

Schließlich kommt Schmidt auf ein drittes Reformationsverständnis, das die Reformation nicht theologisch betrachtet, sondern Luther als Inaugurator „einer kulturgeschichtlichen Wende“ und „des Beginns des großen Befreiungsprozesses des abendländischen Geistes aus den Fesseln, die ihn banden,“ sieht, der – durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts verstärkt

– bis heute anhalte.²⁴ Das ist das Lutherbild der säkularisierten Öffentlichkeit, die mit der *Iustitia Dei* nichts mehr anzufangen weiß, der Medien und der Schulbücher, für die die Neuzeit vielfach immer noch 1517 beginnt. Und das gilt noch mehr für die Öffentlichkeit im Bereich der ehemaligen DDR, wo Millionen Menschen leben, die in den Schulen der DDR dieses Lutherbild – Luther und die „Frühbürgerliche Revolution“ – vermittelt bekommen haben. Die Reformation erscheint dabei als „die Befreiung aus der Vormundschaft der Kirche“ und als zentrales Ereignis der Geschichte der Individualisierung. „Den Menschen direkt Gott gegenüberzustellen“ sei „ein geradezu revolutionärer Akt Luthers“ gewesen.²⁵ Aber auch viele Stimmen aus der evangelischen Amtskirche gehen in diese Richtung, so das „Impulspapier“ des Rates der EKD unter dem Ratsvorsitzenden und damaligem evangelischem Bischof von Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz Wolfgang Huber mit dem Titel „Kirche der Freiheit“ von 2006.²⁶

II. Martin Luther – radikaler Bruch oder Wandel in langfristigen Kontinuitäten

Auch evangelische Kirchenhistoriker – für die aktuelle deutsche evangelische kirchengeschichtliche Forschung zu Martin Luther und zur Reformation nenne ich vor allem Thomas Kaufmann²⁷ und Volker Leppin,²⁸ von denen Leppin seit seiner Dissertation²⁹ in einer für evangelische Kirchenhistoriker früher alles andere als selbstverständlichen Insistenz auf das Mittelalter blickt³⁰ – fragen heute nach dem frühen Luther als dem „katholischen Luther“.³¹ Für Kaufmann, wohl der herausragendste Kopf unter den deutschsprachigen evangelischen Reformationshistorikern seiner Generation,³² ist die Bedeutung „spätmittelalterlicher religionskultureller Kontinuität“ für „das Verständnis der Reformation und ihrer ‚Voraussetzungen‘ schlechterdings nicht zu bestreiten“³³ – er denkt dabei u.a. an die Ablasskritik,

¹⁶ BRECHT, *Martin Luther*, Bd. 1 (s. Anm. 11), 220.

¹⁷ Mehrere Stockwerke hohe mittelalterliche Bauten wie Burgen oder Klöster verfügten häufig über Abort- oder Latrinenanlagen in Gestalt sogenannter Plumpsklos, die wie Erker an die Außenmauern angebaut und von den Innenräumen aus zugänglich waren, wobei die Exkremente entweder offen an der Mauer herunterfielen, etwa in einen Burggraben, oder in einem turmartigen senkrechten Ableitungskanal abgeleitet wurden. Derartige Bauwerke, wie ein solches auch bei dem Wittenberger Augustinereremitenkloster bestand, konnten Kloakenturm genannt werden.

¹⁸ WA.TR 3, Nr. 3232b.

¹⁹ BRECHT, *Martin Luther*, Bd. 1 (s. Anm. 11), 215.

²⁰ SCHMIDT, *Grundriß* (s. Anm. 8), 271.

²¹ JOSEPH LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde., Freiburg (Brsg.) 1939-40, 6. Aufl. Freiburg (Brsg.) 1982 (in 1 Bd. mit getrennter Seitenzählung).

²² ERWIN ISERLOH, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt.* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 23/24) Münster 1966, 3. Aufl. 1968. Siehe auch DERS., *Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis.* (Der Christ in der Welt, Bd. 11,4) Aschaffenburg 1974; DERS., *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn 1980, 4. Aufl. 1998.

²³ ERWIN ISERLOH, *Die protestantische Reformation*, in: HUBERT JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 4: *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, 2. Aufl. Freiburg (Brsg.) 1979, 1-446.

²⁴ SCHMIDT, *Grundriß* (s. Anm. 8), 272.

²⁵ Zitate aus HEIKE SCHMOLL in ihrem Leitartikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 253 vom 31.10.2009, auch zitiert bei KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 9.

²⁶ Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD. (Evangelischer Pressedienst [epd] 2006/29) Frankfurt am Main 2006.

²⁷ THOMAS KAUFMANN, *Martin Luther.* (Beck'sche Reihe, Bd. 2388) München 2006, 2. Aufl. 2010; DERS., *Geschichte der Reformation*, Darmstadt 2009; DERS., *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung.* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 67) Tübingen 2012.

²⁸ VOLKER LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2006.

²⁹ VOLKER LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham.* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 63), Göttingen 1994. Siehe auch DERS., *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Darmstadt 2003.

³⁰ VOLKER LEPPIN, *Theologie im Mittelalter.* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. I,11) Leipzig 2007.

³¹ KARL AUGUST MEIBINGER, *Der katholische Luther*, München 1952. Karl August Meißinger (1883-1950) war evangelischer Theologe, Reformationsforscher und in der ökumenischen Bewegung engagiert.

³² Geboren 1962.

³³ KAUFMANN, *Anfang der Reformation* (s. Anm. 27), 15.

„die Luther vorfand und an die er anknüpfte“³⁴ – ; er relativiert den Stellenwert der Rechtfertigungslehre als „Proprium“³⁵ und als „maßgebliche Ursache der Reformation“³⁶ und sieht die Ablassthesenpublikation von 1517 wesentlich differenzierter als ältere evangelische Kirchenhistoriker – und vor allem wesentlich differenzierter als die Vordenker der Luther-Dekade – und weist auf das Reformationsjubiläum von 1617³⁷ und auf die Tatsache hin, dass der „Reformationstag“ 31. Oktober als Erinnerungsdatum erst im 18. Jahrhundert eingeführt³⁸ wurde.³⁹ Kaufmann sucht nach einem „theologisch nicht-normativen, also nicht auf die ‚Rechtfertigungslehre‘ fokussierten“ Verständnis Luthers und der Reformation und verfolgt den Ansatz einer mit einer „konsequenten Historisierung ihres Gegenstandes“ verbundenen „Kontextuellen Reformation“⁴⁰; er spricht u.a. von dem „medienhistorischen Kontext“⁴¹ mit dem er feststellen kann, die Reformation sei „als fundamentale kommunikationsgeschichtliche Zäsur zu beschreiben, insofern mit der Entstehung der ‚reformatorischen Öffentlichkeit‘ erstmals in der Geschichte der lateineuropäischen Christenheit umfassende kommunikative Meinungsbildungsprozesse abliefen“.⁴² Der Lutheraner und evangelische Kirchenhistoriker Kaufmann bestätigt damit meine noch zu erörternde These, dass Luthers Rechtfertigungslehre „kein radikaler Bruch“ war, sondern dass „radikal neu [...] Wirkung und Wiederhall der Rechtfertigungslehre Luthers“⁴³ waren.

Aber von den evangelischen Kirchenhistorikern sind nicht nur Kaufmann und Leppin zu nennen, sondern immer noch auch Ulrich Köpf und Berndt Hamm. Ulrich Köpf vermag Luthers Reformation „in gewisser Hinsicht als Höhepunkt und Vollendung der monastischen Reformen des Mittelalters“⁴⁴ zu betrach-

ten,⁴⁵ während Berndt Hamm in der Reformation einen „Verdichtungsvorgang“ gegenüber dem Mittelalter sieht.⁴⁶ Hamm unterscheidet vier Bereiche: In langfristigen Kontinuitäten sieht er Luther und die Reformation 1. bei der im Spätmittelalter lebendigen Vorstellung „von der teuflischen Fundamentalbedrohung des wahren Glaubens“, die bei Luther „eine weitere Ausgestaltung“ erfahre, und 2. bei der von der Reformation lediglich verstärkten Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses. Ein „radikaler Umbruch“ war die Reformation hingegen für ihn 3. als Entsakralisierungsprozess, der das alte „Verständnis von Heiligkeit“ zerstörte, ein „qualitativer Sprung“ schließlich 4. im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre. Stimmen anderer, die vor Luther oder gleichzeitig mit ihm in ähnlicher Weise die *iustitia Dei* allein aus Gnade betonten, tut er als marginal ab.⁴⁷

Aber auch Allgemeinhistoriker wie Wolfgang Reinhard fragen nach langfristigen Kontinuitäten. Von 1977 stammt Reinhard's Widerspruch gegen die Gegenüberstellung der – als progressiv in Anspruch genommenen – Reformation und der – als reaktionär verstandenen – Gegenreformation,⁴⁸ worauf 1983 seine Apostrophierung der „relativ kurzfristigen evangelischen Bewegung“ als „Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben“⁴⁹ folgte. Das Zitat von den „zwei Jahrhunderten voller Reformstreben“ stammt also nicht von mir, auch wenn manche Rezensenten das meinen,⁵⁰ sondern von Wolfgang Reinhard. Doch habe ich es seit meinem Buch „Das Konfessionelle Zeitalter“ von 1989 übernommen.⁵¹

III. Zwei Jahrhunderte voller Reformstreben

Luther und die Reformation als Kulminationspunkt von „zwei Jahrhunderten voller Reformstreben“ – das führt zurück bis in das zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts und damit fast bis an den Anfang von Pierre Chaunus „Le temps des Réfor-

³⁴ Ebd., 170.

³⁵ Ebd., 5.

³⁶ Ebd., 6.

³⁷ HANS-JÜRGEN SCHÖNSTÄDT, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 88) Wiesbaden 1978.

³⁸ HARM CORDES, *Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 90) Göttingen 2006.

³⁹ KAUFMANN, *Anfang der Reformation* (s. Anm. 27), 167: „Es wäre hermeneutisch naiv und insofern inakzeptabel, über Luthers 95 Thesen zu handeln, ohne sich die Schwere des Gewichtes deutlich zu machen, die ihrem wirklichen oder vermeintlichen Inaugurations- oder Memorialdatum, dem 31. Oktober, im Laufe der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte zugewachsen ist. Es wäre allerdings genauso inakzeptabel, aus den wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen auf die initiale Bedeutsamkeit der Ursache zu schließen“.

⁴⁰ Zitate ebd., 18.

⁴¹ Er unterscheidet ebd., 167-184 den „erinnerungskulturellen“, den „ablassgeschichtlichen“, den „territorialgeschichtlichen“, den „medienhistorischen“ und den „biographischen Kontext“.

⁴² Ebd., 24f.

⁴³ KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 189.

⁴⁴ ULRICH KÖPF, *Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft*, in: GIULIA BARONE (Hrsg.), *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Torino 1994, 243-262, hier 246.

⁴⁵ Siehe auch JOHANNES SCHILLING, *Klöster und Mönche in der hessischen Reformation*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 67), Gütersloh 1997, 128: „Die Reformation Luthers ist aus dem Mönchtum gekommen“. Von der Weiterwirkung des monastischen Erbes in der Reformation spricht auch BERND MOELLER, *Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum*, in: DERS., *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 199) Gütersloh 1998, 76-91, hier 88.

⁴⁶ BERNDT HAMM, *Wie innovativ war die Reformation?*, in: ZHF 27 (2000), 481-497.

⁴⁷ Zitate mit Nachweisen bei KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 33f.

⁴⁸ WOLFGANG REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ARG 68 (1977), 226-251, wieder in: DERS., *Ausgewählte Abhandlungen*. (Historische Forschungen, Bd. 60) Berlin 1997, 77-101.

⁴⁹ WOLFGANG REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ZHF 10 (1983), 257-277, wieder in: DERS., *Ausgewählte Abhandlungen* (s. Anm. 48), 127-147, Zitat in der Erstpublikation: 259.

⁵⁰ So ADOLF LAMINSKI in seiner Rezension zu KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), in: ZfG 60 (2012), 379-381.

⁵¹ HARM KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648*. (UTB 1556) Stuttgart 1989, 13.

mes“, den der französische Historiker von 1250 bis 1550 datierte.⁵²

1309 verlegte Clemens V. die Papstresidenz von Rom nach Avignon. Es begann die „Babylonische Gefangenschaft“ der Päpste in Avignon, wie Francesco Petrarca das nannte,⁵³ was Luther 1520 in „De captivitate Babylonica ecclesiae prelude“ aufnahm.⁵⁴ 1347 begann die als „Schwarzer Tod“ bekannte Pestepidemie, die bis 1352 andauerte, während die Pest bis ins 18. Jahrhundert – wenn auch nur noch regional auftretend – eine Geißel Europas blieb.⁵⁵ Die Opferzahlen des Schwarzen Todes sind nicht genau bezifferbar. Am höchsten lagen sie in Italien mit 30 bis 50 Prozent der Bevölkerung, sehr hoch auch in England mit 30 bis 35 Prozent. Die Pest offenbarte nicht nur die Hilflosigkeit der mittelalterlichen Medizin, sondern auch das Versagen von Kirche und Klerus. Die Gläubigen – auch Kleriker wie Albrecht von Hohenlohe, Bischof von Würzburg, William Edendon, Bischof von Winchester, oder Konrad von Megenberg, Domherr in Regensburg – sahen in der Pest ein Strafgericht Gottes. Während es unter einfachen Weltpriestern und unter den Mendikanten, die sich um die Sterbenden kümmerten, ebenso wie unter den Nonnen des *Hôtel-de-Dieu* in Paris in großer Zahl Pestopfer gab, und während die Mitglieder karitativer Bruderschaften wie der *Scuola della Carità* in Venedig – das waren Laien! – sich der Pflege der Kranken und der Bestattung Gestorbener widmeten, berichten zeitgenössische Autoren wie Michele da Piazza oder der Bologneser Arzt Tommaso del Garbo von Priestern, die den Todgeweihten aus Angst vor Ansteckung die Sterbesakramente nicht mehr reichten. Berichtet wird auch von höhergestellten Geistlichen – Pfarrern, Domherren, Bischöfen –, die sich der Ansteckungsgefahr unter Missachtung ihrer seelsorgerlichen Pflichten durch Rückzug an scheinbar sichere Orte entzogen, auch wenn es auch unter Bischöfen Pestopfer gab. Berichtet wird auch von Notordinationen von Personen mit Weihhindernissen als Folge des pestbedingten Priestermangels in England und davon, wie der Bischof von Bath, Ralph von Shrewsbury, Laien, ja sogar Frauen, in der Spendung des Sterbesakraments unterwiesen und Diakonen das Altarsakrament übertragen und angeordnet habe, dass der Glaube das Sakrament ersetze.⁵⁶

Das alles führte in Verbindung mit sonstigen Missständen zu einem Glaubwürdigkeitsverlust von Kirche und Geistlichkeit – der Medizinhistoriker Klaus Bergdolt spricht in seinen Büchern

über die Pest von der „Krise des europäischen Klerus“⁵⁷ –, der den Schwarzen Tod neben dem Avignoneser Papsttum am Beginn eines Zeitalters der Reform stehen ließ, das als Bewegung der Observanz, der Rückbesinnung auf die alten Ordensideale, bei den Mendikanten begann. Als Vertreter des Armutsideals stand der englische Weltpriester John Wiclif den Mendikanten nahe, der, um 1320 geboren, der Generation des Schwarzen Todes angehörte. Mit seinem strengen Schriftprinzip, das ihn weltliche und kirchliche Gesetze nur anerkennen ließ, wenn sie in seinen Augen mit der Bibel als *lex Dei* übereinstimmten, mit seiner Ablasskritik, seiner Ablehnung der Heiligen- und Reliquienverehrung, des Zölibats und des Mönchtums, mit seiner Kritik an der Eucharistielehre und seiner Hochschätzung der Predigt als Verkündigung des Wortes Gottes, der er sakramentalen Charakter zuerkennen konnte, und mit seinem gegen die Päpste erhobenen Antichrist-Vorwurf nahm er in manchen Punkten Luther vorweg, auch wenn er die Rechtfertigung allein aus Glauben und Gnade ebenso wie Jan Hus in Prag, der andere Vorläufer Luthers, noch nicht lehrte.⁵⁸

Nach der Rückkehr Gregors XI. 1377 von Avignon nach Rom begann mit der Doppelwahl von 1378 – Urban VI. in Rom und Clemens (VII.) in Avignon – das Große abendländische Schisma, das erst während des Konzils von Konstanz durch die Wahl Martins V. 1417 beendet wurde. Wie schon zuvor Dante, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena und andere, so wurden auch jetzt und verstärkt Reformforderungen laut, Rufe nach einer „reformatio ecclesiae in capite et in membris“, wie es 1410 in der Flugschrift des Dietrich von Niem hieß.⁵⁹ Der Begriff *reformatio* wurde populär⁶⁰ und spielte auf den Konzilien

⁵⁷ KLAUS BERGDOLT, *Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*, München 1994, 5. Aufl. München 2003, 168.

⁵⁸ Zu John Wiclif und Jan Hus KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter* (s. Anm. 55), Bd. 1, 126f. Zu Wiclifs Theologie als Theologie der Generation des Schwarzen Todes PHILIP ZIEGLER, *The Black Death*, London 1969, 267-269.

⁵⁹ DIETRICH VON NIEM, *Dialog über Union und Reform der Kirche 1410. De modis uniendi et reformandi ecclesiam in Concilio universalis. Mit einer zweiten Fassung aus dem Jahre 1415*. Hrsg. von HERMANN HEIMPEL. (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 3) Leipzig/Berlin 1933, Nachdruck Wiesbaden 1969, 109: „ecclesia Dei reformetur in capite et in membris“. Ähnliche Wendungen in DIETRICH VON NIEM, Vorschläge für Einheit und Kirchenreform an Haupt und Gliedern (Avisamenta pulcherima de unione et reformatione membrorum et capitis fienda), in: JÜRGEN MIETHKE / LORENZ WEINRICH (Hrsg.), *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, Tl. 1. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 38a) Darmstadt 1995, Nr. 4 (246-293); HERMANN HEIMPEL, *Dietrich von Niem (c. 1340-1418)*. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde, Bd. 15,2), Münster 1932; ERNEST FRAZER JACOB, Dietrich of Niem, in: DERS., *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester 1953, 3. Aufl. 1963, 24-43 u. 241-244.

⁶⁰ EIKE WOLGAST, Art. Reform, Reformation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hrsg. von OTTO BRUNNER, WERNER CONZE u. REINHART KOSELLECK 5 (1984), 313-360, hier bes.: 321; ADOLF LAMPE, Zur Bedeutungsgeschichte des verbums ‚reformare‘ und seiner Ab-

⁵² PIERRE CHAUNU, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Eclatement (1250-1550)*, Paris 1975.

⁵³ Petrarca vergleicht das Papsttum in Avignon mit dem Babylonischen Exil (2 Reg 24f.; 2 Chr 36), HARALD ZIMMERMANN, Art. Papsttum II, in: RGG⁶ 6 (2003), 870-882, hier 879.

⁵⁴ WA 6, 497-573. Siehe auch [MARTIN LUTHER,] *Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papse* [1519], in: WA 2, 183-240, hier 215, Z. 2 (ohne Bezug auf Petrarca).

⁵⁵ Zum Folgenden HARM KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, [Bd. 1] Darmstadt 2007, 37-45; Bd. 2: *Anmerkungen – Literatur* (Historia profana et ecclesiastica 17), Berlin 2009, 55-64, Anm. 155-263.

⁵⁶ Ebd., Bd. 1, 43; Bd. 2, 62, Anm. 234-237.

von Konstanz und Basel-Ferrara-Florenz neben dem Gegensatz von Konziliarismus und Papalismus eine Rolle – das Konstanzer Konzil hatte sich neben der *causa unionis* (Beseitigung des Schismas) und der *causa fidei* (Beseitigung der Ketzerei) die freilich unerledigt gebliebene *causa reformationis* als Aufgabe gestellt.⁶¹

Auch wenn das sog. Renaissancepapsttum – es bedarf dringend einer Neubewertung durch historische und kirchenhistorische Forschung ohne konfessionelle Scheuklappen –, das mit Paul II. seit 1464 einsetzte, vor allem mit seinen Schattenseiten hervorsteht, so ist es doch nicht richtig, wenn gesagt wird, dass „Rom und das Papsttum seit Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Konzil von Trient, also ein Jahrhundert lang, reformresistent war.“⁶² Das zeigen die umfassenden Reformvorschläge des Kardinals Nikolaus Cusanus in seiner „*Reformatio generalis*“ von 1459 und die von ihm verfasste große Reformbulle Pius’ II., des Humanisten Enea Silvio Piccolomini, die aber wegen des Todes des Papstes 1464 nicht mehr zum Abschluss kam. Außerdem war das Papsttum keineswegs – und in dieser Zeit weit weniger als später – die einzige Schlüsselstelle, wie auch Reformstreben nicht dasselbe ist wie eine vollendete und durchgesetzte Reform. Es war ein diskursiver Prozess.

IV. Was ist Katholische Reform?

War dieser diskursive Prozess nun das, was wir „Katholische Reform“ nennen? Seit Hubert Jedin’s Begriffsprägung „Katholische Reformation und Gegenreformation“ von 1946⁶³ wird „Katholische Reform“ oft missverstanden und als gefälliger klingender Alternativbegriff zu „Gegenreformation“ gebraucht – und inzwischen bei manchen durch „Katholische Konfessionalisierung“⁶⁴ ersetzt.⁶⁵ Doch ist das ein Irrtum.⁶⁶ Wie „Katholische

Konfessionalisierung“ die „Lutherische Konfessionalisierung“⁶⁷ und die „Reformierte Konfessionalisierung“⁶⁸ sowie die Konfessionsbildung im Sinne Ernst Walter Zeedens⁶⁹ – Konfessionalisierung und Konfessionsbildung sind nicht dasselbe – voraussetzt,⁷⁰ so setzt „Gegenreformation“ die Reformation voraus. Ganz anders „Katholische Reform“! Hier zitiere ich gern den Bonner Historiker Konrad Repgen – ich könnte auch den 2012 gestorbenen französischen Dominikanerpater und Fribourger Kirchenhistoriker Guy Bedouelle mit seinem Buch „*La Réforme du Catholicisme*“⁷¹ und andere, vor allem französischsprachige Autoren,⁷² zitieren –; aber nehmen wir Repgen, den Doyen unter den lebenden katholischen Allgemeinhistorikern deutscher Sprache. Er schreibt: Die „Anfänge der katholischen Reform [lagen] im frühen 15. Jahrhundert“.⁷³ Manche gehen noch weiter und bis ins 14. Jahrhundert zurück, während andere die Anfänge der Katholischen Reform später ansetzen, aber im 15. Jahrhundert bleiben. Doch das ist in unserem Zusammenhang nicht wichtig. Wichtig ist, dass die Katholische Reform lange vor der Reformation Luthers begann und somit nicht als Reaktion auf die Reformation zu verstehen ist – auch wenn sie nach 1520, dem Jahr der großen Programmschriften Luthers, weiter-

Katholische Reform und Gegenreformation, Darmstadt 2005, in: HZ 281 (2005), 461f.

⁶⁶ Zum Folgenden KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter* (s. Anm. 55), Bd. 1, 137f. mit Corrigendum in Bd. 2, 246, Anm. 1654.

⁶⁷ HANS-CHRISTOPH RUBLACK (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 197) Gütersloh 1992.

⁶⁸ HEINZ SCHILLING (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 195) Gütersloh 1986.

⁶⁹ ERNST WALTER ZEEDEEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München/Wien 1965; DERS., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Bd. 15), Stuttgart 1985. Siehe auch bereits DERS., *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: HZ 185 (1958), 249-299, wieder in: DERS., *Konfessionsbildung*, 67-112.

⁷⁰ Zur Konfessionalisierungsforschung HARM KLUETING, „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: HZ 277 (2003), 309-341.

⁷¹ GUY BEDOUELLE, *La réforme du catholicisme (1480-1620)*. (Histoire du Christianisme) Paris 2002.

⁷² Siehe KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter* (s. Anm. 55), Bd. 2, 246f., Anm. 1656. – Der Verfasser bereitet eine umfassende Monographie „Katholische Reform vom Großen abendländischen Schisma (1378-1417) bis zum Konzil von Trient (1545-1563) und zur Rezeption des Tridentinums im späteren 16. und im 17. Jahrhundert“ vor.

⁷³ KONRAD REPGEN, *Der Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionalisierung (1515-1650)*, in: PETER BERGLAR / ODILO ENGELS (Hrsg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofsideal und Bischofstypus im Spiegel der Kölner Kirche. Festschrift Joseph Kardinal Höffner*, Köln 1986, 245-314, wieder in: DERS., *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen*. Hrsg. von FRANZ BOSBACH u. CHRISTOPH KAMPMANN. (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N.F., Bd. 81) Paderborn 1998, 183-259, Zitat dort: 188.

leitungen, in: AHC 14 (1982), 1-12; THOMAS M. IZBICKI (Hrsg.), *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in honor of Louis Pascoe SJ*. (Studies in the history of Christian thought, Bd. 96), Leiden/Boston 2000; DERS., *Reform, ecclesiology, and the Christian life in the late Middle Ages*. (Variorum collected studies series, Bd. 893) Aldershot 2008.

⁶¹ Zum Großen abendländischen Schisma und zu den Reformkonzilien von Konstanz und Basel KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter* (s. Anm. 55), Bd. 1, 113-116 mit umfangreichen Literaturnachweisen in Bd. 2, 182-189, Anm. 1287-1327.

⁶² LAMINSKI in seiner Rezension zu KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 50).

⁶³ HUBERT JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation. Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946, wieder in: ERNST WALTER ZEEDEEN (Hrsg.), *Gegenreformation*. (Wege der Forschung, Bd. 311), Darmstadt 1973, 46-81, dasselbe ital.: *Riforma cattolica o Contrariforma?*, Brescia 1995. Jedin nahm Wilhelm Maurenbrechers Bezeichnung „katholische Reformation“ von 1880 auf, siehe WILHELM MAURENBRECHER, *Geschichte der katholischen Reformation*, Bd. 1 [mehr nicht erschienen], Nördlingen 1880.

⁶⁴ WOLFGANG REINHARD / HEINZ SCHILLING (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 198 = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135) Gütersloh/Münster 1995.

⁶⁵ Wolfgang Reinhard möchte nur noch von Katholischer Konfessionalisierung und somit auch nicht mehr von Katholischer Reform sprechen. Das wird deutlich in seiner Rezension zu DIETER J. WEIB,

und in das Konzil von Trient einging und seit dieser Zeit in Auseinandersetzung mit der Reformation stand.

Nun gibt es ein – man möchte sagen: traditionell-protestantisches – Verständnis der Kirchengeschichte, das die kirchlichen Reformbestrebungen des Jahrhunderts vor Luther entweder leugnet oder sie zumindest nicht als „katholisch“ begreift. Das gilt zum Beispiel für den 2008 gestorbenen Heidelberger evangelischen Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß, der die Kirche vor dem Tridentinum nicht als *katholische Kirche* verstanden sehen wollte und die *katholische* – oder *römisch-katholische* – Kirche erst als Produkt des Konzils von Trient betrachtete.⁷⁴ Solchen Vorstellungen⁷⁵ vermag ich nicht zu folgen. Der Merowingerkönig Clodwig I. empfing um 498 die Taufe in der *katholischen* – nicht in der arianischen – Kirche, und Nikolaus Cusanus schrieb „De concordantia catholica“ 1433 als Kleriker der *katholischen* Kirche. Den Begriff *katholische* Kirche gibt es – lat. *catholicus* für griech. καθολικός – seit den „epistula ad Smyrnaeos“ des Bischofs Ignatius von Antiochien aus dem 2. Jahrhundert, und zwar im Sinne der Gesamtkirche im Gegensatz zur Ortskirche.⁷⁶ Seit Augustinus setzte sich die Gleichsetzung der *ecclesia catholica* mit der *ecclesia romana* durch.⁷⁷

Ein wichtiges Zentrum der Katholischen Reform war Spanien⁷⁸ – das Spanien der 1492 siegreichen *Reconquista* unter Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragón, das zum wichtigsten Land der Katholischen Reform und zum Antipoden Deutschlands als Land der Reformation wurde. Die beiden *Reyes Católicos*⁷⁹ stellten die Erneuerung der Kirche in den Dienst der Einheit ihrer Reiche. 1478 wurde auf dem Nationalkonzil

von Sevilla die Reform der spanischen Kirche beschlossen, die von den Königen gemeinsam mit den Bischöfen vorangetrieben und gegen Einflussnahme von außen, auch gegen das Papsttum, abgesichert werden sollte – hier zeigt sich, dass der Blick nur auf das „reformresistente“ Renaissancepapsttum in die Irre geht. Dazu gehörte die Einschränkung der Privilegien der exemten Orden und die strenge Einhaltung der Residenzpflicht der Bischöfe und des Klerus. Damit nahm das Nationalkonzil von Sevilla 1478 wichtige Reformen des Konzils von Trient voraus. Einer der hervorragendsten Vertreter der Katholischen Reform in Spanien war der aus dem Franziskaner-Observantentum kommende und seit 1495 amtierende Erzbischof von Toledo Francisco Ximenes de Cisneros, seit 1507 Kardinal, ein anderer der Erzbischof von Granada Hernando (Fernando) Talavera y Mendoza. Beide führten in ihren Diözesen Reformen durch, mit denen sie die tridentinischen Reformen vorwegnahmen. Dazu gehörte neben Diözesansynoden – im Erzbistum Toledo seit 1497 – Visitationen des Klerus und Richtlinien für die Seelsorge, die Abfassung einer „Breve doctrina“ genannten Zusammenfassung der Glaubenslehren für den Volksunterricht und die Gründung von Einrichtungen für die Priesterausbildung und die Hebung des Bildungsstandes des Seelsorgeklerus. Cisneros hatte 1499 entscheidenden Anteil an der Gründung der 1508 eröffneten *Universidad Alcalá de Henares*. Die Alcalá wurde ein Zentrum des biblischen oder christlichen Humanismus und zugleich des Thomismus. Hier wurde – maßgeblich gefördert von Cisneros – eine Neuedition des Alten und Neuen Testaments, die „Biblia Sacra Polyglotta“, besser bekannt als „Complutensische Polyglotte“, erarbeitet. Als Ordensreformer – seit 1496 war Cisneros Visitator der spanischen Franziskaner, seit 1499 Visitator und Reformator aller Mendikanten in Spanien – „beseitigte er,“ wie Mariano Delgado schreibt, „Missstände, die in Mitteleuropa zum Anlass für die Reformation wurden“.⁸⁰

In Italien waren die Reformbestrebungen vor Trient das Werk kleiner Gemeinschaften von Klerikern und Laien und von herausragenden Einzelpersonen.⁸¹ Einer von ihnen war der Augustiner-Eremit und Humanist Aegidius von Viterbo, der als Reformator der Augustiner-Eremiten, als Legat Leos X., als Kardinal und als Bischof von Viterbo Reformaktivitäten zu entfalten suchte. 1512 hielt er die Eröffnungsrede des historiographisch leider immer noch im Schatten der Reformation stehenden V. Laterankonzils und stellte dabei die Kirchenreform als Hauptaufgabe des Konzils heraus.⁸² Ein anderer war der Dominikaner und Kardinal Thomas de Vio Cajetan – jener Cajetan, der Luther 1518 in Augsburg zu verhören hatte –, der auf dem V. Laterankonzil die Autorität des Papstes gegen die Lehren des Konziliarismus verteidigte. Mit seinem am 8. Dezember 1517, nur fünf Wochen nach Luthers Ablassthesen, abgeschlossenen Traktat „De indulgentia“, der der Bulle „Cum postquam“ zur Klärung der kirchlichen Lehre über den Ablass von 1519 zugrunde lag, suchte er die im Mittelalter ungeordnet gebliebene Ablass-theologie zu klären. 1513 begann er mit der Kommentierung des Alten und Neuen Testaments, was unter dem Eindruck von Lu-

⁷⁴ GOTTFRIED SEEBASS, *Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*. (Theologische Wissenschaft, Bd. 7), Stuttgart 2006, u.a. 19. Dazu KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter* (s. Anm. 55), Bd. 1, 145.

⁷⁵ Sie gehen auf Luther selbst zurück, vor allem auf seine Schrift „Wider Hans Worst“ von 1541, Druck: WA 51, 469-572, u.a. dort 478f.: „Ja sagen sie, Wir Papisten sind blieben ynn der alten vorigen kirchen sint der Apostel zeiten her, darumb sind wir die Rechten aus der alten kirchen komen und bis daher blieben, yhr aber seid von uns gefallen und eine neue kirche worden wider uns. Antwort, Wie aber, wenn ich beweise, das wir bey der rechten alten kirchen blieben, ja das wir die rechte alte kirche sind, Ihr aber von uns, das ist, von der alten kirchen abtrunig worden, ein neue kirchen angericht habt wider die alte kirche“.

⁷⁶ JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY, Die Begriffe „Katholisch“ und „Apostolisch“ in den ersten Jahrhunderten, in: REINHARD GROS-CURTH (Hrsg.), *Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen*. (Kerygma und Dogma, Beih. 2) Göttingen 1971, 9-21; MAX SECKLER, Katholisch als Konfessionsbezeichnung, in: ThQ 145 (1965), 401-431.

⁷⁷ KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 35. Der evangelische Theologe und hervorragende Lutherforscher Karl Holl sprach schon 1917 davon, Luther habe „seine Auffassung der christlichen Religion doch nur gewonnen in einer Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche“, KARL HOLL, Was verstand Luther unter Religion? [1917], in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1, 6. Aufl. Tübingen 1932, 1-110, hier 2.

⁷⁸ Das Folgende nach KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 30-32.

⁷⁹ 1496 verlieh Papst Alexander VI. Isabella u. Ferdinand den Titel *Katholische Könige* – Isabel la Católica y Fernando el Católico, *los Reyes Católicos*.

⁸⁰ MARIANO DELGADO, Art. Francisco Ximenes de Cisneros, in: TRE 36 (2004), 430-432, Zitat 431.

⁸¹ Das Folgende nach KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 26-30.

thers Theologie an Bedeutung gewann. Sein Kommentar zur „Summa Theologiae“ des hl. Thomas, den er zwischen 1507 und 1522 verfasste, trug dazu bei, dass die „Summa“ als Grundlage des theologischen Studiums an die Stelle der Sentenzen des Petrus Lombardus aus dem 12. Jahrhundert trat. Cajetan war – so Erwin Iserloh und Barbara Hallensleben – mit Erfolg bemüht, „die katholische Lehre so darzulegen, dass er den Grundanliegen der Reformation gerecht wurde – und das nicht obwohl, sondern weil er der große Thomist war, der spätmittelalterliche Theologoumena hinter sich ließ.“⁸³

Die Reformbestrebungen hingen mit den Observanzbewegungen der Mendikanten und mit den sich ihnen als Tertiären anschließenden Laien zusammen. Venedig war ein Zentrum der Katholischen Reform. Aus dem seit 1505 bestehenden Kreis in der Lagunenstadt ging die radikale Reformschrift an Leo X., „Libellus ad Leonem X“, hervor.⁸⁴ In Venedig wirkten der spätere Kamaldulenser und Gründer der Reformkongregation vom Monte Corona Tommaso (Paolo) Giustiniani, der Verfasser des „Libellus“, und Gasparo Contarini. In Venedig hatte der spätere Kardinal Contarini in der Osterbeichte von 1511 sein – wie Hubert Jedin, Contarini mit Luther in Parallele setzend, sagt – „Turmerlebnis“, dass keine menschliche Bußleistung dem Menschen vor Gott Gerechtigkeit verschaffen könne, sondern nur das Sühneleiden Christi, das als Gnade Gottes im Glauben zu empfangen sei.⁸⁵ Das war die Rechtfertigungslehre, zu der Contarinis Geburtsjahrgangsgenosse Luther erst 1518 gelangte, obwohl Jedin auch die Differenzen herausstellt – bei Luther der Glaube allein (*sola fide*), bei Contarini aber „Glaube, Hoffnung und Anfang der Liebe“⁸⁶ – und den Contarini von 1523, der Luthers Schriften gekannt haben müsse, für katholisch erklärt, weil er seine Erkenntnis von 1511 „katholisch deutete“.⁸⁷ Contarini gehörte in Venedig zu den humanistisch beeinflussten Theologen, den *Spirituali*, deren Ansichten sich mit denen der Reformation berührten und manches von dem vorwegnahmen, was später von Luther vertreten wurde – Klaus Ganzer hat darüber gearbeitet.⁸⁸

Zu den *Spirituali* zählte auch der Abt des Benediktinerklosters San Giorgio Maggiore in Venedig, Gregorio Cortese, der an der Vorbereitung des Konzils von Trient beteiligt war. Auch im Kardinalskollegium und unter italienischen Bischöfen gab es reformbereite Kräfte wie die Kardinäle Oliviero Carafa, den 1511 gestorbenen Erzbischof von Neapel und späteren Kurienkardinal, der unter Alexander VI. in einer Reformkommission wirkte, oder Gian Matteo Giberti, der 1527 Bischof von Verona wurde. Unter Clemens VII. war er an der Kurie tätig. In Rom lernte er das Oratorium der göttlichen Liebe und den 1524 aus dem Oratorium hervorgegangenen Theatinerorden kennen. 1527 verließ er Rom und ging nach Verona. Er brach mit der Lebensweise anderer italienischer Bischöfe, die in Rom lebten und ihr Bistum als Pfründe nutzten. Giberti ging in sein Bistum, visitierte den Diözesanklerus, richtete ein Priesterseminar ein, reformierte Klöster und sorgte für soziale Einrichtungen. Er nahm das Bischofsideal des Konzils von Trient voraus. Giberti stand in Verbindung mit der Bewegung des *Evangelismo italiano* und war von dessen theologischen Auffassungen beeinflusst. Der *Evangelismo italiano*, zu dem auch die *Spirituali* um Contarini und den späteren Erzbischof von Canterbury Reginald Pole, der seit 1532 in Italien lebte und 1536 Kardinal wurde, gehörten, war eine katholische Reformbewegung vor und nach dem Tridentinum. Durch die Erhebung Contarinis zum Kardinal 1535 und den Eintritt anderer in kuriale Ämter konnte der *Evangelismo* vor Trient an der Kurie Einfluss erlangen und zu dem Weg zum Konzil von Trient beitragen. War die Bewegung auch heterogen, so spielte die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ohne Werke für den *Evangelismo* doch eine so große Rolle, dass er nach der Einrichtung der römischen Inquisition 1542 unter Protestantismusverdacht geriet.⁸⁹

V. Katholische Reform als Observanzbewegung

Es fiel das Stichwort Observanz im Mendikantentum.⁹⁰ Kirchenreform wurde auf weite Strecken als Reform des Ordenslebens wahrgenommen und die Reform des Ordenslebens als Grundlage der Kirchenreform verstanden. Auch das verkennen jene, die ein reformresistentes Papsttum – das so absolut eher Legende ist: immerhin gab es sogar unter Alexander VI. die erwähnte Reformkommission;⁹¹ immerhin begann das V. Laterankonzil 1512 mit der Eröffnungsrede des Aegidius von Viterbo

⁸² MANSI 32, 669-676, dasselbe in Auswahl in dt. Übersetzung: GÖK 10, 457-469; CLARE O'REILLY, Without Councils We Cannot Be Saved. Giles of Viterbo Addresses the Fifth Lateran Council, in: Aug(L) 27 (1077), 166-204. Zum V. Laterankonzil zuletzt NELSON H. MINNICH, Leo X's Response to the Report on the Errors of the Ruthenians, in: *Fiat voluntas tua. Theologe und Historiker – Priester und Professor. Festschrift zum 65. Geburtstag von Harm Klueting am 23. März 2014*. Hrsg. von REIMUND HAAS, Münster 2014, 209-221.

⁸³ ERWIN ISERLOH / BARBARA HALLENSLEBEN, Art. Jakob de Vio Cajetan, in: TRE 7 (1987), 538-546, Zitat 544; HARM KLUETING, Art. Thomas de Vio Cajetan (1469-1534), in: *Thomistenlexikon*. Hrsg. von DAVID BERGER u. JÖRGEN VIJGEN, Bonn 2006, 130-133.

⁸⁴ ALBERT GERHARDS, Ein Reformprojekt am Vorabend der Reformation. Der Libellus ad Leonem X (1513), in: JOHANNES LAUDAGE (Hrsg.), *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 2004, 391-408.

⁸⁵ HUBERT JEDIN, Ein „Turmerlebnis“ des jungen Contarini, in: HJ 70 (1951), 115-130, wieder in: DERS., *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1, Freiburg (Brsg.) 1966, 167-180.

⁸⁶ Ebd., 119 (1951) bzw. 171 (1966).

⁸⁷ Ebd., 128 (1951) bzw. 178 (1966). Jedin fügt 1966 Kommata hinzu, die 1951 fehlen.

⁸⁸ KLAUS GANZER, *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts*. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 63), Münster 2003.

⁸⁹ Zum *Evangelismo* auch KLAUS GANZER, Art. Evangelismus, in: LThK³ 3 (1995), 1054f.; EVA-MARIA JUNG, On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy, in: JHI 14 (1953), 511-527; PAOLO SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*. (Italia e Europa) Roma 1979.

⁹⁰ EDELTRAUD KLUETING, *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*. (Historia profana et ecclesiastica, Bd. 12), Münster 2005, 2. Aufl. 2011.

⁹¹ Dazu die Literatur zu Oliviero Carafa: FRANCA PETRUCCI, Art. Oliviero Caraffa, in: DBI 19 (1976), 588-596; DIANA NORMAN, *The patronage of Cardinal Oliviero Carafa, 1430-1511*, Ph. D.-Diss. Open University London 1989.

als Reformkonzil – mit der Nichtexistenz von Reformbestrebungen gleichsetzen. Tatsächlich spielte die Observanz – Reform durch Rückbesinnung auf die alten Ordensideale – der Dominikaner, Franziskaner, Augustiner-Eremiten und Karmeliten als Teil und Mitte der vorreformatorischen Katholischen Reform eine zentrale und gerade auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts herausragende Rolle. Gerade das, was die Observanz anstrebte, war im Verständnis der Zeit „Re-form“, nämlich Vertiefung der Frömmigkeit, mehr Strenge und Rigorismus in der Nachfolge Christi. In heutiger Perspektive, in der „Reform“ in der Kirche eher als Wiederzulassung zivil Geschiedener zum Kommunionempfang, als stärkere Laienbeteiligung, Entklerikalisierung oder Aufhebung der zölibatären Lebensform der Priester wahrgenommen wird, könnte das, was im 15. Jahrhundert als „reformatio“ diskutiert wurde, womöglich mit dem Fundamentalismusvorwurf belegt werden.

Bei den Franziskanern, bei denen die Observanzbewegung nach der Reform der Klarissen durch die hl. Colette – Nicolette Boillet – 1407 und der Exemption der Reformgruppe Mirebeau 1408 zum Generalkapitel von Assisi von 1430 führte, kam es 1446 zur Bestätigung der Autonomie der Observanz durch Eugen IV., bevor nach 1517 die radikale Observanz den Weg zu der 1528 erfolgten Gründung des Kapuzinerordens einschlug.⁹² Bei den Dominikanern kam es, nach dem Beginn der Observanzbewegung in der deutschen Ordensprovinz unter Raimund von Capua seit 1388, in Colmar unter Konrad von Preußen seit 1389, in Basel unter Johannes Nider seit 1431, in Köln seit 1464, aber auch seit 1451 in S. Domenico in Venedig und 1493 unter Girolamo Savonarola in S. Marco in Florenz und ebenso in den Frauenklöstern seit 1397 in Schönensteinbach im Elsass, seit 1428 in St. Katharinen in Nürnberg, seit 1438 im Katharinenkloster in Colmar und seit 1466 im Kloster Engelpforten in Gebweiler zu Reformen im Sinne der Observanz.⁹³ Bei den Karmeliten tat sich ähnliches mit der Reformkongregation von Mantua seit 1432, der Reform in den beiden deutschen Provinzen unter dem Generalprior Johannes Soreth seit 1451 und bis zu dessen Tod 1471 und mit der Reformkongregation von Albi seit 1502, worauf die Reform unter dem Ordensgeneral Nikolaus Audet seit 1524 folgte.⁹⁴ Die Augustiner-Eremiten reformierten Konvente zunächst in der Toskana, ausgehend von dem Kloster in Lecceto bei Siena 1387, dann seit 1421 mit der Reformkongregation von S. Giovanni a Carbonara in Neapel, in Deutschland seit dem Konzil von Konstanz und vor allem seit 1461.⁹⁵ 1461 wurde Andreas Proles Vikar der Observantenkongregation

der Augustiner-Eremiten in Sachsen und Thüringen. Unter ihm und unter seinem Nachfolger Johann von Staupitz „breitete sich die Reformtätigkeit über die Konvente der Provinz aus. Eines der 30 Klöster, die sich der Observanz angeschlossen hatten, war der Konvent in Erfurt, der auch das Generalstudium der Provinz trug. Zu dem Konvent der 52 Mönche kam 1505 der junge Martin Luther, um seine Aufnahme als Novize zu erbitten.“⁹⁶ In Staupitz, der – seit 1503 Generalvikar der observanten Kongregation – in seinen Schriften die erwählende Gnade Gottes hervorhob, so dass man darin Luthers Rechtfertigungslehre antizipiert sehen kann, begegnete dem jungen Luther ein Ordensreformer als Lehrer und väterlicher Freund.⁹⁷

VI. Luther und die Observanzbewegung der Augustiner-Eremiten

Martin Luther kam aus der Observanz der Augustiner-Eremiten – wie sehr, das hat 2007 der evangelische Kirchenhistoriker Hans Schneider mit einem Aufsatz über den „Staupitz-Streit“ in der Observanz der deutschen Augustinereremiten zwischen 1507 und 1512 deutlich gemacht.⁹⁸ 1507, nach dem Noviziat, empfing Luther die Priesterweihe und begann in Erfurt mit dem Theologiestudium. 1508 versetzte ihn Staupitz in das Augustiner-Eremiten-Kloster in Wittenberg, wo er an der Theologischen Fakultät der erst 1502 gegründeten Universität sein Studium fortsetzen und an der Artistenfakultät als Magister philosophische Vorlesungen halten sollte. 1509 erwarb er in Wittenberg mit dem Baccalaureat den niedrigsten akademischen Grad der Theologie. Er kehrte nach Erfurt zurück, um Vorlesungen in der Theologischen Fakultät zu halten. Er las 1509/10 über die Sentenzen des Petrus Lombardus. Seine Randbemerkungen zu Petrus Lombardus⁹⁹ und zu einigen Augustinus-Schriften aus dem Winter 1509/10¹⁰⁰ sind die ältesten bekannten Schriften Luthers. 1510 kehrte er endgültig von Erfurt nach Wittenberg zurück. Schneider bringt diesen Ortswechsel mit Luthers Rolle in der Observanz in Verbindung. Seit 1510 habe er bei Auseinandersetzungen unter den observanten Klöstern als eine Art Mitarbeiter auf Staupitz' Seite gestanden.¹⁰¹ Auch Luthers Reise nach Rom 1510/11 im Auftrag von Staupitz stand in diesem Zusammenhang.¹⁰² Nach der Rückkehr aus Rom nahm er im Mai

⁹² E. KLUETING, *Monasteria* (s. Anm. 90), 83-85.

⁹³ Ebd., 92-98.

⁹⁴ Ebd., 105-113. Zu Johannes Soreths Reform in Deutschland – auf die hier nicht eingegangen werden kann – auch GABRIEL WESSELS, *Reformatio B. Johannis Soreth*, in: *AOCarm* 3 (1914-16), 430-433; GIOVANNI GROSSO, *Il B. Jean Soreth (1394-1471). Priore generale, riformatore e maestro spirituale dell'Ordine Carmelitano*. (Textus et studia historica Carmelitana, Bd. 27) Roma 2007; EDELTRAUD KLUETING, *Niederdeutsche Provinz*, in: *Monasticon Carmelitanum. Die Klöster des Karmelitenordens (O.Carm.) in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Hrsg. von EDELTRAUD KLUETING, STEPHAN PANZER u. ANDREAS H. SCHOLTEN, Münster 2012, 24-49, hier 27f.

⁹⁵ E. KLUETING, *Monasteria* (s. Anm. 90), 121-123.

⁹⁶ Ebd., 123.

⁹⁷ ERNST WOLF, *Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 9) Leipzig 1927, Nachdruck New York 1971; MARKUS WRIEDT, *Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Religionsgeschichte 141) Mainz 1991.

⁹⁸ HANS SCHNEIDER, *Contentio Staupitii*. Der „Staupitz-Streit“ in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507-1512, in: *ZKG* 118 (2007), 1-44.

⁹⁹ *WA* 9, 29-94.

¹⁰⁰ Zu Augustins „Opuscula“, in: *WA* 9, 5-15; zu Augustins „De trinitate“, in: *WA* 9, 16-23; zu Augustins „De civitate Dei“, in: *WA* 9, 24-27.

¹⁰¹ SCHNEIDER, *Contentio Staupitii* (s. Anm. 98), 31.

¹⁰² Ebd., 31, Anm. 186.

1512 mit Staupitz an dem Kapitel seines Ordens in Köln teil,¹⁰³ bevor er im Oktober 1512 in Wittenberg zum Doktor der Theologie promoviert wurde und die Professur der Bibelwissenschaft übernahm. Hans Schneider charakterisiert Luthers Reformation als „Auseinandersetzung [...] um die rechte ‚observantia religiosa‘“ in Fortsetzung der Ordensreform im Orden der Augustiner-Eremiten.¹⁰⁴ So kann man zu dem Ergebnis kommen: „Der Augustiner-Eremit Martin Luther ist in seinen Anfängen Teil einer Observanzbewegung und Reform der Augustiner-Eremiten. Die Reformation ist eine *aus dem Ruder gelaufene* Ordensreform und letztlich eine an Radikalität nicht zu überbietende Observanzbewegung im Sinne einer Aufgabe der evangelischen Räte und damit einer Aufgabe des anscheinend nicht reformierbaren Religiosentums“.¹⁰⁵

Es war die Rede davon, dass der Luther der Ablassthesen von 1517 auch nach Auskunft führender evangelischer Lutherforscher „noch nicht evangelisch“ war und dass die sog. „reformatorische Erkenntnis“ – die *iustitia Dei sola fide et sola gratia* – zwischen Frühjahr und Herbst 1518 anzusetzen ist. Es gab aber schon lange vor Contarini und vor Luther Stimmen, die die *iustificatio* des Sünders vor Gott ähnlich sahen – Bernhard von Clairvaux, der 400 Jahre vor Luther das *iustificare sola fide* vertrat, oder der 1308 gestorbene Franziskaner Joannes Duns Scotus, der Luthers Auffassung nahe kam. Nach ihm konnte Gott durch Eigenleistungen des Menschen zu nichts veranlasst werden, auch nicht zur Rechtfertigung des Sünders. Den evangelischen Theologen Albrecht Ritschl hat das schon im 19. Jahrhundert schlussfolgern lassen: „Es ist also eine falsche Ansicht, dass der lateinische Katholicismus des Mittelalters in der Pflege der Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit aufgeht“.¹⁰⁶ Zwar ist richtig, dass die Frömmigkeit der beiden Jahrhunderte vor der Reformation das fromme und gute Handeln des Menschen als Weg zum göttlichen Heil betonte. Richtig ist aber auch, dass Luther zu seiner Auffassung von der Rechtfertigung durch seine Auslegung des Römerbriefs und in Anlehnung an Augustinus gelangte. Schon für den Kirchenlehrer der Spätantike war der Mensch völlig auf Gottes Gnade angewiesen, weil er unter dem *peccatum originale*, der Erbsünde, stand. Diesen Sündenbegriff teilte Luther.

Von Contarini, dem späteren Kardinal, der schon 1511 zu der ganz ähnlichen Sicht der *iustificatio* des Sünders vor Gott *sola gratia* gelangt war, unterschied sich Luther dadurch, dass er unter den Kampfbedingungen des im Sommer 1518 aufgenommenen Ketzerprozesses seine Position radikalisierte und in der Leipziger Disputation mit Johann Eck – von diesem in die Enge getrieben – im Juli 1519 nicht nur den Papst, sondern unter Bezug auf Jan Hus auch allgemeine Konzilien für irrtumsfähig erklärte, damit auch den konziliaristischen Standpunkt hinter sich ließ und die Autoritätsfrage – Papst oder Konzil? – seitdem

mit einem Weder-Noch und mit dem *sola scriptura*-Prinzip beantwortete und damit auch das Traditions-Prinzip verwarf.¹⁰⁷ Das war der entscheidende Bruch zwischen dem katholischen Reformator Pater Martinus aus dem Augustiner-Eremitenorden und dem protestantischen Reformator Dr. Martin Luther¹⁰⁸ – ein Bruch, an dem Johann Eck ebenso Anteil hat wie Luther selbst und der in der Kampfsituation des Ketzerprozesses seine Erklärung findet. Was folgte, war 1520 – in seiner Schrift „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig“¹⁰⁹ – Luthers Antichrist-Vorwurf gegen den Papst und, ebenfalls 1520 – in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹¹⁰ – die Entfaltung seiner Lehre von Gesetz und Evangelium und damit seiner Rechtfertigungslehre sowie – in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“¹¹¹ – mit seiner Lehre vom Allgemeinen Priestertum aller Getauften die Wegargumentierung des Weihepriestertums und damit die Aufhebung des Unterschiedes von Klerus und Laien, verbunden mit der Aufforderung an die Fürsten zur Durchführung der Kirchenreform in seinem Sinne¹¹² – die sich das teilweise nicht lange sagen ließen, weil es ihnen politische und wirtschaftliche Vorteile brachte – Stichworte: *landesherrliches Kirchenregiment* als rom-, bischofs- und klosterfreies Territorialkirchentum und *Kirchengut*.

Die „Adelsschrift“, die im Juli 1520 erschien – der Schlüsseltext der Reformation¹¹³ – war Luthers letzte Schrift vor dem mit der Bulle „Decet Romanum Pontificem“ Leos X. vom 3. Januar 1521 ausgesprochenen Bann und vor der am 8. Mai 1521 folgenden Reichsacht gegen ihn. Im Februar 1522 erschien seine 1521 verfasste Schrift „De votis monasticis iudicium“¹¹⁴, in der er die Gelübde und die Verpflichtung auf die „evangelischen Räte“ verwarf und stattdessen die alltägliche Arbeit im weltlichen Beruf als Erfüllung des göttlichen Willens verstand. Im Oktober 1524 legte er den immer noch getragenen Ordenshabit ab, bevor er – bis dahin zölibatär lebend – im Juni 1525 die ehemalige Zisterzienserin Katharina von Bora heiratete.¹¹⁵

VII. Schluss

Luther kommt aus dem Mendikantentum und aus der Observanz der Augustiner-Eremiten. Die von ihm ausgelöste Reformation kommt aus der vorreformatorischen Katholischen Reform des sog. Spätmittelalters und verstärkt – oder, um mit

¹⁰⁷ WA.B 1, Nr. 192, Z. 257-263.

¹⁰⁸ KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 46.

¹⁰⁹ WA 6, 285-324. Gerichtet war diese Schrift gegen den Leipziger Franziskaner Augustin von Alfeld.

¹¹⁰ WA 7, 20-38.

¹¹¹ WA 6, 404-469.

¹¹² KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 47.

¹¹³ BERND MOELLER, Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ von 1520, in: DERS., *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, Göttingen 2001, 108-120.

¹¹⁴ WA 8, 573-669.

¹¹⁵ KLUETING, *Luther und die Neuzeit* (s. Anm. 7), 48. Zu Katharina von Bora zuletzt ALKUIN VOLKER SCHACHENMAYR OCIST, Katharina von Bora. Eine Zisterzienserin als Luthers Ehefrau, in: *Festschrift Harm Kluebing* (s. Anm. 82), 223-238.

¹⁰³ Ebd., 41.

¹⁰⁴ Ebd., 44.

¹⁰⁵ E. KLUETING, *Monasteria* (s. Anm. 90), 5. Siehe auch CHRISTOPH BULTMANN / VOLKER LEPPIN / ANDREAS LINDNER (Hrsg.), *Luther und das monastische Erbe*. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 39), Tübingen 2007.

¹⁰⁶ ALBRECHT RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1, 2. Aufl. Bonn 1882, Nachdruck Hildesheim 1978, 114-117, Zitat: 117.

Berndt Hamm zu sprechen: verdichtet – Erscheinungen aus Kirche und Theologie des späteren Mittelalters, vom landesherrlichen Kirchenregiment bis zur Rechtfertigungslehre. Nimmt man Contarini und die Vorgeschichte seit Bernhard von Clairvaux, so zeigt sich bei der Rechtfertigung *sola fide* und *sola gratia* die weitestgehende Verdichtung, aber kein radikaler Bruch; radikal neu waren Wirkung und Wiederhall der Rechtfertigungslehre Luthers. Und entscheidend war die Autoritätsfrage:

die Eskamotierung von Papst und Konzilien, Tradition und Lehramt, Hierarchie und Weihepriestertum. Die Reformation war eine „aus dem Ruder gelaufene“ Ordensreform,¹¹⁶ die an der Stelle aus dem Ruder lief, an der Luther die Autoritätsfrage mit dem *sola scriptura* beantwortete, und die dort gipfelte, wo er die Mönchsgelübde als „*Vota adversari praeceptis Dei*“¹¹⁷ verurteilte, als Widerspruch zu den Geboten Gottes, weil das erste Gebot im Dekalog nur den Glauben allein verlange.¹¹⁸

Prof. Dr. theol. Dr. phil. Harm Klüeting
Universität Köln
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln

Université de Fribourg
p. A. Séminaire de Sion
Route du Château d’Affry 11
CH-1762 Givisiez / Fribourg

¹¹⁶ E. KLUETING, *Monasteria* (s. Anm. 90), 5.

¹¹⁷ WA 8, 617-623.

¹¹⁸ MARTIN BRECHT, *Martin Luther*, Bd. 2: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*, Stuttgart 1986, 33.

JOHANNES STÖHR

(Wesens-)Verwandlung oder Substantiation? Zur Begrifflichkeit der Eucharistielehre

Die heilige Eucharistie ist das Sakrament der Einheit und Zentrum des christlichen Lebens. Doch sie gab auch schon den Juden Anlass zu Irrtümern, Meinungsverschiedenheiten, ja zu ironischer Verachtung und war sogar für die Apostel schwer zu verstehen. Luther, der im Gegensatz zu Zwingli und Calvin noch in gewissem Sinne an der Realpräsenz des Leibes Christi festhielt, spottete schon über die Vielzahl der widersprüchlichen Interpretationen der Wandlungsworte (1577 gab es schon ca. 200 verschiedene Deutungen). Aber mit der Annahme der Tatsache einer wirklichen und nicht nur zeichenhaften Gegenwart Christi in der Eucharistie sind noch keineswegs schon alle möglichen Irrtümer über die Art und Weise dieser Gegenwart ausgeschlossen (wie etwa: Koexistenz mit Brot, *companatio*, *impanatio*, *transformatio*, usw.).

Vor ca. 60 Jahren gab es eine heftige Diskussion um den Begriff der Transsubstantiation (z. B. mit *B. Welte*, *P. Schoonenberg* und *E. Schillebeeckx*). Man versuchte bis in die jüngste Zeit, den Begriff Wesensverwandlung – Transsubstantiation – durch andere Worte zu ersetzen, um das geheimnisvolle Geschehen verständlicher zu machen: Transsignifikantion, Transfinalisation, Umstiftung, usw. Tatsächlich aber waren diese Ersatzbegriffe nicht nur kompliziert und schwierig zu erklären, sondern gingen auch am Wesentlichen des Mysteriums vorbei. Die wichtigen Veränderungen von Bedeutung und Zweck der natürlichen Gaben sind Folgen der Verwandlung, machen sie aber nicht aus. So hat Papst *Paul VI.* in enger Anlehnung an das *Konzil von Trient*¹ entschieden festgestellt, das Wort Transsubstantiation sei ganz besonders passend und im eigentlichen Sinn zu verstehen

(*aptissime et sensu proprio*), es sei bestens geeignet, den geheimnisvollen Sachverhalt zu erklären?

Kaum ein theologischer Begriff ist nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Wortwahl lehramtlich so feierlich bestätigt worden wie die Wesensverwandlung. Die Kirche hat auch in ihren definitorischen Erklärungen keinerlei Bedenken, ganz im Sinne der Tradition von einer Substanz des Brotes und Weines,

¹ TRIDENTINUM, sess. 13 (11.10.1551) c. 7: „... durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes. Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung genannt. (Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata)“ (DS 1642).

Kan. 2: „Wer sagt, im hochheiligen Sakrament der Eucharistie verbliebe zusammen mit dem Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus die Substanz des Brotes und des Weines, und jene wunderbare und einzigartige Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut, wobei lediglich die Gestalten von Brot und Wein bleiben, leugnet – und zwar nennt die katholische Kirche diese Wandlung sehr treffend Wesensverwandlung – : der sei mit dem Anathema belegt.“ (DS 1652)

die verwandelt werden, zu sprechen. Ähnliche Redewendungen finden sich ja schon in der Patristik: *Naturam mutare* (Ambrosius), *transelementatio*, *metastoeicheiosis* (Gregor von Nyssa). Gegen Berengar sprach das Konzil von Rom 1079 von einer *conversio substantialis*³; das IV. Laterankonzil definiert ausdrücklich das „*substantialiter converti*“ von Brot und Wein⁴, was auch das Konzil von Lyon (1274) wieder aufgenommen hat.

Bekanntlich hat die Bezeichnung „heiliges Brot“ in der Katechese zu vielen groben Irrtümern geführt – z. B. zur Vermutung, es handle sich nur um gesegnetes gewöhnliches Brot. (Oft wird nicht verstanden, dass das „Lebensbrot“ der Bibel im übertragenen Sinn zu verstehen ist).

Der verdiente Philosoph R. Spaemann⁵ möchte jedoch diese Bezeichnung sogar empfehlen; er schlägt zudem als neuen Begriff für die Verwandlung „Substantiation“ vor. Das gewöhnliche Brot sei noch keine Substanz, sondern definiere sich durch eine Reihe von Eigenschaften. Der Begriff Transsubstantiation enthalte eine irri- ge Annahme⁶. Neu sei also nach der Wandlung

der Bedeutungszusammenhang, zwar nicht der subjektive, von uns gestaltete Sinn (als bloße Transsignifikation), wohl aber der von Christus bewirkte – so meint der Autor.

Aber auch die Tatsache eines objektiven neuen Bedeutungszusammenhanges gehört zu den Folgen der Transsubstantiation – ebenso wie die Vertiefung des Zeichencharakters! Es geht bei der eucharistischen Verwandlung nicht nur um eine „transformatio“, um einen neuen übernatürlichen Charakter der Spezies, um eine (unsichtbare) Veränderung der Akzidenzien, die sie „substantiiert“, sondern etwas Substantielles hört auf, ein wirklicher Übergang (*trans*-substantiatio) zu einer neuen Substanz findet statt – und er betrifft gerade nicht die Eigenschaften. Die Quantität und Qualität, wie Geruch, Geschmack, Aussehen usw. bleiben ja; ihre neue Bedeutung betrifft nur den ontologischen Charakter als Akzidenzien. Sie erhalten aber einen neuen Träger – und das ist das Wesentliche, aus dem alles andere folgt. Die total-substantiale Wandlung als solche betrifft eben nur die Substanz von Brot und Wein und nicht ihre physikalisch-chemischen Eigenschaften oder deren Bedeutsamkeit.

Eigenschaften ruhen nicht in sich selbst, sie gehören zu „etwas“, zu einem Träger, d. h. zu einer Substanz im philosophischen Sinn (seit Aristoteles), und das gilt ebenso selbstverständlich für den gesunden Menschenverstand. Es gilt vom natürlichen Brot ebenso wie von den eucharistischen Gestalten – Akzidenzien hängen sozusagen nicht in der Luft; ein Baum *hat* Eigenschaften und ist nicht identisch mit der Summe von Eigenschaften, und Brot ist nicht einfach nur ein Konglomerat von Eigenschaften. Der Selbststand ist im materiellen, organischen und geistigen Bereich gewiss unterschiedlich und analog gegeben; aber mit der grundlegenden und allgemeinen Unterscheidung von Substanz und Akzidenz steht und fällt die ganze *philosophia perennis*.

R. Spaemann lehnt zwar die These einer bloßen Transsignifikation, eines von uns bewirkten Bedeutungswandels, ab; er unterstellt aber den Verteidigern der Wesensverwandlung, sie hätten für ihre Erklärung einfach auf der Tatsache eines Wunders insistiert⁷. Gewiss ist allein der allmächtige und auf einzigartig wunderbare Weise heilswirksame Gott die Wirkursache der Verwandlung. Doch wann hat hier jemand ein Wunder im besonderen Sinne eines augenfälligen, sichtbaren und beweisbaren außerordentlichen Machterweises als Erklärung herangezogen? Nicht nur der hl. Thomas, sondern die ganze Tradition bezeugt: „*Visus, tactus, gustus in te fallitur*“.

Im Mittelalter hat das „*enfant terrible*“ des Dominikanerordens, *Durandus a s. Porciano OP* († 1335), bekannt für seine eigenwilligen Thesen, die Sondermeinung vorgetragen, es gehe

² PAUL VI., Enzyklika *Mysterium fidei*, (3. Sept. 1965): „Es ist nicht recht, ... vom Geheimnis der Transsubstantiation zu handeln, ohne dass die wunderbare Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut Christi, von der das Trienter Konzil spricht, erwähnt wird, so dass sie allein in der ‚Transsignifikation‘ und der ‚Transfinalisation‘, wie sie sagen, bestehen ...“ (DH 4411).

„Nach dem Vollzug der Wesensverwandlung nehmen die Gestalten von Brot und Wein zweifellos eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck an; denn sie sind nicht mehr gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank, sondern Zeichen für eine heilige Sache und Zeichen für eine geistige Speise; sie nehmen aber deshalb eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck an, weil sie eine neue ‚Wirklichkeit‘ enthalten, die wir zu Recht *ontologisch* nennen. Unter den vorgenannten Gestalten ist nämlich nicht mehr verborgen, was früher war, sondern etwas völlig anderes; und zwar nicht nur in der Einschätzung des Glaubens der Kirche, sondern tatsächlich; denn nach der Verwandlung der Substanz bzw. Natur des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Christi bleibt nichts von Brot und Wein außer allein die Gestalten; unter diesen ist der ganze und unversehrte Christus in seiner physischen ‚Wirklichkeit‘ da, auch leiblich gegenwärtig, wenn auch nicht in der Weise, in der Leiber an einem Ort sind“ (DH 4413)

³ GREGOR VII (11.2. 1079): „*substantialiter converti* [...] non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae“ (DS 700)

⁴ LATERANENSE IV (1215): „*transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina*“ (DS 802).

⁵ ROBERT SPAEMANN, *Substantiation. Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung*, Internationale Zeitschrift *Communio* 43 (2014) 199-202. Auch die Tagespost berichtete kommentarlos.

⁶ „Gleichwohl macht der Begriff der Transsubstantiation eine irri- ge philosophische Voraussetzung. Er setzt nämlich voraus, dass Brot eine Substanz ist. ... Das Paradigma für eine Substanz war stets das Lebewesen.“ „So ist auch Brot keine natürliche Substanz, es hat keine ‚physis‘. Im Unterschied zu chemischen Verbindungen, durch die neue Substanzen entstehen, ist es nur eine Mischung von Ingredienzien, die nicht danach verlangen, gemischt zu werden.“ (ebd.) „Mit anderen Worten: Es gibt keine Brotsubstanz, die in die Substanz des Leibes Christi gewandelt werden könnte, und keinen Vorgang, den wir Transsubstantiation nennen könnten. Brot ist definiert durch eine Reihe von Eigenschaften.“ „Es gibt kein «von sich aus» des Brotes. Brot ist nicht lebendig und tendiert folglich von sich aus gar

nicht. Mit anderen Worten: Brot ist keine Substanz. Wohl gibt es ein ‚Wesen‘ des Brotes, aber dieses Wesen existiert nur innerhalb der menschlichen Welt, der Welt von ‚Bedeutung‘. Was es innerhalb dieser Welt bedeutet, das ist es. Es hat kein Sein außerhalb derselben.“ (ebd.) „Das Wort ‚Transsubstantiation‘ enthält eine irri- ge Annahme, nämlich, dass es so etwas wie eine Brotsubstanz gäbe, die unabhängig wäre von der Bedeutsamkeit in der Menschenwelt. [...] im Vorgang der Wandlung wird das, was zuvor nicht Substanz war, zur Substanz“ (S. 202)

⁷ „Die Verteidiger der Transsubstantiation fühlen sich demgegenüber als Hüter der Rechtgläubigkeit, wenn sie darauf insistieren, dass das, was hier geschieht, eben ein Wunder sei.“ (ebd., S. 199)

um eine *transformatio* substantialis, während der Urstoff, die materia prima des Brotes, bleibe. An Stelle der forma panis informiere Christus die bleibende Brotmaterie. Dies wurde jedoch weder von der Theologie noch von der Kirche akzeptiert. Das *Konzil von Konstanz* wandte sich gegen Irrtümer *Wyclefs* in Bezug auf die Verwandlung⁸. *J. Bayma SJ* († 1892) meinte mit geistreichen Erläuterungen, die Änderung betreffe nur den Existenzmodus, während materia und forma des Brotes bleiben würden; es handele sich um eine Transsexistenz. Dazu hat das hl. Offizium ablehnend Stellung genommen⁹.

Man kann sich mit gutem Grund fragen, ob neuere sich als kreativ gebende Erklärungsversuche nicht doch einen Rückschritt auf ähnliche schon längst früher ausdiskutierte und widerlegte Thesen bedeuten. Die Formulierungen des genannten Autors sind – unbeschadet seiner guten Absichten – nicht mit der Glaubenslehre vereinbar.

Papst *Paul VI.* hat an die äußerst ernste Mahnung des hl. *Augustinus* erinnert: „Die Philosophen verwenden die Worte nach

⁸ CONC. CONSTANTIENSE, Sessio 8, *Irrtümer Wyclefs*, (4. Mai 1415). Das Dekret wurde von Papst Martin V. am 22. Febr. 1418 bestätigt: „Die materielle Substanz des Brotes und ebenso die materielle Substanz des Weines verbleiben im Altarsakrament“. „Die Akzidentien des Brotes bleiben nicht ohne Subjekt in eben diesem Sakrament“ (DH 1151-1152).

⁹ DEKRET DES HL. OFFIZIUMS, (7. Juli 1875) gegen eine These von *J. Bayma*: „Folglich bleiben in der Eucharistie die Materie und die Form der Elemente des Brotes; in einem anderen übernatürlich existierend, haben sie aber nicht mehr den Sachgehalt einer Substanz, sondern sie haben den Sachgehalt eines *übernatürlichen Akzidents*, nicht als ob sie in der Weise natürlicher Akzidentien dem Leib Christi anhafteten, sondern lediglich deswegen, weil sie vom Leib Christi in der besagten Weise erhalten werden“. (DH 3124)

¹⁰ PAUL VI., Enzyklika *Mysterium fidei*, (3. 9. 1965), n. 23; AUGUSTINUS, *De civit. Dei*, 10, 23: PL 41, 300

¹¹ Ebd., n. 55

¹² Ebd., n. 24

ihrem Gutdünken ohne Rücksicht darauf, bei sehr schwer verständlichen Dingen religiöses Empfinden zu verletzen. Wir hingegen müssen eine festgelegte Ausdrucksweise befolgen, damit nicht ein beliebiger Wortgebrauch hinsichtlich des Gemeinten eine falsche Ansicht hervorruft“¹⁰. Er erneuerte auch die eindringlichen Mahnungen der Päpste *Pius VI.* und *Pius XII.* für diesbezügliche Katechesen und Diskussionen¹¹.

Die dringende Notwendigkeit des rechten Sprachgebrauchs begründete er nachdrücklich gerade für unsere Gegenwart: „Die Norm zu sprechen (*regula loquendi*), den die Kirche in jahrhundertelanger Mühe nicht ohne den Beistand des Heiligen Geistes entwickelt und durch die Autorität der Konzilien bestätigt hat, der häufig Ausweis und Banner der Rechtgläubigkeit geworden ist, muss ehrfürchtig bewahrt werden. Niemand wage es, ihn nach seinem Gutdünken oder unter dem Vorwand einer neuen Erkenntnis zu ändern. Wer könnte je dulden, dass die dogmatischen Formeln, die von den ökumenischen Konzilien für die Geheimnisse der Heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung gebraucht wurden, für die Menschen unserer Zeit als nicht mehr geeignet erklärt werden und dass sie durch andere ersetzt werden? In gleicher Weise kann man nicht dulden, dass jeder auf eigene Faust die Formel antasten wollte, mit denen das Konzil von Trient das eucharistische Geheimnis zu glauben vorgelegt hat. Denn in diesen – wie in den anderen Formeln, deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen – werden Vorstellungen ausgedrückt, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind. Vielmehr geben sie wieder, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet, die der Umgangssprache oder der gehobenen Sprache entnommen sind. Deswegen sind diese Formeln den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepasst“¹².

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln

GEORG ROOS

Im Namen Jesu soll jedes Knie sich beugen

1. Die Anbetung – höchste Tätigkeit des Geschöpfes

Als Jesus der Samariterin beim heutigen Nablus sich offen als Messias bekannte, sagte er ihr: „*Frau, glaube mir: Die Stunde kommt, da ihr weder auf dem Berge Charizim noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet... Die Stunde kommt und sie ist jetzt da, in der die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden. Der Vater sucht solche Anbeter, denn*

Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Joh 4,21-24).

Er hat das gesagt, um sich über den Streit zwischen den Juden und den Samaritanern in Bezug auf Jerusalem und den Berg Charizim als Ort des Gebetes zu erheben. Um Gott anzubeten, müsse man Gott richtig erkennen und anerkennen, im Geist und in der Wahrheit. Als Messias offenbart Jesus den wahren Gott – er ist selber wahrer Gott, der Mensch geworden ist. Uns Men-

schen ist zunächst das Materielle, das Körperliche am Nächsten. Aber Christus wird uns führen und erheben, bis wir im Geist und in der Wahrheit Gott anbeten können, seinen ewigen Vater, ihn selber, den menschengewordenen Erlöser, und den Heiligen Geist: Gott in seinen drei Personen.

Die Anbetung Gottes ist das Höchste, was der Mensch vollbringen kann – und die Anbetung Gottes wird die ganze Ewigkeit hindurch unsere grösste Tätigkeit sein und uns zugleich die höchste Seligkeit bringen, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, also die Wahrheit als Wirklichkeit sehen, und ihn in vollkommener Liebe und Freude anbeten. Die Anbetung Gottes ist schon hier auf Erden das höchste religiöse Tun: alle Liturgie, jeder Gottesdienst, jedes persönliche Gebet, ja das ganze christliche Leben ist eigentlich darauf ausgerichtet, Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist anzubeten, seine göttliche Herrlichkeit und Liebe anzuerkennen und zu preisen.

2. Die Anbetung mit körperlichem Ausdruck: die Kniebeuge

Da wir aus Körper und Geist zusammengesetzt sind, muss die Anbetung im Geist auch den Körper zur Anbetung mitbewegen. Der ganze Mensch muss Gott anbeten, überall, wo er sich auf der Erde befindet. Ausdruck der Anbetung kann sein, dass man sich niederwirft auf sein Angesicht, wie es oft in der Heiligen Schrift berichtet wird¹. Das war in meiner Jugendzeit am Karfreitag für die Priester und Ministranten und bei der Priesterweihe für die zu Weihenden fester liturgischer Brauch. Auch andere Formen und Gesten der Anbetung gab es im Christentum von Anfang an und durch alle Jahrhunderte. Eine tiefe Verbeugung konnte vor allem im Osten die Anbetung ausdrücken. Aber zu allen Zeiten in der Christenheit war es Brauch, auf die Knie zu fallen, die Knie zu beugen – meistens beide Knie: *Lasset uns beten, beuget die Knie*. Besonders demütiges, innig flehendes und vor allem anbetendes Gebet wurde auf den Knien verrichtet. In der westlichen, also römischen Liturgie ist seit dem Mittelalter zum knieenden Beten vor allem die einfache *Kniebeuge* das eigentliche Zeichen der Anbetung geworden. *Es ist die bestimmte, klare Form, die alle anderen Gesten der Anbetung zusammenfasst*. Vor dem ausgesetzten Allerheiligsten Sakrament ist die doppelte Kniebeuge geblieben. Der Priester beugt bei bestimmten Gelegenheiten der heiligen Messe, vor allem bei der heiligen Wandlung, das Knie als Anbetung Gottes, der im Leib und im Blut Christi wahrhaft sowie geheimnisvoll im Sakrament gegenwärtig ist. Der Priester betet Jesus Christus mit allen Gläubigen an und beugt das Knie auch für alle Gläubigen, für die er in Christi Auftrag das Kreuzesopfer Christi gegenwärtig setzen darf. Mindestens zehnmals tat das der Priester zur Zeit meiner Priesterweihe in der einfachsten Messe. Heute ist es noch dreimal vorgeschrieben.

Würde die Kniebeugung der lateinischen Liturgie ersetzt durch eine ostkirchliche, orthodoxe Verneigung ohne die ostkirchliche Grundform der Liturgie und ihre geistige Ausrichtung zu übernehmen, wäre damit kein klares Zeichen der Anbetung gegeben.

Und würde der Priester in der lateinischen Liturgie das Knie nicht beugen, müsste man annehmen, dass er nicht den katholischen Glauben der Kirche hat. Und wie könnte er dann die Gläubigen von Sünden lossprechen, wenn er selber nicht an die wahre Gottheit Christi glaubt, wo doch nur Gott Sünden vergeben kann? Wie könnte der Priester die Gnaden der Sakramente vermitteln, wenn er selber nicht an die sakramentale Gegenwart Christi glaubt? Wie könnte er die Menschen zu Gott führen, wenn er selber Gott die Anbetung verweigert und damit auch Gottes Führung nicht annimmt?

3. Die Anbetung des neugeborenen Christus

In seinem irdischen Leben hat Christus Schritt für Schritt die Menschen zur wahren Anbetung geführt. Kaum ist er in Betlehem geboren, da finden die Hirten das göttliche Kind auf himmlische Weisung im Stall mit Maria und Josef und beginnen in die ewige Anbetung der Engel mit einzustimmen: *Ehre ist Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens. Sie loben und preisen Gott für alles, was sie vernommen und gesehen haben (Lk 2,14.20)* – innerlich sind sie ganz von Ehrfurcht, Andacht und Freude erfüllt und zeigen das auch äusserlich Maria und Josef gegenüber durch ihr staunendes Erzählen und gewiss auch mit einfachen Gaben von Milch und Butter (vgl. Lk 2,8-20).

Die Weisen aus dem Morgenland haben einen längeren Weg als die Hirten, bis sie in Betlehem beim menschengewordenen Gott eintreffen. Aber auch sie kommen durch die wunderbare Führung Gottes zu Maria, Josef und ihrem Kind. Sie zeigen ihre Ehrfurcht und Andacht durch ihre Geschenke: Gold, Weihrauch und Myrrhe, aber vor allem: *sie fielen nieder und huldigten ihm* (vgl. Mt 2,1-12). Dieses Niederfallen und Huldigen gebührt schon einem weltlichen König, aber noch viel mehr dem himmlischen König, den sie in der Gnade im Kinde Jesus erkennen. Die gläubige Tradition hat darum dieses Niederfallen und Huldigen immer verstanden als Anbetung. Es ist nicht wichtig, ob die Worte und Gesten damals von allen als eigentliche Anbetung verstanden wurden. Auch die Apostel werden nicht sofort alles verstehen. Aber die wunderbare Führung Gottes, der wunderbare Stern und die innere Erleuchtung der Gnade hat die Weisen aus dem Morgenland dazu gebracht, dass sie beginnend (auf ihre Weise) schon das getan haben, was Christus später erklärt als Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Kein gläubiger Christ kann die Huldigung der Weisen als nur weltliche Huldigung einem irdischen König gegenüber verstehen; dann hätte der heilige Matthäus das nie so im Evangelium aufgeschrieben. Nein, er hat inspiriert vom Heiligen Geist aufzeigen wollen, dass Christus schon gleich nach der Geburt angebetet wurde, weil er wirklich Gott war, auch wenn die Anbeter zunächst nur den ersten Schein der Gottheit Jesu wahrnahmen. *Maria aber bewahrte alle diese Begebenheiten und überdachte sie im Herzen* (Lk 2,19.51): aus ihrem Unbefleckten mütterlichen Herzen hat sie ihren göttlichen Sohn im Geist und in der Wahrheit angebetet. Alles, was sie ihrem Sohn mütterlich getan hat, alles, was Josef seinem anvertrauten Sohn Jesus väterlich getan hat, war zugleich wahre, demütige und liebende Anbetung.

Als Seminarist habe ich mich gewundert, dass manche Exegeten so sehr auf der nur weltlichen Bedeutung mancher Ausdrücke der Heiligen Schrift beharrt haben; die früher übliche Übersetzung „anbeten“ wurde so weit wie nur möglich mit dem neutralen Wort „huldigen“ ersetzt. Dann lernte ich die Vorliebe mancher Exegeten und Theologen, die vom Christentum abgefallen waren, für Philosophien und Ideologien kennen. Schockiert habe ich als junger Priester beobachtet, wie manche

¹ Προσκύνω anbeten, sich niederwerfen: Mt 2,2,8,11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,9,17; Lk 24,52; Joh 4,20-24; 9,38; 12,20; usw.

Christen das Gotteshaus betraten ohne Kniebeuge und ohne sich hinzuknien. Sie taten nichts Böses, zeigten aber, wie weit ihr Glaube geschwunden war. Ihr Glaubensverlust hat mich erschüttert. Und immer mehr gab es Gottesdiensträume ohne Kniebänke. Jetzt empfinde ich eine fast seltene Freude, wenn ich Gläubige in wirklicher Anbetungshaltung in einem Gotteshaus sehe. Denn ich habe den Eindruck, dass viele Katholiken gar nicht mehr zur Anbetung gelangen, weder in der äusseren Form noch in der Haltung der Seele, und dass sie auch gar nicht mehr dazu angeleitet werden.

Allerdings, die Anbetung, die in der weltlichen Öffentlichkeit präsentiert wird, wie im Fernsehen, kann leicht zum religiösen Theater werden, das nicht auf Gott hin zielt und zieht, sondern eher abstösst und damit die echte Anbetung noch mehr verhindert.

Im Alten Testament gehört das Niederfallen auf das Angesicht, auf die Knie und damit die Anbetung zur selbstverständlichen religiösen Form Gott gegenüber. Die Weisen aus dem Morgenland, die nach Betlehem kamen, müssen das gekannt haben, denn die Religion der Israeliten war weithin bekannt. Und so *fielen sie nieder und beteten das Kind Jesus an* (Mt 2,11).

4. Die Anbetung Christi in seinem öffentlichen Leben

Vor dem öffentlichen Auftreten, als Jesus in der Wüste die Versuchung des Teufels zuließ, gipfelte die Versuchung darin, dass der Teufel Jesus alle Reiche der Welt und deren Herrlichkeit anbot: Das ist genau die grosse Versuchung vor allem für die geistig Mächtigen in der heutigen Kirche. Die Meinung der Welt, die Rücksicht auf andere Konfessionen und Religionen und der Druck der Frei-Denker ändern nichts an der Versuchung, sondern verstärken sie nur. Der Teufel verlangte von Jesus: *Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest. – Hinweg, Satan, rief Jesus ihm zu, Du sollst den Herrn, deinen Gott anbeten* (Mt 4,9,10).

Wenn nun die Kniebeuge in der Liturgie, die klare Form der Anbetung, für Priester und Laien abgeschafft werden soll – und das geschieht bereits –, dann ist klar, wer heute gesiegt hat. Ich sehe als Priester und Theologe keine Möglichkeit, es anders zu deuten. Und da die Kirche nicht besiegt werden kann, werden die einfachen Gläubigen von Gott auf einen schweren und langen Kreuzweg geführt. In Afrika und Asien ist er längst die furchtbare Wirklichkeit, in Europa nimmt er immer mehr zu.

Während des öffentlichen Wirkens Jesu gab es viele Zeichen der Anbetung ihm gegenüber. Schon bei der Berufung der Jünger zeigt sich dies. Der heilige Evangelist Lukas berichtet uns, dass Simon Petrus mit den andern Fischern die ganze Nacht sich abgeplagt und nichts gefangen hatte. Christus, der kein Fischer ist, schickt sie wieder auf die hohe See, Petrus gehorcht, *und sie fingen eine so grosse Menge Fische, dass die Netze zu zerreißen drohten. Sie wurden von Schrecken ergriffen*, weil sie das Wunder erkannten, das nur Gott wirken konnte. *Und Petrus fiel nieder vor Jesus auf die Knie und sagte: Herr, geh weg von mir; ich bin ein sündiger Mensch* (Lk 5,6-8). Er erkennt seine eigene Nichtigkeit und die Grösse Gottes im Wunder Christi: Das ist der Beginn der Anbetung; dazu gehört das Niederfallen.

So ist es auch beim Synagogen-Vorsteher Jairus. *Dieser wirft sich vor Christus nieder mit den Worten: Meine Tochter ist soeben gestorben; komm, lege ihr deine Hand auf, dann wird sie leben. Jesus stand auf und folgte ihm mit seinen Jüngern und heilte die Tochter* (Mt 9,18,19,25). Es lohnt sich, vor Jesus auf die Knie zu fallen, ihm zu glauben, ihm zu vertrauen und ihn anzubeten. So erreicht eine nichtjüdische Kananäerin die Heilung ihrer Tochter von der Plage eines Dämons (Mk 7,24-30); und eine Frau, die 12 Jahre an Blutfluss litt, wird geheilt (Lk 8,47); ebenso ein Aussätziger,

der ihn auf den Knien anfleht: *Wenn du willst, kannst du mich rein machen – und er war sofort rein* (Mk 1,40). Und vielen, vielen erging es so, ohne dass wir es nachlesen könnten.

Als Jesus wieder einmal nachts lange auf einem Berge betete und dann auf dem stürmischen See den hilflosen Jüngern im Schiff ruhig auf dem Wasser wandelnd entgegenkommt, erschrecken diese und schreien in Angst: Ein Gespenst! Er macht ihnen aber Mut – und dann möchte Petrus auch so auf dem Wasser wandeln. Christus sagt ihm: Komm. Im starken Wind hat Petrus aber zu wenig Glauben und beginnt zu sinken. Du Kleingläubiger, sagt ihm Jesus, warum hast du gezweifelt – und hilft ihm ins Boot. Und der Sturm legte sich. *Da fielen alle Jünger vor ihm nieder: Wahrhaftig, Du bist der Sohn Gottes* (Mt 14,22-33). Dafür hat Jesus so viele Wunder gewirkt, dass wir an ihn glauben, dass wir unsere Kleinheit und die Grösse Gottes erkennen und Ihn, unseren Erlöser, und den Vater und den Heiligen Geist anbeten. Dass wir zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit gelangen. Aber diese Anbetung wird heute auch vielen Christen fremd. Und wenn der körperliche Ausdruck dafür, das Knien und die Kniebeuge, abgeschafft werden, wird die Anbetung im Herzen nur wenigen noch zugänglich werden und den meisten verschlossen bleiben.

5. Die Anbetung des leidenden und auferstandenen Erlösers

Auch diese Situation des Glaubens muss Jesus vor seinem Kreuzweg im Garten Getsemani gegenwärtig gewesen sein. Der Evangelist Matthäus berichtet, wie Christus dabei dem Petrus, Johannes und Jakobus sagt: *Meine Seele ist tief betrübt bis zum Tode; bleibt hier und wacht mit mir! Er ging ein wenig weiter, fiel auf sein Antlitz nieder – Lukas sagt: er kniete nieder* (Lk 22,41) – *und er betete: Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst* (Mt 22,38-9). Dieses Niederfallen und zum Vater Beten, diese leidende Anbetung Gottes, die Christus in seiner Menschennatur uns vorgemacht hat, wird noch viele gläubige Christen lange Zeit beschäftigen. Und je mehr es verlernt worden ist, Christus darin nachzufolgen, umso mehr wird Gott uns dahin führen und uns darin erziehen, bis die Auferstehung der Blüte der Kirche nach einem langen Weg Wirklichkeit geworden ist. Jedes echte Beten auf den Knien, jede andächtige Kniebeuge kann diesen steilen Weg etwas leichter und kürzer machen. Wenn Petrus auf dem Meer wandeln konnte, um Christus nachzufolgen, müssen wir auch fähig sein, in unseren Leiden, die Gott für uns vorgesehen hat, wie Christus im Leiden den Vater anzubeten, wie Christus die leidende Anbetung Gottes zu pflegen. Im Himmel wird das Leiden in Seligkeit verwandelt, es wird eine beglückende Anbetung sein. Doch zunächst sind wir noch auf der Erde, auf der beschwerlichen Pilgerreise, von der die Welt uns mit allen Mitteln abbringen will, um uns ein irdisches Paradies vorzugaukeln. Und manche meinen, es würde genügen, diesem irdischen Paradies ein paar religiöse Verbrämungen beizufügen, die aber letztlich nicht auf Gott, sondern auf den Menschen und seine Humanität zugeordnet sind.

In den zwei letzten Tagen seiner Pilgerreise auf Erden hat Christus nochmals Menschen erlebt, die vor ihm das Knie beugten, aber jetzt nicht zur Anbetung, sondern zur *Verspottung*. *Die Soldaten legten ihm nach der Geisselung einen scharlachroten Mantel um, flochten einen Kranz aus Dornen, setzten ihn auf sein Haupt und gaben ihm ein Rohr in seine rechte Hand; das Knie vor ihm beugend, verspotteten sie ihn und sprachen: Heil dir König der Juden. – Sie schlugen ihn mit dem Rohr aufs Haupt und spieen ihn an, beugten die Knie und huldigten ihm* (Mt 27,28-30; Mk 15,17-9).

Das ist ein weiterer Grund, warum das andächtige Knien und die anbetende Kniebeuge bei der heiligen Messe so notwendig ist: Bei der sakramentalen Gegenwärtigsetzung des Leidens Christi wollen wir gegen die damaligen und die heute weltweiten Spötter uns zu Christus bekennen: unser Erlöser und wahrer Gott, den wir anbeten. Von ihm hängt unsere Erlösung, unser Heil ab. Er hat uns den Weg zum wahren Ziel geöffnet, das die Sünden uns verschlossen haben. Er hat uns alle Gnaden verdient. Vertrauend und anbetend beugen wir vor ihm unser Knie. Ich begreife wirklich nicht, warum all die Verantwortlichen in der Kirche so gedankenlos und gleichgültig bleiben bei der Abschaffung des Knien und der Kniebeuge, die schon weit fortgeschritten ist.

Die Auferstehung am dritten Tag nach dem Kreuzesleiden machte allen die Göttlichkeit Jesu Christi endgültig offenbar, er war ja gekreuzigt worden, weil seine Feinde seinen Anspruch auf Göttlichkeit nicht ertragen wollten. Die anbetende Haltung der Jünger zeigte sich jetzt in den Wirkungen in ihrer Seele: erwachendes Staunen, bleibende Freude und stärkender Frieden, Brennen im Herzen und Begreifen der offenbaren Geheimnisse, die sie bisher zu menschlich verstanden hatten. Selbst der ungläubige Thomas rief glaubend aus: *Mein Herr und mein Gott!* Die Frauen umfassten seine Füße und beteten ihn an (Mt 28,9). Und bei der Himmelfahrt fielen die Jünger vor ihm nieder und beteten ihn an (Lk 24,52), so sehr dass Engel ihnen zum Zurückfinden in die irdische Wirklichkeit helfen mussten: *Ihr Männer von Galiläa, was seid ihr da und schaut zum Himmel hinauf? Dieser Jesus, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel auffahren sehen. Da kehrten sie nach Jerusalem zurück, wo sie im Obergemach einmütig im Gebet mit Maria verharrten, bis der Heilige Geist auf sie herabkam* (vgl. Apg 1,11-14; 2,1-4).

6. Die Anbetung im Reiche Gottes

Große liturgische Feierlichkeiten, Stimulierung der Gefühle und Affekte bei Einzelnen und bei der Masse, Hochjubeln und Beklatschen menschlicher Persönlichkeiten und Ähnliches kamen nach der Himmelfahrt Jesu keinem Jünger, keinem Christen in den Sinn. Ob in Gemeinschaft oder Einzelnen: Ihr Gebet mündete in die Anbetung Gottes aus ganzem Herzen, im Geiste und in der Wahrheit, auf Christus hin, auf den Vater hin, und nach Pfingsten auch auf den Heiligen Geist hin. Das war die Grundhaltung der Urchristen.

So konnte Paulus nach seiner Bekehrung und nach vielen mystischen, himmlischen Unterweisungen schreiben: *Im Namen Jesu soll sich jedes Knie beugen, im Himmel, auf der Erde und unter der Erde und jede Zunge zur Ehre Gottes des Vaters bekennen: Jesus Christus ist der Herr* (Phil 2,10-11).

Die Christen beteten Christus als den wahren Gott an, der als Mensch mit den Menschen gelebt hatte, den sie gesehen und erlebt hatten, der als Erlöser den Menschen den Himmel geöffnet hat und daher ihr Messias und Herr ist, der nun zur Rechten des Vaters sitzt und wesengleich mit dem Vater ist, mit dem Vater eins ist. Er wird wie der Vater angebetet. Paulus schreibt darum an die Epheser: *Ich beuge meine Knie vor dem Vater, von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat* (Eph 3,14-5).

Die vom Glauben erleuchtete Anbetung findet auch ihren körperlichen Ausdruck, weil ja der ganze Mensch Gott anbeten soll. Alles im Menschen soll sich Gott und seiner liebenden Ordnung unterwerfen.

Und nicht nur der Einzelne, sondern jede Gemeinschaft, alle Völker sollen anbetend sich Gott unterwerfen. *Machet alle Völker zu meinen Jüngern* (Mt 28,19) ist der letzte Auftrag Christi an seine Jünger bei seiner Himmelfahrt. Gegenüber den heutigen weltweiten Bestrebungen, alle Völker unter einer Weltregierung

zu vereinen und zu unterwerfen unter dem Vorwand der Weltwirtschaft, des weltweiten Handels und des materiellen Fortschrittes zum erträumten irdischen Paradies, aber in Wirklichkeit unter dem fürchterlichen Drang des allgegenwärtigen Machttriebes, von dem die Menschen blind befallen sind als Sklaven des meist unsichtbaren Fürsten dieser Welt: gegenüber dieser Hingabe an die verderbliche Macht, ist die Anbetung Gottes die Entscheidung der Seele, des Geistes, sich ganz und nur der Macht Gottes zu unterwerfen. Der Mensch hat den Drang, die Anlage, sich zu unterwerfen, weil er nicht Gott, sondern ein kleines Geschöpf ist. Wenn er sich ungeordnet dem irdischen Genuss, den Leidenschaften, dem Genuss des Machttriebes, dem Genuss des eigenen Ichs unterwirft, wird er nicht glücklich, nur für kurze Zeit betäubt, und wird süchtig nach immer mehr. Die Sucht nach Machtgenuss produziert den Hass und den Neid und die meisten Kriege. Wer wirklich aus dem Glauben an Gott lebt, kann gegenwärtig in den stärksten Bestrebungen der Menschen und ganzer Völker ein direktes Abbild der Machtgier des versteckten Fürsten der Welt sehen. Die Antichristen, von denen schon der Evangelist Johannes spricht, sind die direkten Handlanger dieses Fürsten der Welt.

7. Die Anbetung in apokalyptischen Zeiten

Das Reich Gottes aber, das Christus durch die Kirche begründet hat, umfasst die Geschöpfe im Diesseits und im Jenseits. Wer Gott anbetet, vereinigt sich auch mit der Kirche in ihren drei Dimensionen: der kämpfenden auf Erden, der leidenden im Fegfeuer und der jubelnden im Himmel. Im kämpfenden Reich Gottes auf Erden müssen die Seelen im Glauben nicht nur gegen die eigenen Neigungen zur Sünde, zur Unterwerfung unter die gottwidrige Macht kämpfen und siegen, sondern auch gegen die Einwirkungen vom finsternen Jenseits der verworfenen Engel und Menschen, gegen ihren Anführer, den Fürsten der Welt, wie Christus ihn nennt. Um die Entwicklungen in diesem Kampf besser aus dem Glauben zu verstehen, sollten wir auch die Reden Jesu über die Zukunft bis zum Weltende (Mt 24-25; Mk 13; Lk 21) und die Geheime Offenbarung des Johannes bedenken, die Apokalypse genannt wird. Es geht um den Kampf der Kirche Christi und ihre Zukunft in der Macht Gottes. Die Engel und die Heiligen kämpfen auf Seiten und im Dienste Gottes, die Verworfenen kämpfen gegen das Gottes Reich und gegen das Ziel des Menschen: beide Seiten wirken auf die Menschen ein, soweit Gott es zulässt und die Menschen darauf eingehen.

In diesem geistig-religiösen Kampf, der in der Geheimen Offenbarung des Johannes geschildert wird, werden die grossen Momente durch die Anbetung gekennzeichnet. Die Anbetung im Himmel durch die Engel und Heiligen wird einmal so beschrieben: *Ununterbrochen rufen sie: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr, der Allherrscher, der war und der ist und der kommt. Dem, der auf dem Throne sitzt und in alle Ewigkeit lebt, bringen sie Lobpreis, Ehre und Dank dar, und fallen vor ihm nieder und beten ihn an: Würdig bist du, unser Herr und Gott, den Lobpreis zu empfangen und die Ehre und die Macht, denn du hast das All erschaffen, durch deinen Willen ist es entstanden* (Offb 4,8-11). Dieser Ruf: Heilig, heilig, heilig, wird auch in der heiligen Messe zu Beginn des Hochgebetes gebetet. Die heilige Messe ist deshalb mit dem anbetenden Jubelgebet des Himmels direkt verbunden. Und es wäre gut, wir würden das oft bedenken, ja sogar mit der ganzen Phantasie uns vorstellen – denn dafür haben wir ja die Phantasie, dass wir das, was wir nicht sehen und hören, aber im Glauben wissen, uns lebendig vorstellen. Dann können wir mit lebendigem Herzen einstimmen und knien gern nieder im Einklang mit den himmlischen Heerscharen der Engel und der Heiligen.

Die Geheime Offenbarung des Johannes berichtet auch von einer grossen Schar, die niemand zu zählen vermochte, aus jeder Nation und aus allen Stämmen, Völkern und Sprachen, aus der grossen Drangsal auf der Erde in den Himmel gekommen, also als Märtyrer im körperlichen oder geistigen Sinne, vor dem Throne Gottes und dem Lamm mit weissen Gewändern angetan, also im Blut des Lammes gewaschen. Sie standen mit den Engeln im Umkreis des Thrones, fielen vor dem Thron auf ihr Angesicht nieder, beteten Gott an und jubelten Gott zu in seliger Freude.

Und als Gegensatz dazu wird in der Geheimen Offenbarung des Johannes erstaunlich oft berichtet, dass die Menschen in apokalyptischen Zeiten die Dämonen anbeten. *Die ganze Erde lief bewundernd dem (höllischen) Tiere nach, und man betete den Drachen an, weil er die Gewalt dem Tiere überlassen hatte. Und das Tier betete man an mit den Worten: Wer ist dem Tiere gleich, und wer kann mit ihm streiten? (Offb 13,3-4) Und das Tier lästerte gegen Gott (Offb 13,3-6) ... Und das Tier liess alle töten, die sein Bild nicht anbeten wollten (Offb 13,15).*

Zwar wurden die im Glaubensleben verwirrten Menschen von den Engeln des Himmels mit vielen gewaltigen Plagen gewarnt und zur Umkehr zum wahren Gott gerufen. Und viele wurden durch die Plagen nach dem Willen des gerechten Gottes getötet. *Gleichwohl bekehrte sich der Rest der Menschen nicht von den Werken ihrer Hände, sodass sie die Dämonen nicht mehr verehrt hätten, und auch nicht die Götzenbilder aus Gold, Silber, Erz, Stein und Holz, die weder sehen, noch hören, noch gehen können. Und sie bekehrten sich auch nicht von ihrem Morden, von ihren Zaubereien, ihrer Unzucht und ihren Diebereien (Offb 9,20-21).* Auf die heutige Sprache übersetzt, lesen wir in der Apokalypse des Johannes eindruckliche Schilderungen des heutigen Lebens, aber nicht aus der Sicht der sogenannten Humanität, also von der Sicht des gottfreien Menschen her, sondern aus der Sicht der himmlischen Engel, oder noch besser, aus der Sicht der Gerechtigkeit Gottes. Was in unserer Sprache etwa die allgemeine Gier nach Weltmacht in manchen Völkern genannt wird, der Stellenwert des Genusses, des Spasshabens in Sport und Unterhaltung, das Manipulieren der Massen durch Internet, durch Banken, Börsen und Ideologien, das Anrennen der Frei-Denker und des Islam gegen die von Gott gestiftete Kirche und gegen die Ordnung, die Gott in die Natur gelegt hat – ich vermag nicht, die apokalyptische Bosheit genau zu schildern. Aber mir fällt auf, wie sehr das von Johannes geschilderte Böse und Verkehrte auch in die menschliche Dimension von Kirchenleuten eingedrungen ist. Geistliche Machtgier und Ehrsucht, Manipulieren der Massen statt Seelsorge, Spass und Unterhaltung der Menschen an Stelle von wahrer Anbetung Gottes haben eine geradezu götzendienerische Bedeutung bekommen. Denn auch im christlichen Leben und erst recht in der Liturgie ist die Anbetung Gottes als wahre Andacht im Geiste und in der Wahrheit höher als die fühlbare Erbauung oder religiöse Unterhaltung; Gottes Ehre zählt mehr als der ästhetische Genuss des Betens, und der Gottesdienst soll uns erheben, um Gott zu dienen, denn dafür sind wir auf Erden. Im Weltlichen und im Religiösen dürfen keine Götzen an Stelle Gottes treten. Dramatisch sind in dieser Hinsicht die Rufe der Geheimen Offenbarung des Johannes. Und prophetisch treffen sie auf uns heutige Menschen und Christen.

Die Mystik der Geheimen Offenbarung setzt sich auch heute fort, sonst wäre die Kirche in ihrer höchsten Form nicht mehr lebendig. Aber die Überschwemmung der Öffentlichkeit durch falsche Mystik und die Taubheit gegenüber dem aktuellen Sprechen Gottes rückt vielen Christen die reale Wirksamkeit des Jenseits in unwirkliche Ferne. Zielloos sucht man Ersatz in der

Welt und in anderen Religionen – und sei es nur durch Verbrüderung.

8. Die Anbetung ist theozentrisch

„*Du sollst keine fremden Götter neben mir haben*“ (Ex 20,3), klingt vom Sinai her auch in die heutige Zeit. Und es ist gewiss, dass dieser Ruf Gottes auch in der heutigen echten Mystik deutlich zu hören wäre; doch die meisten müssen den Weg finden, ohne Gottes Stimme deutlich zu hören.

Wer den einzigen und dreifaltigen Gott ins Zentrum seines Lebens setzt, gläubig, hoffend und liebend, der wird sicher durch Gott auf dem rechten Weg geführt. Aber Gott muss durch unsere Entscheidung und unsere Taten das wahre Lebenszentrum sein, nicht die Welt, nicht der Mensch, nicht das Ich.

In der Anbetung richten wir die Aufmerksamkeit der Seele ganz auf dieses Lebenszentrum; da ist Gott still und wirklich unser Mittelpunkt, auf den wir schauen, den wir anerkennen, an den wir glauben, auf den wir unsere Hoffnung und Liebe richten. Und in der Gnade wird die Seele dann, so wie Gott es will, erfahren, dass Gott auch auf uns schaut, dass er in seiner Herrlichkeit uns liebt und durch dieses irdische Leben führen will zum Ziel im Jenseits, wo er uns an seiner Herrlichkeit unbegrenzt teilnehmen lassen wird.

Das schliesst aber aus, dass wir neben dem dreifaltigen Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, andere Götter suchen, die weltlichen Götter, oder die Götter anderer Religionen, mit denen wir uns synkretisch verbinden, in naivem Dialog, in Beeinflussung und Übernahme mancher Elemente bis zum Küssen ihrer vermeintlich heiligen Schriften. Denn das bringt uns weder Wertvorteile, noch Gnade, noch Vermehrung der Gottesliebe. Das verdeckt uns nur den wahren Mittelpunkt, die Allerheiligste Dreifaltigkeit, die wir anbeten.

In Treue beugen wir unsere Knie, körperlich und geistig, nur vor unserem dreifaltigen Gott und wissen und bekennen, dass nur er der wahre Gott ist. Aber auch die von uns leicht übertrieben gesehenen Werte, Macht, Ehre, Genuss, Freiheit in unserem irdischen Verlangen dürfen nicht zu Göttern werden. Auch was unsere körperlichen und geistigen Triebe bewegt oder von der Inspiration des Fürsten dieser Welt bewegt wird: all diese Dinge dürfen nicht Gottes Raum in uns einnehmen; auch das eigene Ich in der von der Öffentlichkeit so gepriesenen Selbstfindung und Selbstverwirklichung verdient keine Anbetung.

In der theozentrischen Sicht, also wenn wir wirklich an Gott glauben und ihn als unseren Gott anerkennen und anbeten, steht nicht die Bitte an erster und höchster Stelle. Gott ist so herrlich und gütig, dass er besser weiss als wir, was wir als Geschöpfe nötig haben. Wenn wir ihn anerkennen und anbeten, wird er uns auch geben – in seiner göttlichen Vorsehung –, was für uns gut ist. Darum dürfen wir an zweiter Stelle, nach der Anbetung Gottes, auch demütig und glaubend bitten: „*Bittet und ihr werdet empfangen*“ (Mt 7,7). Aber an erster und höchster Stelle steht das Gebet der Anbetung, wie Christus es uns auch in dem zentralen Gebet gelehrt hat, im „*Vater unser*“ (Mt 6,9-13).

Hier geht es nicht um einzeln ausgewählte Elemente der christlichen Spiritualität, sondern um das Höchste, das uns Christus gelehrt hat: im Geiste und in der Wahrheit Gott anzubeten. Und so beugen wir mit Maria und Josef die Knie vor dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Amen.

*P. Georg Roos, lic. theol.
Ferme Moulin à Vent
52400 Le Chatelet sur Meuse
Frankreich*

Auf der Suche nach dem verlorenen Glück Der Abfall von Gott – Schuld und Schicksal zugleich

Non est beatus, esse se qui non putat.

Nicht glücklich ist, wer nicht glücklich zu sein glaubt.
Publilius Syrus, Sententiae N 61

In gewisser Weise kann man diese Ausführungen als Gegenstück und Pendant zu unserem Artikel über „die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes“ bezeichnen.¹ Dort ging es um die Gottesliebe, die der Mensch schon von Natur aus besitzt und um die berühmte theologische Frage, ob und inwieweit man davon sprechen kann, dass aus ihr schon jene Sehnsucht nach der Anschauung Gottes entspringt, die andererseits ein übernatürliches Gnadengeschenk ist. Hier geht es umgekehrt um die Frage, die bekanntlich den verstorbenen Herausgeber von THEOLOGISCHES, Msgr. Bökmann, so sehr bewegte, woher denn der Hass gegen Kirche und Gott stammt, wenn doch der Mensch schon von Natur aus auf Gott und seine Verehrung hingebend ist. Vielleicht müsste man die Frage heute modifizieren, um ihr eine allgemeinere und desto aktuellere Richtung zu geben. Woher kommt die heute so weithin zu beobachtende eisige Gleichgültigkeit gegenüber Gottesverehrung und Kirche, wo sich doch so viele unserer Theologen nicht genug tun können, von der *anima naturaliter christiana* zu schwärmen?

Die Frage muss präzisiert werden, denn man kann sie auf zweifache Weise verstehen. Man kann mit ihr die Abkehr meinen, die sich schon im Nominalismus, in der Renaissance und im Humanismus abzeichnete, dann in der Aufklärung, in der Säkularisation und den „Ismen“, die wir im 19. und 20. Jahrhundert erlebten, immer offener zutage trat und sich so mit einer gewissen Folgerichtigkeit entwickelte, die den Eindruck erweckt, wie von selbst immer mehr zu eskalieren! Von geschichtlicher Notwendigkeit möchten wir nicht sprechen, denn eine solche kann es für einen katholischen Christen, der mit der Freiheit des Willens und mit der Offenheit des menschlichen Geistes für die Gnade Gottes rechnet, nicht geben. Doch liegt es auf der Hand, dass wir diese Frage nach den realen geschichtlichen Abläufen hier weder stellen noch beantworten können.

Dann aber kann man auch ganz einfach danach fragen, wie diese tragische Irrtumsgeschichte überhaupt mit der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes vereinbar ist. Und hier greifen wir gerne einige Anregungen auf, die wir bei dem seligen Johannes Duns Scotus gefunden haben. Wir tun das nicht nur deswegen, weil er in besonderer Weise unser Leitbild und Lehrer ist, sondern weil gerade er in eingehender Weise das Zusammenspiel von Intellekt und Wille beim Zustandekommen unserer Erkenntnis untersucht hat und dabei zu Ergebnissen gekommen ist, denen alle großen Scholastiker und auch der hl. Thomas von Aquin zustimmen können: ganz unabhängig von den Differenzen, in denen sich die Willenslehre der beiden großen Schulhäupter der *philosophia perennis* voneinander unterscheidet.

Erkenntnis als Bekenntnis

Scotus legt besonderen Wert auf den besonderen Charakter aller philosophischen und theologischen Erkenntnis, die im Gegensatz zu weltanschaulich neutralen Analysen etwa in der Mathematik immer auch Stellungnahme des ganzen Menschen und damit Einheit von Erkenntnis und Bekenntnis ist. Wir würden heute von „personalem Engagement“ sprechen, aber der Ausdruck war den Alten natürlich noch nicht bekannt. Scotus oder der „Doctor subtilis et marianus“, wie er auch genannt wird, geht von dem unbestreitbaren Grundsatz aus, dass ein tätiges Wesen, welches zugleich und in einem Augenblick mancherlei verschiedene Handlungen vollbringen kann, stärker und vollkommener wirkt, wenn es sich auf einen einzigen Gegenstand konzentriert. Die tiefe Wahrheit dieses Gesetzes erfahren wir alle im Bereich unseres Bewusstseins. Je mehr wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richten, umso deutlicher erscheint er uns. Aber warum richten wir unsere Aufmerksamkeit nur auf ihn und wird es so allererst möglich, dass er aus dem Hintergrund unseres Bewusstseins hervortritt, um uns zu faszinieren?

Hier – wie könnte es auch bei Scotus anders sein! – kommt der Wille ins Spiel, durch dessen Wohlgefallen, dessen „complacentia“ der Gegenstand seine besondere Leuchtkraft gewinnt, während die anderen Dinge, denen der Wille seine Vorliebe entzieht, verblassen und so ebenfalls ganz von selbst dem Blick entschwinden: „voluntate complacente intellectioni, intellectio firmatur et intenditur“.² Das ist die entscheidende Möglichkeit, wie der Wille auf den Intellekt Einfluss nehmen kann. Er kann die Gesetze, nach denen der Verstand denkt und mit Naturnotwendigkeit zu seinen Schlüssen kommt, nicht beeinflussen. Seine Vorliebe führt lediglich dazu, dass aus dem Umkreis der schon gegebenen Gegenstände bzw. Erkenntnisse ein Gegenstand leuchtender hervortritt und somit wie von selbst den achthabenden Blick des Intellektes auf sich zieht und bannt.

Auswahl und Entscheidung

Daraus ergibt sich, dass dieses Wohlgefallen, diese Vorliebe mehr ist als jenes bloße Sentiment oder Gefühl, zu dem die Psychologen der Aufklärungszeit all unsere Liebesakte herabgestuft haben. Sie ist vielmehr ein wirklicher Willensakt, für den wir verantwortlich sind. Sie beruht auf einer tiefen Hinneigung zu dem betreffenden Gegenstand, dem wir aus unserer Vorliebe heraus den Vorzug geben. Zwar ist sie keine Wahl („electio“) im Sinne der Entscheidung für eine bestimmte äußere Handlung, wohl aber Auswahl der bedeutsamen Objekte, für die ich mich erwärmen kann und will und mit denen sich die Beschäftigung lohnt.

Nur diese Lehre vom Einfluss der ‚complacentia‘ oder Vorliebe auf unser Geistesleben kann deutlich machen, warum wir

¹ THEOLOGISCHES Juli /Aug. 2013

² Ordinatio II d. 42 q. 4 n. 10 (Ed. Viv. XIII 460 b-461 a)

uns nicht bis zum Gotteshass versteigen, andererseits aber doch von Gott abwenden können. Scotus bezweifelt zumindest die Möglichkeit des direkten Gotteshasses und steht auch damit in der Scholastik nicht allein! Denn der Wille sei nicht in der Lage, das Schlechte als solches *sub ratione mali*, also um seiner Schlechtigkeit willen zu bejahen und umgekehrt etwas zu hassen, in dem gar nichts Schlechtes vorhanden ist. Allerdings wird der Entscheidungsspielraum des Willens dadurch vergrößert, dass er selbst erlassen und festsetzen kann, was für ihn das Gute ist, sodass er sich keineswegs nur auf das zu richten vermag, was tatsächlich gut ist. Vor allem aber gibt es neben dem Wollen und dem Nein-Sagen („nolle“) noch eine dritte Verhaltensweise des Willens, nämlich das „non velle“: das gänzliche Unterlassen eines jeden Wollens oder das Schweigen des Willens. Und wenn der Wille auch Gott oder die Seligkeit nicht zu hassen vermag, so kann er doch diesen Objekten gegenüber jede Stellungnahme unterlassen.³

Doch damit ist das Problem nicht gelöst. Denn die Frage bleibt, warum der Wille jede solche Stellungnahme unterlässt, wenn ihm der Gegenstand in seiner Wertfülle doch gegeben ist. Auch das Unterlassen ist ja eine Entscheidung. Daran kann ihre Bezeichnung als Nicht-Wollen nichts ändern. Und diese Entscheidung – nicht zum Nein-Sagen, sondern zur Indifferenz – ist angesichts des hohen Gutes, das zur Debatte steht, nur dann keine sinnlose Willkür, wenn sie mit der Zuwendung zu einem anderen Gut verbunden ist. Der Wille hat seine Vorliebe einem anderen Gut zugewandt. Das allein macht die Indifferenz des Nicht-Wollens begreiflich. „Jeder“, so der *Doctor subtilis*, „kann dies in sich selbst erfahren, wenn man ihm ein Gut anbietet und auch zeigt, dass es sich wirklich um ein erstrebenswertes Gut handelt. Er kann sich dennoch von ihm abwenden und keinen Willensakt auf es richten.“⁴

Gleichgültigkeit und Gottvergessenheit

Die neue Gleichgültigkeit gegenüber den alten Gütern macht jenen Erfahrungs- und Wirklichkeitsverlust möglich, der für so viele philosophische und weltanschauliche Irrtümer der Moderne verantwortlich ist. Er beruht nicht auf einer rätselhaften Vergesslichkeit oder plötzlich aufkommenden Geistesschwäche, sondern auf einer Abwendung des Geistes, die ihrerseits in einem neuen Werterfassen des Willens begründet ist, der einen neuen Gegenstandsbereich als Grund seines Wohlgefallens entdeckt. Aber sie ist deshalb auch kein unentrinnbares schicksalhaftes Ereignis, sondern als neue Vorliebe freier und daher jedenfalls grundsätzlich revidierbarer Willensakt. Wird er allerdings durchgehalten, dann entsteht im Willen jene feste Neigung oder Gewohnheit, die die Scholastiker als „Habitus“ bezeichnen, und er ist der Grund dafür, dass in steigendem Maße nur noch die Dinge wahrgenommen werden, die zur neuen Denk- und Willensrichtung passen.

Von den Kategorien des *Doctor subtilis* her kann also deutlich gemacht werden, wie die ganze Denk- und Willensrichtung und damit die Weltanschauung einerseits im denkenden Geist

verankert ist, denn der „Habitus“ des Willens ist nichts anderes als eine Art zweiter Natur und bleibt andererseits doch freie Entscheidung. Denn nicht nur ist der „Habitus“ aus dem freien Wollen hervorgegangen, das sich in ihm verfestigt, sondern es gilt nach wie vor, dass der Wille sich dieser Neigung bedient, die er selbst geschaffen hat und nicht die Neigung oder der Habitus den Willen benutzt, in dem er seinen Sitz hat.⁵ Aber auch abgesehen davon kann die ‚complacentia‘ als tiefe Vorliebe für etwas das Sein des Menschen viel tiefer bestimmen als zeitlich begrenzte Entschlüsse, dies oder jenes zu wollen und zu verwirklichen. Insofern kann man auch von der Erkenntnis- und Willenslehre von Scotus aus mit der nötigen Reserve dem Wort Fichtes ein gewisses Verständnis abgewinnen: welche Weltanschauung man habe, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei.

So kann das säkularisierte, einseitig der Welt zugewandte Bewusstsein unserer Zeit als Gottvergessenheit interpretiert werden, die durch die ‚remissio‘, d.h. das allmähliche Verblässen der Gottesvorstellung nach der Abwendung der ‚complacentia‘ von Gott und seiner Ordnung entstanden ist. Diese Gottvergessenheit ist demnach der freien Abwendung von Gott entsprungen, die sich immer mehr vertieft und den Gedanken an Ihn schließlich – soweit das der menschlichen Natur überhaupt möglich ist – zu einem bloßen Schemen werden lässt. In diesem Sinne kann es keine Zwangsläufigkeit philosophischer Systeme geben, wie sie Hegel konzipiert, die sich von Stufe zu Stufe weiterentwickeln und mit Notwendigkeit zu einem Verständnis der Wirklichkeit führen, in dem kein Platz mehr ist für einen persönlichen Gott. Ebenso wenig kann die Gottvergessenheit von Standpunkt der scotistischen Erkenntnis- und Willenslehre aus einer „geschickhaft geschichtlichen“ Notwendigkeit im Sinne Heideggers entspringen: so als ob sich das Sein in je verschiedenen Epochen dem Menschen einmal so und dann wieder ganz anders lichte.

Betrachten wir die Geistesgeschichte der Neuzeit, dann können wir uns dem tiefen Recht dieser von Scotus ermöglichten Deutung der Gottvergessenheit nicht verschließen. Die Entdeckungen der Naturwissenschaften konnten in Wahrheit den klassischen Gottesbegriff und die abendländische Metaphysik gar nicht diskreditieren, da sie sich auf einer ganz anderen Ebene bewegen, als es die der Metaphysik ist. Es sind daher Gründe des Herzens und nicht des Verstandes gewesen, die der Betrachtung der irdischen Dinge eine unverhältnismäßige Bedeutung zu Ungunsten der göttlichen gegeben haben. Erst recht gilt das von der Aufklärung mit ihrer anthropozentrischen Wende. Interessant ist auch hier wieder, dass diese in ihrer Gesamtheit – wenn man von den französischen Aufklärern absieht – keineswegs das Dasein Gottes geleugnet hat. Die Gottesvorstellung hat nur ihre Bedeutung verloren. Ziel aller Dinge ist nun nicht mehr, Gleichnis und Darstellung des göttlichen Seins zu sein, sondern das irdische Wohl des Menschen. Gottes Dasein wird zwar nach wie vor akzeptiert, seine Bedeutung aber auf den einmaligen Akt der Schöpfung oder aber darauf reduziert, nützlicher Erfüllungshilfe des irdischen Wohls des Menschen zu sein. Noch mehr gilt von der heutigen Situation, dass sie von einer tiefen Nicht-Be-

³ Ordinatio I d. 1 n. 149 (Ed. Vat. II 100)

⁴ Ordinatio IV d. 49 q. 10 n. 10 (Ed. Viv. XXI 333ab)

⁵ Ordinatio a.a.O. q. 6 n.9 (Ed. Viv. XXI 187 a)

achtung Gottes gekennzeichnet ist, die eine viel radikalere Abwendung darstellt als der zum Teil kämpferische Atheismus des 19. Jahrhunderts, der sich noch ernsthaft mit der Gottesfrage auseinandersetzte. Man kann also wirklich sagen, dass der Gedanke an Gott vermöge der Abwendung des Willens heute weit hin eine radikale ‚remissio‘ erfahren hat, seinen Glanz und seine Leuchtkraft eingebüßt hat.

Die Enttäuschung

Aufgrund seiner Freiheit jedoch kann der Wille nach Auffassung des *Doctor subtilis* auch alle bloß vermeintlichen Güter um ihrer selbst willen ergreifen, sie im Akt der ‚fruitio‘ lieben und damit als sein Endziel erwählen. Denn ‚fruitio‘ meint soviel, dass ich den Gegenstand meiner Sehnsucht, den ich schließlich erreicht habe, um seiner selbst willen ‚liebe‘ und in ihm meine Erfüllung finde. Scotus sagt ausdrücklich, dass der Wille, soweit es an ihm liegt, auch in diesen vermeintlichen Gütern seine ‚quietatio‘, seine Ruhe und Erfüllung findet.⁶ Er hat sie ja frei als seine höchsten Güter erwählt. Besitzt er sie, dann ist er ans Ziel gelangt und hat folglich seine Ruhe gefunden. Er muss psychologisch gesprochen kraft der inneren Logik seiner Entscheidung und seiner Bewegung zufrieden sein. Denn Freiheit bedeutet, dass er auch über den Ort seiner Ruhe souverän entscheiden kann. Das gilt selbst vom Willen des Todsünders, der sich ein höchstes Gut erwählt hat, das himmelweit vom wahren Ziel aller Dinge entfernt ist.

Das aber ist nur die eine Seite der Medaille. Der Wille kann sich zwar als freie Kraft sein Ziel geben und sich zur Ruhe bestimmen, wenn er es erreicht hat. Aber er ist gerade nach Scotus analog wie der Intellekt eine vernünftige und intentionale Kraft, die ekstatisch und in verstehender Liebe im Besitz des Gegenstandes, der um seiner selbst willen gesucht wird, aufgeht. Daher gibt es nicht nur die ‚quietatio ex parte voluntatis‘ und damit die Erfüllung, die der Wille sich selbst gibt, sondern auch die ‚ex parte obiecti‘. Sie ist vorhanden, wenn dieses Objekt wirklich seiner Natur nach geeignet ist, die Tendenz des Willens nach Erfüllung zu sättigen. Beide Formen der ‚quietatio‘, der Erfüllung können, aber sie müssen nicht zusammenfallen. Sie fallen tatsächlich zusammen bei der ‚fruitio ordinata‘, in der der Wille einem höchsten Gut anhängt, das wirklich auch seiner Natur das vollkommene Gut ist: Gott. Umgekehrt gilt vom Todsünder: ‚wenn er auch vom Willen her, der seine Erfüllung sucht, mit aller Kraft einem anderen Gegenstand anhängt als Gott, so kann er doch von diesem Gegenstand her seine Ruhe nicht finden‘.⁷ Man kann daher durchaus sagen, dass der Todsünder seine ‚quietatio‘ in dem von ihm erwählten Gut findet, und dennoch ist sein Gegenstand kein ‚quietativum‘. Diese Diskrepanz kennzeichnet die ‚fruitio inordinata‘, die fehlgeleitete Erfüllung. Ihre Folge ist, dass die ‚quietatio‘, die der Wille sich selbst gibt, in Wahrheit eben doch keine ist.

Die Konsequenz ist klar. Der falsch orientierte Wille ruht befriedigt in dem, was er sich als Gut und Ziel erwählt hat. Er findet darin tatsächlich Ruhe, denn er hat, wie man auch sagt, wirklich erreicht, was er wollte. Aber zugleich erfährt er – nicht

etwa durch neue Argumente und Erkenntnisse –, sondern einfach im Vollzug dieser ‚quietatio‘, dass sie gar keine ist. Die Vehemenz, mit der sich der Geist ihr hingibt, kann daran nichts ändern. Im Gegenteil: je intensiver er im Akt der besitzenden Liebe dieses sein höchstes Gut ergreift, umso nachdrücklicher erfährt er, dass es gar keines ist. Das wird dazu führen, dass er mit doppelter Anstrengung des Willens auf diesem Akt der Erfüllung insistiert und so wiederum nur doppelt eindringlich die Erfahrung macht, dass der Gegenstand nicht das gesuchte Gut ist, nach dem seine ganze Natur so mächtig verlangt: ‚weil der Wille dort niemals gesättigt wird, so sehr er sich auch fest in es vertieft, um es um seiner selbst willen zu lieben‘.⁸

Der gleiche Zwiespalt, der die Erfüllung des Willens, sein Zur-Ruhe-Kommen angesichts des bloßen Scheingutes scheitern lässt, ergibt sich aus der fühlbaren Beglückung, der Freude, die sich immer dann einzustellen pflegt, wenn wir unser Ziel wirklich erreicht haben. Ebenso wie die Erfüllung selbst bleibt auch diese Freude, die der Wille empfindet, eigentümlich leer. Auch sie widerlegt sich in ihrem Vollzuge selbst, da sie sich immer schon als keine Freude erfährt. Statt wirklicher ‚quietatio‘ und nachfolgender ‚delectatio‘ bleibt es beim bloßen Bewusstsein, dass es sich um das gesuchte höchste Gut handelt und dabei, dass sich der Geist einredet und versichert, hier seine höchste Erfüllung, seinen Frieden und sein Glück gefunden zu haben.

Dieser verräterische Zwiespalt, in dem der Geist die Nichtigkeit des von ihm erwählten höchsten Gutes erfährt, kann den Geist wirksamer und tiefer von seinem Irrtum überzeugen als alle Argumente und Thesen des Verstandes. Denn gerade weil Verstand und Wille nicht für sich bestehen, sondern weil es der ganze Geist ist, der immer schon erkennt und will, wird die Enttäuschung des Willens auch zu einer Erfahrung des Intellektes: zu der unmittelbaren Erfahrung, die eine Evidenz sui generis hat, dass das erwählte ‚wahre Leben‘ und die gesuchte Erfüllung in Wahrheit nichts sind.

Die Unrast des Geistes

Aber auch der Verstand selbst kann in der unmittelbaren Zuwendung zu einem Gegenstand dessen Nichtigkeit als vermeintlichen Gegenstand der Beseligung und Erfüllung erfahren, und seine Enttäuschung wird die des Willens verstärken. Dies gilt gerade für den Fall, dass der Wille nicht äußeren Dingen wie Reichtum, Lust und Ehre als Ziel des menschlichen Lebens zugewandt ist, sondern tatsächlich der Kontemplation: allerdings der Kontemplation endlicher Dinge, welche die Sehnsucht der Erkenntnis nicht befriedigen können. Man kann hier an den Irrtum denken, den Scotus dem arabischen Philosophen Avicenna zuschreibt, dass ein Geist der niederen Ordnung wie der des Menschen in der Betrachtung eines höheren endlichen Geistes, eines Engels also seine Erfüllung finden könnte. Dazu bemerkt der *Doctor subtilis*: ‚Eine Fähigkeit findet nur dort ihre Ruhe und Erfüllung, wo sich ihr Gegenstand am vollkommensten und in höchstem Maße (*in summo*) findet‘.⁹

⁶ Ordinatio I d. 1 nn. 117,118 (Ed. Vat. II 116-117)

⁷ A.a.O.

⁸ A.a.O.

⁹ Ordinatio I d. 1 n. 10 (Ed. Vat. II 5)

Damit ist schon gesagt, dass der Intellekt beim Erkennen eines solchen endlichen Gegenstandes schließlich an dessen Grenze gelangen wird. Er schöpft seinen Gegenstand rasch aus, sodass seine natürliche Tendenz nach der Erkenntnis der Fülle der Wirklichkeit nicht zur Ruhe kommen und die Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen und ersehnten Erkenntnisreichtum auch hier als Nichtigkeit der vermeintlichen „quietatio“ erfahren wird. Da es sich jetzt um den Intellekt handelt, erfährt er nicht nur im Vollzuge seiner Erkenntnis die enttäuschende Begrenzung seines Objektes, das er sich zum Ziel seiner Kontemplation erkoren hat, sondern er erkennt diese Begrenzung auch ausdrücklich als solche. Damit ist schon der Gedanke an ein Objekt gegeben, das diese Begrenzung übersteigt, ja man kann geradezu sagen, dass der Intellekt deshalb naturhaft nach Erkenntnis des unendlichen Seins verlangt, weil er – eben als Intellekt – die Begrenzung eines jeden anderen zu durchschauen vermag.¹⁰

Erfüllung des Intellektes und der Liebeskraft des Willens hängen so aufs engste zusammen, und das gilt auch von ihrer beiderseitigen Enttäuschung. Wie schon angedeutet, ist die Einheit des beseligenden Gegenstandes für Intellekt und Wille mit der Einheit des Geistes notwendig gegeben. Umgekehrt erkennen wir die Begrenzung und Armseligkeit der Güter, in die wir uns verbissen haben, nicht nur, sondern wir erfahren sie auch und werden durch diese doppelte Enttäuschung weitergetrieben zu immer neuer Suche nach einem höheren und schließlich wahren Gut, das die Tendenz von Intellekt und Wille wahrhaft zu sättigen vermag. Vom Standpunkt der Erkenntnis- und Willenslehre des *Doctor subtilis* eröffnet sich so eine tiefe Deutung der Unrast des neuzeitlichen Geistes von System zu System und von Weltanschauung zu Weltanschauung. Man braucht nur an die Stelle von Avicennas endlichen Intelligenzen, in deren Kontemplation wir nach dem arabischen Denker unsere Befriedigung finden sollen, den „Deus sive natura“ des Spinoza, den zu sich selbst kommenden Weltgeist Hegels oder das Kapitel oder auch den „Fortschritt der Menschheit“ zu setzen, um zu verstehen, dass der menschliche Geist sich schließlich von all diesen trügerischen und vermeintlich höchsten Gütern abwenden muss, um sich erneut auf den Weg nach dem wahren, ihn erfüllenden Gut zu machen.

Zusammenfassend können wir so sagen, dass uns Scotus' Lehre von der natürlichen Hinordnung des Verstandes und Willens auf Gott, weiterhin von der Leitung des Verstandes durch den Willen und von dem Zwiespalt wahrer und bloß vermeintlicher Erfüllung dazu führt, die Verfinsterung des Verstandes und seinen Abfall von der wahren Ordnung der Dinge als Folge der freien Abwendung des Willens zu begreifen. Zugleich bietet uns diese Lehre wenigstens im Ansatz und der Weiterentwicklung seiner Gedanken die Möglichkeit, die innere, wenngleich bloß relative Zwangsläufigkeit der so in Gang gekommenen

Gottvergessenheit zu begreifen, für die die Philosophiegeschichte der Neuzeit weithin exemplarisch ist. Wir meinen die hohe Zwangsläufigkeit, mit der der irrende Geist in seinem Irrtum weitergetrieben wird, ohne dass ihm die Revision und Umkehr verschlossen bliebe.

Ziele, die keine sind

Schon in unserem Buch „Sein und Reflexion“ haben wir die Frage gestellt, wie es möglich ist, dass der menschliche Geist einerseits, wie alle großen Scholastiker lehren, naturhaft final auf die Einsicht des Seins und Wesens und damit der wahren Ordnung der Dinge ausgerichtet ist, diese aber doch so tief und nachhaltig verfehlen kann, wie das in der Philosophiegeschichte der Neuzeit der Fall ist.¹¹ Unabhängig von Scotus haben wir dort gezeigt, dass der Verstand, der einmal in die Irre gegangen und dem wesenlosen Schein des Nominalismus verfallen ist, dann gerade durch seine natürliche Tendenz nach der Einsicht in das wahre Sein der Dinge dazu getrieben wird, immer weiter auf dieser Bahn des Irrtums fortzuschreiten. Denn da er die wahren Einsichten in das Sein und Wesen der Dinge nunmehr für verfehlt und unwahr hält, muss er gerade aufgrund jener Naturtendenz nach immer neuen und immer künstlicheren Surrogaten für die verlorene Einsicht suchen. Weil die Systeme der philosophischen Welterklärung, zu denen er auf diese Weise gelangt, in Durchführung des nominalistischen Ansatzes immer künstlicher, synthetischer und einsichtsloser werden, muss er auch sie wieder verlassen.

Im Lichte der Philosophie des *Doctor subtilis* wird eine tiefere Sicht dieses negativen Fortschritts möglich. Auch der Fortschritt des Irrtums und der Gottvergessenheit erscheint noch geprägt von der auf Gott bezogenen Natur des menschlichen Geistes, die auch der Irrende nicht verlieren kann. So wird der „Fortschritt“ zur Flucht von Enttäuschung zu Enttäuschung, wobei der Motor dieser Flucht die bleibende Naturtendenz nach der wahren „quietatio“ und Sättigung durch den erkennenden und liebenden Besitz Gottes ist.

Es scheint so, dass schließlich nur zwei große Möglichkeiten bleiben: dass der irrende Geist auf dieser Bahn des Irrtums sich immer mehr von seinem Ziel entfernt und – sofern das überhaupt möglich ist – am Ende auch das Verständnis für seine Bestimmung zur Kontemplation verliert. Aus dem erfüllten Suchen nach dem höchsten Gut kann dann das leere Streben nach einem Ziel werden, um überhaupt ein Ziel zu haben. Von der Naturtendenz nach dem, was in Wahrheit das Ziel ist, bleibt nur noch die Erinnerung übrig, dass es überhaupt ein Ziel geben muss. Das vermag uns Scotus von seiner Willenslehre aus besonders gut zu erklären, da er von dem wahren Ziel, das dem Willen vorgegeben ist und dem scheinbaren Ziel, das er irrig für ein wahres hält, den „finis praestitutus“ unterscheidet: ein Ziel, das sich der Wille frei und souverän aus eigener Machtvollkommenheit setzt.¹² Jetzt wird in der „fruitio“, der ruhenden Erfüllung, nicht mehr das zum Ziel gemacht, was es auch tatsächlich ist, sondern es muss unter allen Umständen ein Ziel gefunden werden. Das Ziel als solches ist nun schon das höchste Gut. Diese Entwicklung kann soweit führen, dass am Ende, weil es kein wahres überzeugendes Ziel mehr gibt, die künstlichen Ziele umso mehr betont werden. Da sie aber keine mehr sind, bleibt nichts mehr in sich selbst stehen und nichts mehr wird um seiner selbst willen geschätzt und gewürdigt. Vielmehr verwischt sich jetzt der Unterschied von Mitteln und Zwecken, und so wird nur noch das akzeptiert, was nützlich Mittel zum Erreichen von Zielen wird, die als solche in weite Fernen entschwinden. In der Praxis zeigt sich dieser Vorgang in der zum Selbstzweck gewor-

¹⁰ Ord. a.a.O. n. 12 (Ed. Vat. II 6-7)

¹¹ Walter Hoeres: Sein und Reflexion (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte XI) Würzburg 1956

¹² Ord. I d. 1 n. 16 (Ed. Vat. II 10): „verus finis, qui ... est finis ex natura rei vel finis apparens, qui ostenditur a ratione errante tanquam finis ultimus, vel finis praestitutus, quem scilicet voluntas ex liberalitate sua vult tanquam finem ultimum.“

¹³ Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt/Main 1967

denen Produktion, wie sie Max Horkheimer eindringlich beschrieben hat: unendlich viele Mittel, aber zu welchem Zweck?¹³ In der Theorie haben wir die Philosophie des Pragmatismus, der heute in der westlichen Welt zur führenden Ideologie geworden ist und „Erkenntnis“ nur mehr als nützliches Instrument für die immer weitere Nutzbarmachung der Welt begreift, die so nicht mehr als Schöpfungsordnung, sondern nur noch als Rohstoff für den praktischen Zugriff verstanden wird.

Man sollte aber bei all dem nicht vergessen, dass nach dem *Doctor subtilis* dieser Weg einer sich immer mehr vertiefenden

Gottvergessenheit und des sich immer weiter potenzierenden theoretischen und praktischen Irrtums immer auch eine Folge der „obstinatio“ des Willens ist, der bei seiner Abwendung beharrt. Damit ist schon der Weg der Umkehr angezeigt, in der der freie Wille sich selbst und den Geist wiederum Gott und damit der Schönheit und dem wahren Sein der Schöpfung zuwendet.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt am Main

LOTHAR GROPPE

Eine zweite Oase im NS-Staat

Am 4.11. des vergangenen Jahres brachte die FAZ einen Bericht über „Eine Oase im NS-Staat“. 1935 hatte der Führerkult auch die deutschen Klassenzimmer erreicht. Jüdische Kinder wurden in der Schule vielfach schikaniert. Die aus dem Staatsdienst entlassene Lehrerin *Leonore Schmidt* gründete in einer Villa die „Goldschmidt-Schule“, in der die jüdischen Kinder vor Schikanen bewahrt blieben. 1939 floh Frau Schmidt nach England und gründete dort mit Hilfe von Freunden erneut eine Schule für jüdische Kinder. Angeregt von diesem Beitrag schrieb ich einen Leserbrief an die FAZ, in dem ich auf eine „zweite Oase“ in der braunen Diktatur hinwies: Die Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken in Wien, der „Ostmark“, wie es im damaligen Jargon hieß. Zu meiner Verwunderung erschien mein Leserbrief nicht, obwohl oder vielleicht weil er deutlich machte, dass es im Dritten Reich zahlreiche Menschen gab, die die Fackel der Menschlichkeit hochhielten und unter persönlicher Gefährdung im Rahmen der Möglichkeiten bedrängten und verfolgten Juden halfen.

Medienleute neigen häufig dazu, lieber die negativen Erscheinungen der Nazidiktatur hervorzuheben und den oft heroischen Einsatz Tausender Menschen mit Stillschweigen zu übergehen, besonders wenn es sich um Angehörige der ungeliebten katholischen Kirche handelt. Während in den ersten Jahren der Nachkriegszeit die katholische Kirche als Hort des Widerstandes gegen den Ungeist des Regimes gepriesen wurde, änderte sich diese Haltung mit dem Erscheinen von Hochhuths „Stellvertreter“, in dem der Autor Papst Pius XII. als „Verbrecher“ bezeichnete. Jetzt hatte man also einen Sündenbock für die Massenmorde an den Juden gefunden. Die Herausgeberin der sich als liberal verstehenden Wochenzeitung „Die Zeit“, Marion Gräfin Dönhoff, schrieb am 2.2.1979 im Beitrag „Eine deutsche Geschichtsstunde“: „Gegen die Verfolgung der Juden hingegen – die langsam und sukzessive gesteigert worden ist: Erst wurden sie lächerlich gemacht, dann misshandelt, dann in Lager gesteckt und schließlich zur Vergasung abtransportiert – wurden keine Proteste laut. Weder von den Kirchen, noch von den Bürgern. Weder im Lande, noch draußen“.

Nun war Frau Dönhoff offenkundig mit der Geschichte des Tausendjährigen Reichs nicht vertraut. Am 1. April 1933 sandte Pius XI., durch seinen Kardinalstaatssekretär Pacelli, den späte-

ren Papst Pius XII., eine Protestnote gegen den antijüdischen Boykott. Er erhielt hierauf keine Antwort. Es ist sicher aufschlussreich, dass von 55 Protestnoten, die der Hl. Stuhl zwischen 1933 und 1939 nach Berlin sandte, nur 11 insgesamt beantwortet wurden!

Wenn die Bundeskanzlerin im Wort zum 70. Gedenktag der sog. „Reichskristallnacht“ beklagte, es habe sich kein Proteststurm gegen das Verbrechen erhoben, sprach sie als Vertreterin einer Generation, der die „Gnade der späten Geburt“ zuteil wurde. Wer die damalige Zeit miterlebt hat, weiß von der Möglichkeit von Protesten gegen die braunen Machthaber.

Der inzwischen seliggesprochene Berliner Dompropst *Bernhard Lichtenberg* betete am Abend des Pogroms auf der Kanzel der Hedwigs Kathedrale: „Lasst uns beten für die verfolgten nichtarischen Christen und für die Juden. Was gestern war, wissen wir, was morgen ist, wissen wir nicht, aber was heute geschehen ist, das haben wir erlebt: Draußen brennt der Tempel – das ist auch ein Gotteshaus“.

Zum 40. Jahrestag des 9. November 1938 brachte der Deutschlandfunk die Sendung „Als die Synagogen brannten – Christen während der ‘Reichskristallnacht’ 1938“. In ihr schildert er das heroische Verhalten einer Reihe von Christen zugunsten der bedrängten und verfolgten Juden. So durchbrach ein ganzer Kölner Nonnenkonvent mutig das von SA abgesperrte Israelitische Asyl, um Verwundete zu verbinden. Der Kölner Domvikar und spätere Generalvikar *Josef Teusch* rettete aus einer brennenden Synagoge eine Thorarolle. Es ist richtig, dass es keinen Aufruf oder gemeinsames Hirtenwort der Bischöfe anlässlich der Ereignisse des 9./10. November gab. Nur versprachen sich die Oberhirten von einem spektakulären Schritt offenbar keinen Erfolg. Von Ausnahmen abgesehen bevorzugten sie den Weg stiller, unauffälliger Hilfe für die Verfolgten. Denken wir an die Bonner Regierungspraxis hinsichtlich der Landsleute, die dem SED-Regime den Rücken kehren wollten.

Da der Antisemitismus zu den Kernaussagen der Nazis gehörte, reagierten die Bischöfe sehr bald auf die Nöte der Juden. 1935 errichtete Bischof *Konrad Graf von Preysing* das Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin, das bis zu seiner Verhaftung Dompropst Lichtenberg leitete. In Freiburg im

Breisgau baute Frau Dr. *Gertrud Luckner* einen Helferkreis für Juden und andere Verfolgte des Naziregimes in der Zentralstelle des Caritasverbandes auf. Sie leitete ihn bis zu ihrer Deportation in das KZ Ravensbrück.

In Wien organisierte der Jesuit *P. Bichlmaier* nach dem „Anschluss“ eine Hilfsorganisation für die verfolgten nichtarischen Katholiken, die er mit Hilfe der Gräfin *Kielmannsegg* so lange fortführte, bis er verhaftet und verbannt wurde. 1940 gründete Kardinal *Innitzer* die „Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken“ in Wien, die er in seinem Palais unterbrachte. Mit ihrer Leitung beauftragte er den deutschen Jesuiten *P. Born*, der sie bis übers Kriegsende leitete. Von seinen 23 Mitarbeiterinnen kamen neun ins KZ, nur eine von ihnen überlebte. Die „Hilfsstelle“ war die bei weitem umfangreichste Organisation für verfolgte Juden, und deshalb wollen wir sie hier vorstellen. 1976 besuchte der Wiener Kardinal König mit einer Delegation von Priestern *Yad Vashem*, die größte Dokumentationsstelle für die Judenverfolgung. Man führte sie in einen Raum, in dem der Aufruf Kardinal Innitzers zum „Anschluss“ von 1938 mit seinem unseligen „Heil Hitler“ präsentiert wurde, aber keinerlei Hinweis auf die entsagungsvolle Arbeit seiner Hilfsstelle.

Begreiflicherweise war Kardinal König bestürzt, denn diese einseitige Darstellung war im Grunde eine Verfälschung der Geschichte. So drängte er darauf, dass die von *P. Born* weitgehend erstellte Dokumentation über die Hilfsstelle zum Abschluss käme. Aber inzwischen war *P. Borns* Gesundheit so erschüttert, dass er das begonnene Werk nicht mehr zu Ende führen konnte. So wurde ich mit der Herausgabe der Dokumentation über die Hilfsstelle betraut.

Man kann Kardinal Innitzer nicht aus der Darstellung über die Hilfsstelle ausklammern, ist sie doch sein ureigenes Werk. Wie immer man zum Buch von *Viktor Reimann* „Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom“ stehen mag, die Worte, mit denen er sein 1967 veröffentlichtes Werk abschloss, dürften wohl kaum bestritten werden:

„Das Urteil über Innitzer wird auch weiterhin zwischen Extremen schwanken. Wohl kaum ein Bischof des 20. Jahrhunderts war so sehr der Liebe und dem Hass, der Achtung und Verachtung, der Verehrung und der Erniedrigung preisgegeben wie der Wiener Kardinal. War der Politiker Innitzer, ungeachtet der lauterer Motive seines Handelns, ein Versager, bleibt er als Bischof der kleinen und armen Leute unvergessen. Diese liebten ihn und halten auch heute noch sein Andenken in Ehren, gleich dem eines Heiligen und rufen sogar seine Fürbitte in Not und Krankheit an. Für sie war Innitzer ein großer Kardinal, besaß er doch drei Charakterzüge, die in den Augen der Welt wenig zählen mögen, in den Augen des gläubigen Volkes aber den höchsten Rang verleihen: Hingabe, Güte und Erbarmen“⁴².

Eines der erschütterndsten Kapitel der Naziherrschaft in Österreich von 1938-45 war der Antisemitismus mit seinem kompakten Bündel an Maßnahmen, welche die Juden unter Ausnahmerecht stellten, um sie rechtlos zu machen und schließlich der physischen Ausrottung auszuliefern. Der 12. März 1938 brachte mit dem Einmarsch der Wehrmacht und in ihrem Gefolge des Sicherheitsdienstes (SD) und der Geheimen Staatspolizei (Gestapo) die Juden Österreichs um Freiheit, Heimat und Recht. Über Nacht wurden sie aus der Sicherheit ihrer Existenz gerissen und zu Enterbten und Geächteten. Dies galt insbesondere für Wien. Österreich hatte laut Volkszählung vom Jahr 1934 bei einer Gesamtbevölkerung von 6 760 233 insgesamt 191 481 Juden. Der bei weitem größte Teil (176 034) entfiel auf Wien, das damals eine Bevölkerung von 1 874 130 hatte. Das Inkrafttreten der Nürnberger Gesetze auch auf österreichischem Boden traf

die Mehrzahl der von diesen Gesetzen betroffenen Juden und jüdischen Mischlingen – dazu gehörten auch alle Christen und Konfessionslosen jüdischer Abstammung – als unerwarteter Schlag und völlig unvorbereitet. Wer immer in der Lage war, wanderte aus. So sank die Zahl der Juden in Wien bis 1939 auf 86 677. Wer nicht auswandern konnte und wollte, musste freiwillig oder erzwungenermaßen das schwere Schicksal auf sich nehmen.

Am laufenden Band wurden den Juden Einschränkungen und Verbote auferlegt, die ihre Bewegungsfreiheit und persönlichen Rechte immer mehr einengten, sofern sie nicht ohnehin der Zwangsverschleppung zum Opfer fielen. Erinnert sei an das Verbot der Eheschließung mit Partnern deutschen oder artverwandten Blutes, an das zwangsweise Ausscheiden aus dem öffentlichen Dienst und anderen Berufen, an die Arisierung jüdischer Betriebe, die Anmeldung in- und ausländischen Vermögens, die 25%ige Sühneabgabe im Dezember 1938 für die Ermordung des deutschen Legationssekretärs Ernst vom Rath am 7.11.38 in Paris. Juden wurden verpflichtet, Edelmetalle und Edelsteine abzuliefern, ihnen wurde die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt und sie wurden verpflichtet, den Zusatznamen Israel bzw. Sara anzunehmen. Juden durften nicht selbständig Rundfunksendungen empfangen, für sie wurde der Mieterschutz aufgehoben, sie wurden in Wohngemeinschaften zusammengepfercht bzw. in einzelne Wiener Bezirke. Der Schulbesuch wurde auf eigene jüdische Schulen eingeschränkt, bis im August 1942 das Verbot jeglichen Unterrichts für jüdische Kinder erlassen wurde. Die schwerste Einschränkung brachte jedoch die Polizeiverordnung vom 1.9.41, die alle Juden, die das 6. Lebensjahr vollendet hatten, zum Tragen des gelben Judensterns in der Öffentlichkeit verpflichtete, der deutlich sichtbar auf der linken Brustseite des Kleidungsstückes fest aufgenäht zu tragen war. Dazu kamen noch für Juden fest vorgeschriebene Einkaufszeiten in nur für Juden bestimmten Geschäften mit deutlich gekennzeichneten jüdischen Lebensmittelkarten. Für Juden gab es zeitweiliges Ausgehverbot, das Verbot des Betretens von Park- und Ringanlagen, Unterhaltungsstätten wie Kinos, Theater, Gast- und Kaffeehäusern, der Benutzung von Straßenbahnen usw. Vergehen gegen all diese Verordnungen wurden mit Gefängnis bzw. Deportation bestraft.

Die Lage der Juden war aussichts- und hoffnungslos. Viele befanden sich in großer materieller Bedrängnis. Die allermeisten waren sehr niedergedrückt und infolge der vielen Umzüge – von einer Wohnung zur anderen –, der ständigen Aufregung, der latenten Angst vor der Evakuierung und einer ungewissen Zukunft der Verzweiflung nahe. Selbstmorde waren an der Tagesordnung. Hilfe in dieser ausweglosen Not war schwierig, gefährlich und doch so notwendig

Wie kam es nun zur Gründung der Hilfsstelle?

Offiziell durfte nur die Wiener Israelitische Kultusgemeinde (IKG) die Rechtsvertretung und Fürsorge für Juden ausüben, weil sie die alleinige behördlich eingesetzte und anerkannte Ver-

¹ GROPPE, Lothar, *Kirche und Juden im Dritten Reich*, Wien 1979, S. 5.

² REIMANN, VIKTOR, *Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom*, 1967, S. 321f.

³ ADLER, H.G., *Theresienstadt 1941-1945*, S. 98.

tretung aller Juden war. Ihr lag verständlicherweise vor allem die Vertretung der Glaubensjuden am Herzen. So kam es in Wien zur „Auswanderungshilfsorganisation für nichtmosaische Juden in der Ostmark“, die aus der Auswanderungsaktion von Gildemeester hervorging. Obwohl nicht offiziell anerkannt, nahm sie die Interessen und Belange der Nichtglaubensjuden in Zusammenarbeit mit der Kultusgemeinde hinsichtlich Auswanderung, Evakuierung und Fürsorge wahr. Laut Statistik dieser Stelle vom 31.12. 41 betrug die Zahl der Nichtglaubensjuden insgesamt 7 917. Hiervon waren römisch-katholisch 3 836, evangelisch 1 425, Mitglieder anderer Konfessionen 206. Konfessionslos waren 2 434.

Um den evangelischen Teil der Nichtglaubensjuden bemühte sich die „Schwedische Mission“, während sich die „Society of Friends“ (Quäker) besonders der Konfessionslosen annahm. Die Sorge für die bedrängten nichtarischen Katholiken übernahmen zunächst private Kreise, viele Pfarreien und Klöster. Ganz besonders kümmerte sich um sie mit Einverständnis und Unterstützung durch Kardinal Innitzer der oben erwähnte P. Bichlmaier von der Universitätskirche. Ihm zur Seite stand mit einem 10köpfigen Helferstab die damalige Hauptfürsorgerin *Emanuela Gräfin Kielmannsegg*. Sie besaß die unabdingbare sachliche Erfahrung aus ihrer Berufsarbeit. Unter dem Decknamen „K“ widmete sie ihre freie Zeit den Verfolgten. Das Sprechzimmer der Jesuitenresidenz am Universitätsplatz, dem heutigen „Dr. Ignaz Seipel-Platz“, wurde zur Umschlagbörse für Nachrichten, Bittgesuche und materielle Hilfe. Es gab einige beherzte Frauen, die Juden in ihrer Wohnung versteckten und natürlich auch durchfütterten. Immerhin gab es damals Lebensmittelkarten; für die versteckten Juden selbstverständlich nicht. So hieß es für die Helfer, die schmalen Rationen mit den Versteckten zu teilen, mit ihnen zu hungern.

Mitte 1940 entschloss sich das Caritas-Institut Wien zur Gründung einer „Erzbischöflichen Diözesanstelle für nichtarische Katholiken“. Ende 1940 gründete Kardinal Innitzer die „Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken“ zur fürsorgerischen und seelsorgerlichen Betreuung aller nichtarischen Katholiken. Zu diesem Zeitpunkt gab es noch über 4 000 Katholiken, die nach dem Gesetz Nichtarier waren. Allein mit privater Hilfsbereitschaft und persönlichem Mut war es in dieser Situation nicht getan. Es bedurfte einer offiziellen kirchlichen Einrichtung, die in aller Öffentlichkeit versuchte, ungeachtet aller persönlichen Gefährdung der Mitarbeiter, ihre schwierige Aufgabe zu erfüllen. Kardinal Innitzer nahm die Hilfsstelle, die ihm persönlich unterstand, in sein Palais in der Rotenturmstr. 2 auf und wies ihm einige Räume in der ehemaligen Kutscherwohnung zu. Sie wurde von den Mitarbeiterinnen „Der Stall“ genannt. Mit der Leitung betraute er *P. Ludger Born*.

Die Hilfsstelle stand allen Rat- und Hilfesuchenden jederzeit offen. Bis Mitte 1941 ging es vor allem um Beratung und Hilfe bei der Auswanderung, bis Ende 1942 um die Sorge für die Evakuierung. Hinzu kamen stets allgemeine Fürsorge und seelsorgliche Beratung, wie sie sonst in Gemeinden üblich ist. Der heutige Mensch hat wohl kaum eine Vorstellung davon, welch ungeheure Schwierigkeiten einer Auswanderung im Wege standen. Das Ausland sträubte sich mit Händen und Füßen gegen die Einwanderung von Juden, und wo sie doch einmal zugelassen wurde, nahm man ihnen, wie etwa Ärzten, die Möglichkeit, eine Praxis zu eröffnen. Südamerika beispielsweise versprach Papst Pius XII. 3 000 Einreisevisa, aber nur für katholisch getaufte Juden, die vor einem bestimmten Stichtag getauft sein mussten. Es gab einen jahrelangen Kampf um die vom brasilianischen Präsidenten Pius

XII. zugesagten Visa. Etwa 2/3 konnten schließlich aus den verschiedensten Gründen – etwa infolge von Sabotage der verschiedenen brasilianischen Konsulate – nicht ausgenutzt werden.

H. G. Adler, der Verfasser der umfangreichen Monographie „Theresienstadt 1941-1945“, schreibt hierzu: „Das Versagen der Mächtigsten dieser Erde, bildet den düsteren Hintergrund, von dem sich der verzweifelte Kampf gegen die ‚Endlösung‘ lichtvoll abhebt ... Proteste, Rundfunkmeldungen, Strafandrohungen und lahme kleinere Hilfsaktionen imponierten den Mördern wenig, die geschickt diese Schwäche und klägliche Untätigkeit ausnützten. Nie wurden die Vernichtungsanlagen von Auschwitz oder anderen Lagern und die Zufahrtsbahnen bombardiert, obwohl die nötigen Einzelheiten über Genf nach dem Westen gemeldet wurden. Nie wurde versucht, den Todgeweihten in Lagern und Zwangsghettos durch Abwürfe von Waffen und Sprengstoffen oder gar mit Fallschirmtruppen zu helfen, obwohl durch einen geschickten Handstreich, Freiwillige hatten sich gefunden, die Auschwitz Anlagen für Monate, bei Wiederholung für immer unverwendbar geworden wären. Man hat im Westen wie im Osten zu viel verabsäumt“⁵³.

Solange eine Auswanderung unter sehr großen Schwierigkeiten überhaupt möglich war, nahmen Beratung und Hilfe in allen Auswanderungsangelegenheiten einen breiten Raum ein. Bis Mitte 1941 waren es 50-60 Fälle täglich. Hierbei halfen die Schwedische Mission, die Society of Friends und die Auswanderungshilfsorganisation. Vor allem bemühte sich die Hilfsstelle um engen Kontakt mit dem St. Raphaelsverein in Hamburg und den übrigen Hilfskomitees in Rom, Lissabon, New York und Buenos Aires. In der Zeit völliger Telegrammsperre wurden über den St. Raphaelsverein 90 Telegramme nach Übersee vermittelt, die in vielen Fällen die notwendigen Voraussetzungen zur Ausreise schufen. Ferner waren beträchtliche Reichsmarkbeträge zur Deckung der Reisekosten von Wien bis zur Grenze und zum Ankauf von Dollar nötig. Es galt, letztere zu einem möglichst günstigen Kurs zu erwerben. Dann waren Affidavits bzw. Arbeitsverträge durch die ausländischen Komitees zu besorgen. Über den Raphaelsverein wurden für 106 Personen Dollarbeträge besorgt, pro Person durchschnittlich 200-350 Dollar zum Ankauf der Schiffsplätze bei 13 Buchungen. Um weitere Buchungen bemühte sich der Raphaelsverein, als ihn am 25.6.41 die Auflösung durch die Gestapo traf.

Von Ende 1940 bis Ende 1942 wurden in insgesamt 48 Transporten je 1 000 Juden in das Generalgouvernement, nach Litzmannstadt (Lodz) und nach Theresienstadt verschleppt. 1943 folgten kleinere Transporte. Insgesamt waren hiervon etwa 2 000 Katholiken betroffen. Die Aushebungen erfolgten bei Tag und Nacht, ohne vorherige Verständigung. Den Betroffenen blieben 2-3 Stunden zum Packen der wenigen Habseligkeiten, die sie mitnehmen durften. Bis zum Abtransport wurden sie in Sammellagern konzentriert, in denen unglaubliche Zustände herrschten. Alle Versuche des Kardinals, über kirchliche wie außerkirchliche Stellen, die Transporte zu verhindern, blieben erfolglos. In einzelnen Fällen gelang es der Hilfsstelle, Schützlinge von den Transportlisten streichen zu lassen oder einen Aufschub zu erwirken. Viele wurden vor der Abreise mit einem größeren Geldbetrag, mit Wäsche, Kleidung und Decken versorgt. Mit den nach Polen Evakuierten stand die Hilfsstelle bis Mitte 1942 in Briefwechsel. Dann ging er zurück und brach ganz ab. Die Hilfsstelle sandte auch Pakete von Wien, aus der Provinz und dem Protektorat nach Polen. Es war keine leichte Aufgabe – von der Beschaffung von Lebensmitteln und Kleidung einmal abgesehen, es war ja alles rationiert –, denn viele Postämter weigerten sich, „Judenpakete“ anzunehmen.

Aus Theresienstadt kam zunächst sehr spärlich Nachricht. Bis Ende 1942 waren der Hilfsstelle etwa 20 Anschriften bekannt, bis Ende 1943 ca. 150. Die Korrespondenz mit den Schützlingen bedeutete diesen sehr viel, wenn sie auch auf eine Postkarte beschränkt blieb. Ab Weihnachten 1942 begannen die Paketsendungen nach Theresienstadt. Anfangs waren es 20 – 30 monatlich, ab Juli 1943 stieg die Zahl auf 200 und mehr im Monat. Im 2. Halbjahr 1943 waren es nach den Aufzeichnungen 1 398 Pakete, im Jahr 1944 7 277, meist à 2 kg. Einzelne Pakete gingen auch in die Konzentrationslager Ravensbrück, Buchenwald, Birkenau und Auschwitz.

Von Anfang an half die Hilfsstelle auch in allen übrigen Notlagen nach Kräften. Bis zu 300 Bedürftige wurden monatlich mittels finanzieller Beihilfen – jeweils bis zu 7 000 RM – für Mietbeihilfen, ärztliche Behandlung, Spitalskosten, Übersiedlungszuschüsse, Begräbniskosten usw. unterstützt. Es wurden Wohnungen, Rechtsbeistand, Arbeit, Privatunterricht, Aufnahme in Spital und Altersheim vermittelt. Die Hilfsstelle versorgte die Schützlinge mit Wäsche, Kleidung und Schuhen und vor allem in der letzten Zeit des Krieges immer mehr mit Lebensmitteln. Es wurden Kindergärten, Nähstube, Kinderhort und ein Altersheim geschaffen. Eine Schule für nichtmosaische Kinder wurde gegründet, man nahm sich der „U-Boote“ an, d.h. solcher Juden, die sich der Evakuierung entzogen, untertauchten und unangemeldet lebten. Ebenso auch der Ungarnjuden, die in Lagern in Wien und Niederösterreich untergebracht waren und zu hartem Arbeitseinsatz gezwungen wurden. Selbst Kinder waren von der Zwangsarbeit nicht ausgenommen. Das Begräbnis von Juden war durch Verordnung des Wiener Magistrats auf Gemeinde- bzw. kirchlichen Friedhöfen untersagt. Durch Verhandlungen mit dem Ältestenrat der Juden in Wien, der seit Ende 1942 die offizielle Vertretung aller in Wien verbliebenen Juden wahrnahm, erreichte die Hilfsstelle, dass die nichtarischen Katholiken auf dem jüdischen Friedhof in einer eigenen Halle kirchlich eingeseget, vom Priester zum Grabe begleitet und dort kirchlich beerdigt wurden.

Seelsorgshilfe

Hand in Hand mit diesen verschiedenen Hilfsmaßnahmen ging die seelsorgerliche Betreuung. Fast alle, die kamen, suchten Trost in ihrer seelischen Not, sie verlangten nach Aussprache und Zuspruch. Die Mitarbeiterinnen besuchten nicht nur die finanziell Befürsorgten regelmäßig, sondern suchten nach und nach alle der Hilfsstelle bekannten rassisch Verfolgten auf, um nach ihnen zu schauen, sie zu beraten, aufzurichten und in Kontakt mit der Kirche zu bringen. Alle waren unendlich dankbar für diese Besuche, um das Wissen, dass die Kirche sich um sie kümmerte, dass eine Stelle existierte, an die sie sich in aller Not wenden konnten. Die Besuche gaben oft den Anstoß, Austritte aus der Kirche rückgängig zu machen oder Ehen zu ordnen. Jeden Monat war für alle eine Andacht oder hl. Messe in der Universitätskirche. Eine Gruppe größerer Mädchen, zumeist geltungsjüdische Mischlinge, erhielt jeden Donnerstag eine Glaubensstunde. Sie wurden bald die „Donnerstagskinder“ genannt. Eines dieser Mädchen von ehemals wurde inzwischen über die Grenzen Österreichs bekannt: Ilse Aichinger. In ihrem Erstlingswerk, „Die Größere Hoffnung“, das sie bald bekannt machte, hat sie die Empfindungen und Eindrücke jener Jahre der Nachwelt überliefert. Doch es ging ja nicht um Prominente, denn damals waren sie Kinder und Jugendliche. Es ging einfach um Rettung und Hilfe, die Bewahrung des Humanum, soweit es an den schwachen Kräften der Mitarbeiter der Hilfsstelle lag.

Aus dem Gedanken heraus, dass die Verfemten eines Tages ganz auf sich allein gestellt sein würden, und ohne jeden priester-

lichen Beistand leben und sterben müssten, rief P. Born mit seinen Mitarbeiterinnen zur Zeit der Evakuierungen allwöchentlich einen Kreis geeigneter Persönlichkeiten zusammen, um sie auf die bevorstehende Situation vorzubereiten. Einige erhielten mit Erlaubnis des Kardinals das Allerheiligste, besonders für Kranke und Sterbende. Es liegen einige Berichte vor, dass die Mitarbeiterinnen, die nach Theresienstadt deportiert wurden, aber auch andere, im Lager dort Andachten organisierten, Vorträge hielten, sich der religiösen Betreuung von Kindern, Kranken und Sterbenden annahmen, und die Verstorbenen zu Grabe trugen.

Warum wurde die Hilfsstelle von der Gestapo geduldet?

Seit Dezember 1941 arbeiteten *P. Born* und seine Helferinnen in aller Öffentlichkeit. Alle waren sich bewusst, dass es sich um ein gefährliches Unternehmen handelte. Jeder rechnete mit Überwachung, Bespitzelung und Maßnahmen. Die Gestapo wusste natürlich um die Hilfsstelle, stand die Adresse doch sogar im Telefonbuch. 1941 wurde die Schwedische Mission verboten. Ihre Mitarbeiter mussten nach Schweden zurückkehren. Die Tätigkeit der Society of Friends erlosch im Wesentlichen mit dem Eintritt der USA in den Krieg. Die ihr noch verbliebene Arbeit, welche die Quäker übernahmen, wurde schließlich von der Gestapo verboten. Frau Malla Granat-Horn, die nach Auflösung der Schwedischen Mission mit einem kleinen Helferkreis die evangelischen und konfessionslosen Juden betreute, wurde 1944 ausgewiesen. Zwar musste man, um ganz korrekt zu sein, sagen, die Gestapo habe ihr „nahegelegt“, Wien zu verlassen. Aber was das bedeutete, war jedem Kenner der damaligen Situation klar. Ich fand unter den Papieren P. Borns einen Umschlag. Irgendjemand hatte darauf geschrieben: Brief unseres schwedischen Engels. Die damals junge Malla hatte es wahrhaftig nicht nötig, sich als Schwedin in einem Land aufzuhalten, dass sich im Krieg befand. Dennoch nahm sie mit der größten Selbstverständlichkeit alle Einschränkungen und Entbehrungen auf sich, die der Krieg mit sich brachte, einschließlich der Luftangriffe. Ohne jede Rückendeckung, wie sie etwa P. Born und Schwester Verena von der Caritas Socialis, die zum Kernkreis der Mitarbeiterinnen gehörte, durch ihre Orden hatten, ohne jegliches Angestelltenverhältnis seitens der Kirche, nahm sie sich jahrelang unter ständiger Bedrohung durch die Gestapo der Verfolgten an. Hierbei erhungerte sie sich von ihren Lebensmittelkarten so viel für ihre Schützlinge, dass sie schwere gesundheitliche Schäden davontrug.

P. Born wurde öfter gewarnt, ihm drohe die Verhaftung. Man riet ihm, Wien zu verlassen. Er blieb, und weder ihm noch der Hilfsstelle passierte etwas. P. Born und seine Getreuen haben oft gerätselt, warum ihnen nichts geschah. Mir persönlich scheint es die Tatsache gewesen zu sein, dass sich die Hilfsstelle im erzbischöflichen Palais befand und man einen Eklat vermeiden wollte. Dennoch hielt offenbar der Herr seine Hand über seine Getreuen. P. Born schrieb in seinem Bericht an den Kardinal, dass er zutiefst erschüttert war von der Haltung und Tapferkeit so vieler in ihrem Leid, noch mehr vom Heroismus vieler Mitarbeiterinnen. In ihrem schweren, aufreibenden Einsatz war ihnen nichts zu viel. Bis zuletzt richteten sie andere vor der Evakuierung auf und trösteten sie. Als sie selbst den Weg in die Deportation und Vernichtung antreten mussten, waren sie anderen im Lager Halt und Stütze.

Um allen, die von der Hilfe zahlreicher unserer Mitbürger für die verfolgten Juden nichts wissen, scheint es hilfreich, ein wenig auf Details einzugehen. Da ist zunächst auf das Schulwesen zu erwähnen, für das sich *Leonore Goldschmidt* in einer „klei-

nen Oase“ so vorbildlich eingesetzt hatte. Ein Erlass des Reichserziehungsministeriums vom 15.11.1938 schloss jüdische Kinder vom Besuch deutscher Schulen aus, weil es arischen Kindern nicht zuzumuten sei, mit jüdischen Kindern in einer Klasse zu sitzen. Juden Kinder durften nur jüdische Schulen besuchen, mussten dies zunächst auch, weil auch für sie die allgemeine Schulpflicht galt. Später wurden die jüdischen Schulen geschlossen. Nach Schließung der öffentlichen Volks- und Hauptschulen für jüdische Kinder am 30.11.40 gelang es der Auswanderungshilfsorganisation, die Genehmigung einer Schule für christliche und konfessionslose nichtarische Kinder zu erhalten. Die Gemeinde Wien stellte im 5. Bezirk Schulräume zur Verfügung. Die Mittel zum Unterhalt der Schule wurden größtenteils von der Erzbischöflichen Hilfsstelle, der Schwedischen Mission, der „Gesellschaft der Freunde“ und der Auswanderungshilfsorganisation aufgebracht, der Rest durch Schulgeld. Die Schule begann ihre Tätigkeit am 16. Dezember 1940. Sie hatte bis zu 300 Schüler, ein großer Teil der Lehrer war Mittelschulprofessor (Studienrat). Diese Schule wurde am 15.8. 1942 auf Befehl Berlins aufgelöst, wie alle jüdischen Schulen. Während dieser Zeit verlor die Schule zahlreiche Kinder und Lehrer, die ins KZ kamen oder nach Polen deportiert wurden. Die Kinder wurden gut erzogen und hatten gegenüber ihren „arischen“ Kameraden, d.h. damals waren sie natürlich keine Kameraden, sondern allenfalls Mitschüler, den Vorteil, nach altem österreichischen Lehrplan erzogen zu werden. Es gab keine Beeinflussung durch die Nazis, die Lehrer waren persönlich stark engagiert und das Niveau lag weit über dem damaliger öffentlicher Schulen. Es war eine Ironie des Schicksals, dass es ausgerechnet in dieser Schule obligatorischen Religionsunterricht gab, während dieser in den arischen Schulen ab 9. Klasse verboten war.

Der Kinderhort. Im Lauf des Jahres 1941 gelang es, einen Kinderhort für alle Kinder, die außerhalb der Schule ohne Aufsicht waren, einzurichten. Die Hilfsstelle kam für alle Unkosten auf. Die Leitung des Kindergartens übernahm *Edith v. Fössl*, allgemein Tante Edith genannt. Sie hatte viel Herz und großes Geschick im Umgang mit Kindern. Eines Tages passierte ihr ein Missgeschick, das wahrscheinlich zu ihrer Rettung wurde. Tante Edith wohnte bei den Karmelitinnen vom Göttlichen Herzen Jesu im 21. Bezirk. Immer wieder fand sie auf ihrem Tisch Lebensmittel und Süßigkeiten, die sich die Schwestern oder die Insassen des jüdischen Altersheimes, das sich im dortigen Kloster befand, für die Kinder vom Munde abgespart hatten. Eines Tages hielt sie kurz vor dem Kinderhort ein SA-Mann an – Juden waren ja vogelfrei. Ihre Tasche wurde durchsucht, wobei Lebensmittel und Süßigkeiten ans Tageslicht kamen, deren Besitz einer „Nichtarierin“ verboten war. Da Tante Edith die Namen der Spender nicht preisgeben wollte, beschlagnahmte der Mann ihre Arbeitsbewilligung. Zwar erhielt sie diese durch Vermittlung des Leiters der Auswanderungshilfsorganisation wieder, aber mit dem Vermerk „Nur für 30 Tage“ und der Drohung, falls sie diese Umtriebe nicht unterließe, käme sie ins KZ. P. Born riet dringend zur Flucht, da weiteres Verbleiben in Wien ein nutzloses Opfer bedeutet hätte. Es war nicht leicht, über die scharf bewachte Grenze zu entkommen. Viele halfen ihr in heroischer Weise, u.a. durch zeitweiliges Überlassen der eigenen Personalausweise. Tante Edith gelang es, die Gestapo zu täuschen. In ihrem Zimmer bei den Karmelitinnen ließ sie zwar unauffällig, aber doch so, dass er bei einer Haussuchung gefunden werden musste, ihren Schott zurück. In ihm entdeckten die Schergen ihren Abschiedsbrief: „Lebt wohl, ich gehe in eine bessere Welt!“ Da damals Selbstmorde bei den Verfolgten an

der Tagesordnung waren, glaubte die Gestapo, Tante Edith hätte sich das Leben genommen und stellten sofort die Suche nach ihr ein. Wenig später wurde der Kinderhort geschlossen. Im November 1942 richtete der Ältestenrat der Juden in Wien im 2. Bezirk einen Hort für jüdische Kinder ein. Auch hier trug die Hilfsstelle die gesamten Kosten. Ein schwerer Schlag war die fast völlige Zerstörung des Kinderspitals und die starke Beschädigung des anschließenden Kinderheims im Oktober 1943 durch Bomben. Die Haltung der Betreuer während der Luftangriffe in den unzureichenden Kellerräumen war beispielhaft. Während der Bombardements dachten sie sich noch Unterhaltungsspiele für die Kinder aus, um sie abzulenken und ihnen die Angst zu nehmen.

Die Nähstube. Ein Herzensanliegen von *Lotte Fuchs*, einer der herausragenden Mitarbeiterinnen, die eines Tages auch den Weg in die Gaskammern antreten musste, war die Einrichtung einer Nähstube. Freiwillige Helfer, darunter auch junge Mädchen, kamen mindestens einmal in der Woche zusammen, um unter Anleitung einer gelernten Schneiderin aus gespendeten Kleidungsstücken Kleider für Bedürftige herzurichten. Juden bekamen ja keine Kleiderkarten.

Die Donnerstagkinder. Eine Gruppe größerer Mädchen, zu meist geltungsjüdische Mischlinge und Sternträger, wurde ab Ende 1941/Anfang 1942 regelmäßig von P. Born betreut. Einige von ihnen hatten bei ihm den Weg zum katholischen Glauben gefunden. Sie trafen sich jeden Donnerstag, daher der Name, zu einem Arbeitskreis in der Universitätskirche der Jesuiten. Alle waren, wie es hieß, „ausgeschult“. Sie durften weder an Fachschulen, noch Gymnasien, geschweige denn an der Universität, ihre Ausbildung fortsetzen. Bange Sorge um die Zukunft erfüllte sie, Unsicherheit wegen des eigenen Schicksals wie das ihrer Angehörigen. Von 1942 an wurden sie zur Fabrikarbeit herangezogen, zum Teil mussten sie auch nachts arbeiten. Die Bombardierung Wiens, vor allem die im 2. Bezirk, traf viele von ihnen schwer. Sinn der Arbeitsgemeinschaft war, die jungen Menschen tiefer in die Welt des Glaubens einzuführen, sie zu einem echteren religiösen Leben anzuhalten und alle aktuellen, sie persönlich berührenden und belastenden Fragen und Probleme mit ihnen durchzusprechen. *Gertrud Steinitz-Metzler* schreibt in ihren Tagebuchaufzeichnungen über sie in ihrem Buch „Heimführen werd' ich euch von überall her“: „Die Mädchen aus des Paters Jugendgruppe haben einen Adventnachmittag bei Elfi arrangiert. Sie haben Hildegard dazu eingeladen. (Hildegard ist Frau Steinitz-Metzler). Als sie auf ihre vielen Verpflichtungen hinweist, bestürmen sie die Mädels. ‚Nur auf einen Sprung kommen Sie, bitte, bitte, bitte‘“. Die 15 bis 19jährigen Mädchen haben für P. Born zu Weihnachten 1944 ein Geschenk vorbereitet, ein großformatig gebundenes „Sammelwerk“ mit 10 Essays, oder wie man die schriftstellerischen Proben nennen will. Aus ihnen wird deutlich, wie die Stunden mit P. Born geprägt hatten.

„*Liebes, liebes Christkind!*“

Wir hoffen, dass Dich unser Brief – von Bombengeschwadern, Flaksplittern und Sirenengeheul umschwirrt – trotzdem erreichen wird! Denn Deine Postleitzahl ist nicht 12a oder 12b! Sie ist unendlich und birgt alles in sich! Wir können diesen Brief leider nicht ins Fenster legen, damit Du ihn dort holst – denn die Außenfenster sind zerbrochen und die Innenfenster ausgehängt! Wir werden ihn auch nicht unseren Müttern mitgeben können, wie damals, als wir noch klein waren, denn unsere Mütter haben heute andere Sorgen! Auch die Post ist sehr zuverlässig und keine von uns hat einen Ausweis, der zu einem Brief in den Himmel berechtigt!

Trotzdem glauben wir, dass Dich unser Brief erreicht! Dieses Vertrauen ist die einzige Verbindung, die wir zu Dir haben und vielleicht die beste! Liebes Christkind! Alle Briefe an Dich beginnen mit: ‚ich wünsche mir ...‘ Unser beginnt mit: ‚Wie Du willst!‘ Wir wissen, dass Du am besten weißt, was wir wünschen! Trotzdem wollen wir’s Dir noch einmal sagen:

Es handelt sich nicht darum, dass Irene eine Feder auf ihrem Hut haben möchte – Ilse ein Zuhause und Sissy ein Tagebuch! ... Wir wollen Dich in diesem Brief auch nicht bitten: Rette unser Leben und alles, was uns gehört ... O – nein! – Wir haben diesmal nur eine Bitte: Rette unser Weihnachtsfest! Sieh – wie unsere Augen schon jetzt leuchten und unsere Wangen brennen, obwohl es erst November ist! Sieh – wie unsere Freude überströmt! – Du hast sie uns geschenkt! Und wir wollen ja nichts anderes, als Kerzen sein von Deinem Licht. Gib, dass wir brennen dürfen – auch, wenn man an diese Weihnachten keinen Christbaum bekommt!

Dein Feuer ist ja unsere einzige Sicherheit, – es hält uns und trägt uns und wir wissen, dass das sicherer ist als die tiefsten Katakomben! Du kennst alle unsere Geheimnisse und man muss von Dir nichts verheimlichen: Du weißt, wir haben noch immer kein Goldpapier für die Kronen der heiligen drei Könige! Du weißt – jede von uns näht heimlich unter der Decke oder hinter die Maschine versteckt – ein Paar kleine Schuhe für die Weihnachtsbescherung! Manche werden schief. Auch ist der Pater dagegen, dass man solche Dinge während der Arbeit macht – aber diesmal hast Du uns dienstverpflichtet! Und wenn wir auch zu diesem Zweck die Hüte unserer Mütter gestohlen und zerschnitten haben – wir können’s ja auf jeden Fall vor Weihnachten noch beichten, damit alles in Ordnung ist! Hörst Du – wie der Sturm ums Haus heult! Hörst Du – und jetzt ist irgendwo ein Blindgänger losgegangen! – Sissy erschrickt, aber sie ist doch die Madonna – und die Madonna darf doch nicht erschrecken, denn sie hält ja Dich selbst in ihren Armen und darf Dich nicht fallen lassen! Keine von uns will das! Darum gib, dass wir immer genügend reine Hände haben – um Dich zu halten und schenk uns einen blauen, tiefen Schleier für die Madonna, damit sie alle Blindgänger vergisst! ... Du weißt, dass Trude die Welt spielt und manchmal noch lacht, wenn sie weinen soll ... aber Du selbst hast uns ja gelehrt, all unsere Schmerzen unter einem Lächeln zu verbergen! Und wir hoffen – Du verzeihst uns, wenn wir manchmal zu viel Dummheiten machen ... Es ist gut, dass Du alles weißt und dass Du alles verstehst – auch das, was manche von den ganz großen Leuten nicht verstehen wollen: Unsere große Freude!

Wir bitten Dich noch einmal: Gib, dass wir strahlen dürfen, über alle Angst und Verzweiflung! Gib, dass nicht alle Pantoffel schief werden, dass Trude nicht lacht, wenn sie weinen soll, – dass die drei Könige Kronen haben und dass wir alle bis zu Weihnachten entweder am Leben oder alle schon tot sind, damit das Spiel gespielt wird – im Himmel oder auf der Erde!

Deine Lausbuben vom Donnerstag“

Fürsorge für die Kranken. In den Tätigkeitsberichten ist hierüber Folgendes festgehalten: Hier ergaben sich besondere Schwierigkeiten, zumal die ärztliche Hilfe und die Beschaffung der notwendigen Medikamente in letzter Zeit von der Gemeinde verweigert wurde. Das Rothschild-Spital nahm z.B. grundsätzlich keine nichtmosaischen Juden auf. Es wurden monatlich oder fallweise Beträge für Medikamente gewährt, auch größere Summen wiederholt für die Spitalskosten gegeben. Eine Ärztin wurde gewonnen, die gegen einen geringen Pauschalbetrag die

Behandlung bedürftiger Schützlinge übernahm. Ein Zahnarzt bot sich an, und zwar unaufgefordert, Bedürftigen kostenlos Zahnbehandlung zu gewähren. (Dez 40 – 1.6.41) Im 2. Halbjahr 41 heißt es: Eine Ärztin steht für unsere erkrankten Schützlinge völlig unentgeltlich zur Verfügung. Im 2. Halbjahr 42 lesen wir: Durch die Überbelastung ist der Gesundheitszustand meist sehr in Mitleidenschaft gezogen. Frau Dr. Lackenbacher wurde deportiert, an ihre Stelle trat Frau Dr. Becher. Zahnbehandlungen erfordern große Zuschüsse, da der Ältestenrat nur einen geringen Beitrag beisteuert bzw. bei alten Leuten Zahnprothesen ablehnt. Alle Kranken – sowohl in Wohnungen wie in Heimen – wurden regelmäßig von den Mitarbeiterinnen der Hilfsstelle besucht. Die Seelsorge für die Seegasse versahen die Serviten, in der Malzgasse die Geistlichen der Pfarrei St. Leopold. Insgesamt betrug die Kosten für die Kranken 19 385, 92 RM.

Fürsorge für die Alten. Sie war ein vordringliches Anliegen. Jedoch muss man fragen, was damals für die Verfolgten nicht vordringlich war! Es gab unverhältnismäßig viele alte Menschen, deren Gesundheitszustand meist schlecht war, die in ungünstigen Wohnverhältnissen lebten und nur unzureichend betreut wurden. Vom Oktober 1939 bis zum 5. November 1941 beherbergten die Karmelitinnen vom Göttlichen Herzen Jesu in der Töllergasse im Durchschnitt 70 Personen, wobei alle Vorzimmer und jede verfügbare Ecke besetzt waren. Unter den Insassen waren Männer und Frauen zwischen 40 und 70 Jahren: Ärzte, Juristen, Ingenieure, ehemalige Offiziere, der Direktor der Creditanstalt-Bankverein, Lehrerinnen, Künstlerinnen sowie auch einfache und arme Menschen. Insgesamt gingen 147 Menschen, nichtarische Katholiken, durch das Haus. Die Schwestern gaben ihr Letztes für die Verfolgten. Auch sie haben für die Juden gehungert, um deren Rationen aufzubessern. Volljuden sollten ja auf das Existenzminimum gesetzt werden.

Es gab eine Reihe zusätzlicher Schikanen. Eines Tages kam die Weisung, dass die Schwestern im 21. Bezirk Brot für die jüdischen Insassen im 2. Bezirk zu holen hätten. Nach vier Wochen gelang es dem Bäcker, die Erlaubnis zu erhalten, die Schwestern wieder für alle beliefern zu dürfen. Viele Mitbürger der Umgebung hatten keinerlei Verständnis dafür, dass die Schwestern „Staatsfeinden“ halfen. So nannte man sie die „Judenschwestern“. Jeweils am 21. März, am 9. und 10. Juli, sowie am 31. August wurde in größerem Maße verschleppt. Am 5. November des gleichen Jahres wurden die Letzten abgeführt. Nur 2 kehrten wieder zurück. Die Karmelitinnen konnten ihre Schützlinge nicht vor der Deportation bewahren, wenngleich sie einigen, wie Tante Edith, helfen konnten. Sie ließen sie aber tiefer in den Glauben eindringen und bisweilen zu heroischer Seelengröße reifen.

Der Judenstern. Wie bereits erwähnt, war die Polizeiverordnung vom 1. 9. 1941, die allen Juden, die das 6. Lebensjahr vollendet hatten, verbot, sich in der Öffentlichkeit ohne Judenstern zu zeigen, eine der härtesten Maßnahmen. Die Juden sollten mehr und mehr isoliert, der Verkehr mit ihnen erschwert und die vorgesehenen Maßnahmen zur Vorbereitung der „Endlösung“ erleichtert werden. Mit diesem Zeichen waren sie offiziell geächtet. Viele trauten sich nicht mehr außer Haus, aus Furcht, belästigt und schikaniert zu werden.

Auch viele Katholiken jüdischer Abstammung waren betroffen. Ein Großteil der Konvertiten ging wegen dieses Kennzeichens nicht mehr zur Kirche. Kardinal Innitzer ließ dem Klerus ein Hirtenwort zu dieser Maßnahme zukommen. Auf bisher ungeklärte Weise gelangte der Text auch in die Hände des SD, der sie in seinen „Geheimen Lageberichten“, einem Führungsin-

strument der damaligen Machthaber, zitierte. Dieses Hirtenwort kam aber nicht zur Verlesung. Nach einer Anweisung des Ordinariats vom 18.9.41 war es zu vernichten. Ein Pfarrer hat es dennoch aufgehoben, und so blieb es der Nachwelt erhalten. Ob der Kardinal eine Warnung erhielt, die mit angedrohten Repressalien verbunden war, vermag niemand zu sagen. Jedenfalls ließ das erzbischöfliche Ordinariat Wien am Sonntag, dem 21.9. 41, folgende Mitteilung von allen Kanzeln verkünden:

„Am 19.9. 41 ist eine Polizeiverordnung in Kraft getreten, wonach allen Juden, die das 6. Lebensjahr vollendet haben, verboten ist, sich in der Öffentlichkeit ohne Judenstern zu zeigen. Auf viele Anfragen wird den Gläubigen mitgeteilt, dass alle katholisch getauften Christen, auch die nichtarischen Christen, nach wie vor am religiös-kirchlichen Leben teilnehmen können“.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die ursprünglich vorgesehene Fassung feierlicher, eindrucksvoller ist. Bekam der Kardinal Angst vor der eigenen Courage? Dies dürfte man schwerlich behaupten. Gewiss waren seine sattsam bekannten Verlautbarungen vom März 1938 nicht gerade ein politisches Meisterstück, aber feige war der Kardinal nie. Dafür gibt es viele Beweise, nicht zuletzt die Errichtung und jahrelange Unterstützung der Hilfsstelle. Man hat nicht zu Unrecht darauf hingewiesen, dass Daniel in der Löwengrube die Bestien nicht mutwillig in den Schwanz gekniffen habe. War es sinnvoll, durch einen nach dem Verständnis der Nazis provozierenden Hirtenbrief die Machthaber herauszufordern, wenn mit weniger Dramatik der gleiche Effekt zu erzielen war?

Die „U-Boote“. Wenn man in der damaligen Zeit Schwierigkeitsstufen unterscheiden wollte, so gehören die untergetauchten Juden für ihre Betreuer zur schwierigsten Kategorie. Juden war jede Änderung ihres Wohnsitzes verboten, selbst die vorübergehende Entfernung aus dem Stadtgebiet. Unbeschadet der polizeilichen Meldepflicht musste jede Wohnungsveränderung der Zentralstelle für jüdische Auswanderung angezeigt werden. Eine Durchschrift war an die IKG bzw. die AHO zu schicken. Was es bedeutete, illegal, d.h. unangemeldet, ohne gültigen Ausweis, ohne Lebensmittelkarten und vor allem ohne Wohnung zu leben, kann sich heute wohl kaum jemand vorstellen. Viele irrten ohne Obdach umher, nächtigten im Freien, unter Brücken usw. Über Nacht behielt man sie nur ungern längere Zeit, besonders zur Zeit der Luftangriffe. Manche hielten es einfach nicht mehr aus, gingen auf die Straße und wurden verhaftet. Namentlich für Männer im wehrfähigen Alter war es gefährlich, in Zivil, ohne gültigen Ausweis, auf die Straße zu gehen. Abgesehen von der Versorgung mit Lebensmitteln, ernster Krankheit oder Zahnschmerzen, war das Wohnungsproblem am schwersten zu lösen. Es gehörte schon außergewöhnlicher Mut dazu, Juden zu verstecken, war dies doch eine ständige Bedrohung für das eigene Leben wie das der Familie. Zur Zeit der Luftangriffe konnte der Luftschutzwart die Wohnungen kontrollieren, ob alles in Ordnung war, ob alle im Luftschutzkeller waren. Trotzdem lebten laut Statistik der IKG in Wien 2 282 Personen illegal. Einige von der Hilfsstelle betreute Fälle können das illustrieren. Ein Verfolgter lebte versteckt bei einer Familie am Stadtrand. Er erkrankte schwer und starb. Ein Begräbnis war nicht möglich, ohne die ganze Familie zu gefährden. Heimlich wurde er in der Nacht im Garten begraben. Wer denkt da nicht an Tobias? (2, 7)

Josef gäbe den Stoff für eine Tragikomödie, wenn der Hintergrund nicht so blutig ernst wäre. Eines Tages stellte er sich in der Hilfsstelle vor: „Ich bin der Josef“, als wäre es die selbstver-

ständigste Sache der Welt. Bis Anfang des Winters schlief er friedlich in einer Gruft bei den Toten. Jetzt musste er aber sein Quartier räumen, weil Schnee fiel und die Fußspuren ihn verraten hätten. P. Born nahm ihn mit in die Jesuitenresidenz, wo er sich nützlich machte und auch heil den Krieg überlebte. Vielleicht der erschütterndste Fall war der 16jährige Herbert. Der blonde, blauäugige Junge gehörte der HJ an, war eifriger Ministrant und besuchte regelmäßig die Jugendrunde seiner Pfarrei. Er wusste nichts von seiner nichtarischen Abstammung. Die Mutter hatte sie ihm verschwiegen. Eines Tages stellte sich heraus, dass seine Papiere nicht in Ordnung waren. Die Mutter wurde vor die Gestapo geladen: Entweder in Kürze die erforderlichen Papiere vorlegen, oder der Junge kommt in einen Transport. Der Versuch, den Jungen über einen Rechtsanwalt zu retten, der für 6 000 RM die Sache niederschlagen wollte, misslang. Ob dieser Mann ein falsches Spiel spielte, war nicht zu ermitteln. 6 000 Reichsmark waren damals eine ungeheure Summe. Jede Hilfe kam zu spät. Herbert musste kurz vor seiner Matura in den Transport. Er war wohl der Letzte, dem P. Born das Allerheiligste für Theresienstadt mitgeben konnte. Frau Steinitz-Metzler besuchte ihn noch im Sammellager. Herbert war ein tapferer Junge. Er wusste genau, was ihm bevorstand. Er war überglücklich, dass man ihm das Allerheiligste anvertraute. Anfang Mai kam er in Theresienstadt an und wurde bereits im Jahr 1943 vergast.

Der eine oder andere mag sich fragen, woher denn das Geld für all die Hilfsaktionen kam, etwa den Versuch, einen Rechtsanwalt mit 6 000 RM zur Rettung des 16jährigen Herbert zu bewegen. Insgesamt gab die Erzbischöfliche Hilfsstelle 375 417,44 RM aus. Über die Ausgaben der Hilfsaktion P. Bichlmayers, der Aktion „K“, der Diözesanstelle für nichtarische Katholiken und der Beratungsstelle für Auswanderer des Caritasverbandes, d.h. für die Zeit von 1938 bis Dezember 1940 gibt es keine Unterlagen. Ob Schätzungen sinnvoll sind, vermag ich nicht zu entscheiden. Angesichts der damaligen Not mag manchem die angegebene Summe recht bescheiden erscheinen. Doch erst Vergleiche ergeben ein halbwegs zutreffendes Bild. Ein Kaplan des Weihejahres 1938 erhielt im Juli 1940 ein Nettogehalt von 106,56 RM. Damit konnte er keine großen Sprünge machen. Ein englischer Vikar drückte es einmal so aus: Wenn die Kirche eine Stelle zu besetzen hat, sucht sie jemanden mit der Kraft eines Adlers, der Anmut eines Schwans, der Friedfertigkeit einer Taube, der Zutraulichkeit eines Sperlings und den Nachtstunden einer Eule. Und wenn sie den Vogel dann erwischt haben, erwarten sie, dass er frisst wie ein Kanarienvogel.

Ein lediger Studienrat (Regierungsrat) erhielt damals in der Anfangsstufe 408 RM, in der Endstufe 648 RM. War er verheiratet und hatte ein Kind, erhielt er in der Anfangsstufe 439 RM und ein Endgehalt von 725 RM. Der Journalist und Schriftsteller *Frederic W. Nielsen* zitiert in seinem Buch „Emigrant für Deutschland“ einen Brief des PEN-Clubs, dessen Mitglied er war. Dieser sah sich außerstande, die versprochene Unterstützung von 10 Mark zukommen zu lassen. Stattdessen gewährte das Britische Flüchtlingskomitee einen „wöchentlichen Zuschuss von 2,50 Mark“.

Erhielten die Juden als Hilfsarbeiter, zu denen sie in den meisten Fällen vorsätzlich degradiert wurden, einen Wochenlohn von 18 – 22 RM und als Hilfsarbeiterinnen gar nur von 12 – 18 RM, dann erhält man ein annäherndes Bild von der schreienden Ungerechtigkeit, die ihnen hier wie auf allen Gebieten widerfuhr. So erhielt ein Hilfsarbeiter im Baugewerbe in Wien 1941 einen tariflichen Mindeststundenlohn von 75 Reichspfennigen. Bei 52 Ar-

beitsstunden pro Woche, wie sie damals üblich waren, waren dies pro Woche 39, 00 RM. Zum Ausgleich mussten die Juden aber bis zu 60 Stunden pro Woche arbeiten. Hilfsarbeiterinnen erhielten in der Industriegruppe Steine und Erden im September 1939 einen Stundenlohn von 50 Pfennigen, in der papierverarbeitenden Industrie von 44,4 Pfennigen.

In Wien betrug im Jahr 1940 die Preise für 1 kg Roggenbrot 34 Pfennige, für 1 kg Weizenmehl 47 Pfennige, Reis mittlerer Qualität 46 Pfennige, getrocknete Erbsen 56 (im Jahr 1941 sogar 72) Pfennige, Sauerkraut 33 Pfennige, Kochrindfleisch mit Knochen 1,59 RM, Schweinefleisch 1,65 RM. Butter 1 kg 3, 53 RM, ab 1941 3, 60 RM. 5 kg. Kartoffeln kosteten 50 Pfennige, 1 kg Bohnen 1940 44 Pfennige, ein Jahr später 64 Pfennige.

Woher kam nun das Geld? Es war immer da und ging nie aus. Viele unbekannte Spender brachten es, viele direkt in die Hilfsstelle, andere brachten es ihren Seelsorgern, gaben es im Beichtstuhl ab oder im Sprechzimmer. Gelegentlich kamen größere Beträge von einzelnen Bischöfen oder vom Papst. Der größte Geldgeber aber war der Kardinal. Papst Pius XII. hatte ihn ermächtigt, den sogenannten „Peterspfennig“ für die Hilfsstelle zu verwenden. Jeden Monat stellte er einen festen Betrag zur Verfügung. In vielen Fällen gab er zusätzlich Geld. Im Fall des 16jährigen Herbert, auf den ihn P. Born ansprach, holte er die erforderlichen 6 000 RM aus seinem Zimmer. Aber selbstverständlich musste er noch von irgendwo zusätzlich Geld bekommen. In Wien gab es einen Chirurgen, der nach jeder Operation dem Kardinal eine hohe Geldsumme überreichte. Er wollte aber nicht genannt werden.

Es wäre Unrecht, den hervorragenden Anteil der Wiener Klöster und Pfarreien zu übergehen, die zur Unterstützung der verfolgten Juden beigetragen haben. Sie brachten Lebensmittel und spendeten sehr häufig Geld. Mit den Lebensmitteln ging es ähnlich wie mit dem Geld. Immer wieder brachten oft Unbekannte sie in die Hilfsstelle. Auch städtische Angestellte, die an Lebensmittelkartenstellen saßen, brachten Lebensmittelkarten. Was dies bedeutete, vermag sich keiner vorzustellen, der die damalige Zeit nicht konkret miterlebt hat und keine Erfahrungen mit der Gestapo sammeln konnte. Handelte es sich doch nach der damaligen Rechtsprechung um schwere Verbrechen, die im günstigsten Fall mit hohen Zuchthausstrafen, im „Normalfall“ mit KZ-Haft oder Todesstrafe bedroht waren. Der Heldenmut so vieler unbekannter Helfer und ihr selbstloser Einsatz für ihnen völlig fremde Menschen sollte nicht einfach mit Stillschweigen übergangen werden.

Wenngleich immer drohende Gewitterwolken über der Hilfsstelle und der Arbeit der Helfer hingen, erhellte doch bisweilen ein Sonnenstrahl die Finsternis. Zum tragischen Geschick des 16jährigen Herbert gibt es ein beglückendes Gegenstück, die Rettung eines jüdischen Kindes vor der drohenden Vergasung. In der Nr. 146 vom 28.5.1944 heißt es im „Neues Wiener Tageblatt“: „Die Kriminalpolizei verlautet: In den Mittagsstunden des 21. April wurde vor der Pforte des Klosters der Barmherzigen Schwestern in der Gumpendorferstraße ein etwa 10 – 12 Monate altes Kind ausgesetzt. Es handelt sich um ein kräftiges, gut entwickeltes Mädchen mit hellbraunem Haar, dunkelbraunen Augen, das mit rot-weiß-gestreiftem Leibchen, grüner Strampelhose, rotem, gestreiftem Kleidchen bekleidet und in eine gelbe Flaneldecke und einen blassroten Wollschal eingewickelt war. Wer kann angeben, wo ein Kind seit dem 21.4. verschwunden ist? Wer ist die Mutter? Mitteilungen, die auf Wunsch vertraulich behandelt werden, nimmt die weibliche Kriminalpolizei, Wien 18, Klostersgasse 31, Ruf A 20027, Kl.39, sowie jede kriminalpolizeiliche Dienststelle entgegen. Anfragen wegen der Übernahme in Pflege sind zwecklos“.

Was steckte hinter dieser Meldung? Im Frühjahr 1944 kam eine Fürsorgerin aus Oberschlesien zu P. Born und erzählte ihm von einem jungen glaubensjüdischen Ehepaar, das als U-Boot in einer Großstadt Oberschlesiens versteckt war. Sie hielten sich für sicher, bis sich eines Tages Nachwuchs einstellte. Ging es anfangs mit der kleinen Mirjam gut, so begannen die Schwierigkeiten, als die Kleine mit Stimmübungen einsetzte. Die Nachbarn wurden hellhörig, die Situation wurde für das Ehepaar mit der Kleinen, und natürlich auch für die Familie, die die drei versteckt hielt, immer kritischer. P. Born und seinen Mitarbeiterinnen war bei allen Abenteuern mit den Verfolgten ein solcher Fall doch noch nicht vorgekommen. Natürlich musste geholfen werden, aber wie? Alle Möglichkeiten wurden durchgesprochen und wieder verworfen. Schließlich verfiel man auf die Idee, die kleine Mirjam als Findelkind auszusetzen. Die Fürsorgerin kam trotz aller Kontrollen von Oberschlesien mit der Bahn nach Wien, obwohl das Kind natürlich keine Personalpapiere hatte. Schwester Verena von der Caritas Socialis, die sich vor allem um den Außendienst kümmerte, wählte für ihr Unternehmen die Mittagszeit. Mit der Straßenbahn fuhr sie bis in die Nähe des Klosters, nahm gebührende Komplimente für ihr reizendes, wohlzogenes Töchterchen entgegen: „So ein reizendes Kind, ganz die Mutter!“ Die Luft war rein, als Schwester Verena den Pfortenvorraum betrat. Sie setzte das Kind seelenruhig ab und drückte ihm noch eine Orange in die Hand. Unbemerkt, wie sie gekommen war, schlich sie sich wieder von dannen.

Kurz darauf machte ein Besucher die Schwestern darauf aufmerksam, dass ein kleines Kind an der Pforte liege. Die frommen Schwestern schwirrten wie die aufgeschreckten Hühner durchs Haus. So etwas war in der jahrzehntelangen Geschichte des Klosters noch nicht vorgekommen. Am liebsten hätten sie die Kleine dabehalten. Aber zur damaligen Zeit schien es doch geraten, den Vorfall bei der Polizei zu melden. Das Jugendamt holte das Mädchen bald ab und im Zentralen Kinderheim wurde es unter NN. geführt. Aber davon wussten die Mitarbeiter der Hilfsstelle zunächst nichts. War das Kind wohl von den Schwestern gefunden worden? Schwester Verena machte sich wieder auf den Weg. Im Vorraum der Pforte legte sie heimlich ein Paket mit Kinderwäsche ab und als die Luft rein war, zog sie kräftig die Glocke. Eine betagte Schwester öffnete. „Ich möchte gern mit Schwester Oberin sprechen“. In der Tür drehte sie sich beiläufig um und fragte ganz unschuldig: „Wissen Sie, dass da auf der Bank ein Paket liegt?“ „Um des Himmels willen“, schrie die alte Pfortnerin in wilder Panik. „Es wird doch wohl nicht wieder ein Kind sein!“ „Ein Kind?“, fragte Schwester Verena scheinheilig. „Ja, denken Sie nur, Schwester Verena, gestern Mittag um dieselbe Zeit, hat es plötzlich geläutet, und wie ich herauskomme, ist kein Mensch da. Und dann sehe ich auf der Bank ein Kind liegen ...“.

Den Rest kennen wir. Es gab allerdings an der Sache noch einen Haken. Der Vater hatte unbedingt darauf bestanden, dass das Kind nicht getauft werden dürfe. Schwester Verena hat auch dies geschafft. „Wie ging es mit der Taufe, Schwester Verena?“, fragte kurz nach dem Krieg Frau Björkman-Goldschmidt, die Verfasserin des Buches „Die Welt, die ich traf“. „Ja, ich war listig“, lächelte diese verschmitzt. „Ich legte einen Rosenkranz um den Hals des Babys, und da konnte man ja annehmen, das Kind sei schon getauft“. Kommentar von Frau Björkman-Goldschmidt: „Höher in ihrer Menschenliebe kann eine Nonne wohl kaum gehen“. Das Kind überlebte mit seinen Eltern, und inzwischen war Mirjam mit einem Schweizer verheiratet und glückliche Mutter zweier Buben.

P. Born, der eigentliche Verfasser der Dokumentation über die Hilfsstelle, stellte sich die Frage, ob ihrer aller Arbeit ein Zeugnis war. Persönliche Bescheidenheit und vielleicht auch das Bewusstsein, als unmittelbar Beteiligter kaum die Antwort geben zu dürfen, mögen ihm ein „Ja“ verwehrt haben. Als unbeteiligter Herausgeber möchte ich aber eine klare Antwort geben: Ja, es war ein Zeugnis, ein Zeugnis der Menschlichkeit, der

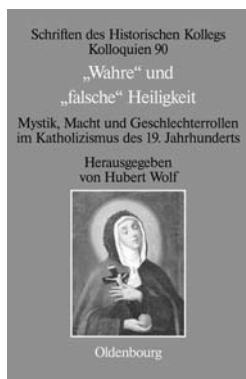
christlichen Nächstenliebe, die gespeist wurde aus dem Glauben an den lebendigen Gott, im Bewusstsein der eigenen Schwäche, aber voll Vertrauen darauf, dass wir „alles vermögen in dem, der uns stärkt“ (Phil 4, 13).

P. Lothar Groppe SJ
Steiluferallee 2-4
23669 Timmendorfer Strand

BUCHBESPRECHUNGEN

JOHANNES STÖHR

Forschung nach Unheiligkeiten



Hubert Wolf (Hrsg.)¹
**„Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit
egweisung für Wegweiser**
*Mystik, Macht und Geschlechterrollen
im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*

Oldenbourg Verlag, München 2013
265 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-486-71611-5, 54,80 EUR

Nach der Kanonisation zweier Päpste ist das Thema Heiligkeit auch in der breiteren Öffentlichkeit wieder aktuell. Auch deutsche Theologieprofessoren scheinen sich nun etwas mehr für dieses Thema zu interessieren, das seinerzeit fast nur W. Schamoni sehr am Herzen lag, der oft in unserer Zeitschrift publiziert hat. Doch geht es bei der Heiligkeit nicht nur um persönlich herausragende Personen, um Elitegestalten des öffentlichen Lebens und auffallende Phänomene. Gerade die letzten Päpste haben immer wieder die allgemeine Berufung jedes Christen zur Heiligkeit hervorgehoben, zur Heiligkeit des Alltags, die meist verborgen, aber doch für die Kirche entscheidend wichtig ist.

Der vorliegende Sammelband entstand aus Vorträgen eines Kolloquiums und versteht sich als Fortsetzung und Ergänzung einer größeren Monographie von H. Wolf: *Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013 (S. 7), das auch vom fragwürdigen Weltbild-Verlag vertrieben wird. Dieses Buch mit seiner extrem reißerischen Werbung gab verschiedentlich Anlass für gehässige kirchenfeindliche Polemik² und erhielt dafür entsprechende Verfilmungsangebote. Es ist schon kurz rezensiert worden³ und kann hier nicht näher besprochen werden.

Skandalgeschichten sind bekanntlich für viele Menschen – und zwar nicht nur perverse Neugierige – erheblich interessanter als das meist wenig spektakuläre Leben von Heiligen. Man kann sie natürlich auch aus den Schutthalden der Geschichte ausgraben, sogar wenn schon alles auch juristisch abgeschlossen und längst Gras darüber gewachsen ist. Der Autor hat 14 Jahre lang über einen problematischen Skandalfall recherchiert: „Es ist das aufregendste Buch, das ich jemals geschrieben habe“⁴. Er scheint sich dabei aber etwas einseitig auf die Anklageschrift zu stützen; unverkennbar auch mit gewissen Sympathien für I. von Döllinger sowie die Semirationalisten A. Günther und J. Frohschammer.

Im vorliegenden Sammelband möchte der kurze Beitrag von H. Wolf (S. 1-8), – nur eine knappe Zusammenfassung seines Buches – in dem schon seinerzeit amtlich geklärten Extremfall eine Art Paradigma für die Beurteilung von wahrer und falscher Heiligkeit finden. Auch eine Reihe weiterer Beiträge meinen zum Teil ausführlich auf diesen Einzelfall eingehen zu müssen: J. Demling (S. 193-215), W. Reinhard (S. 249-256), C. Arnold, (S. 69) usw.

Der Autor erklärt, „Heiligsprechung von oben macht ‚wahre‘ Heilige, Verehrung von unten ohne päpstliche Erlaubnis produziert ‚falsche‘ Heilige“ (S. 3). Sein Interesse konzentriert sich auf die Scheinheiligkeit. Man müsse besonders auf die Parallelität des Erlebens von sexueller und spiritueller Transzendenz achten (S. 4). Beim Thema Heiligkeit gehe es „vor allem um die Geschichte der päpstlichen Politik und Mikropolitik“ (ebd.). Auch Formulierungen wie „Inflation von Marienerscheinungen und Stigmata“ (ebd.) machen die Grundtendenz deutlich.

Der anspruchsvolle allgemeine Titel des Buches verspricht an sich auch Informationen über die Entfaltung der kirchlichen Kriterien für eine „Unterscheidung der Geister“. Eine direkte

¹ Hubert Wolf (geb. 1959) empfing 1985 die Priesterweihe und war bis 1990 in der Pfarrseelsorge tätig (auf Fotos immer in offenem Zivilhemd). Er promovierte mit der Arbeit *„Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit“* in Tübingen. 1992 kam er als Professor nach Frankfurt am Main und wechselte 1999 nach Münster. Seine Interessen scheinen begrenzt: *Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung: 1814-1917*; Band I-III: Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2005; *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006; *Papst und Teufel, Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2008.

Behandlung dieses Themas findet sich jedoch kaum; die in allen Handbüchern der mystischen Theologie bekannten klassischen Darlegungen von *Ignatius von Loyola*, *P.Faber*, *J. Bona*, *J. B. Scaramelli* oder *A. Tanqueray*⁵ werden ignoriert.

Der Untertitel schränkt das Thema auf das 19. Jahrhundert ein; doch beginnen die Beiträge dazu eigentlich erst im zweiten Teil auf Seite 71!

Nur einige kurze Hinweise:

W. Speyer (Salzburg) stellt allgemeine religionsgeschichtliche Überlegungen an (S. 11-28). Er behauptet u.a., es gebe heidnische Gnadenorte mit gut bezeugten Heilungswundern (26).

A. Angenendt (Münster) meint in seinem sehr allgemein gehaltenen, keineswegs auf das 19. Jhdt. bezogenen (eigene Abschnitte über das AT und NT!) und recht verklausulierten Beitrag (S. 29-43) u. a.: „*zuweilen sind Hexen und Heilige kaum zu unterscheiden*“ (S. 40). Konzept und Praxis der Heiligkeit habe sich in der Geschichte ständig geändert. Die frühe Christenheit habe keine heiligen Orte gekannt, da nach Paulus die Gemeinde selbst der christliche Tempel und das Herz des einzelnen jeweils der Altar sei (S. 38). „Heiligkeit wirkt als Säkularisat weiter“ (S. 42). Man entdeckt reichlich viele Selbstzitate – aber nirgends einen Bezug auf die vielbändigen *Acta Sanctorum* oder die umfangreichen Prozessakten bei allen neuzeitlichen Heiligsprechungsprozessen.

St. Knauß (Trient) behauptet in ihrem ungedruckten Beitrag frech, Heiligkeit werde von Männern bestimmt, und die Sexualität sei durch Assoziation mit dem Sündenfall Evas im Katholizismus überwiegend negativ besetzt (S. 6) – als ob die meisten Theologen die Ursünde als sexuelle Verfehlung verstanden hätten.

G. Zarri (Bologna), – „*Affettata santità*“. Heiligkeit von unten oder eine Erfindung der Inquisition? (S. 50-58) –, behauptet erstaunlicherweise, der Begriff der vorgetäuschten Heiligkeit trete erst ziemlich spät auf (S. 48), und zwar in den Akten der Inquisition. Und dann: „Die posttridentinischen Änderungen der Regelungen für die päpstliche Anerkennung der Heiligkeit bedingten de facto die Ausschließung und Proskription des vorherigen Heiligkeitsmodells“ (S. 53). „Die Heiligkeit von unten musste einem neuen Modell der Heiligkeit von oben den Platz überlassen“ (S. 57). Die schematischen Pauschalurteile werden dann auch noch mit der Genderideologie verquickt.

Claus Arnold (Frankfurt), *Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch?* (S. 59-70), will im Pelagianismus einen Vorläufer des Quietismus sehen (S. 65) – obwohl

doch bekanntlich der Pelagianismus die Eigentätigkeit des Menschen überschätzt. Am Schluss die eigenartige These: Die Inquisition sei de facto dazu gekommen, „ein direktes übernatürliches Eingreifen Gottes (oder des Teufels) in die private Frömmigkeitspraxis methodisch auszuschließen“ (S. 70).

B. Schneider (Trier) schreibt über Marienerscheinungen im 19. Jhdt. (S. 86-110) – was an sich eher indirekt mit dem Rahmenthema zu tun hat. Bei den zahlreichen Detailverweisen vermisst man die Berücksichtigung grundlegender Literatur⁶, z.B. auch der einschlägigen vielbändigen Publikationen der Internationalen Mariologischen Akademie oder der Artikel im Marienlexikon und in mariologischen Zeitschriften. Seine subjektiven Thesen erläutert er ausführlich, u.a.: „Marienerscheinungen begegnen als Artikulationsweg von Marginalisierten beziehungsweise von Marginalisierung Bedrohten“; „Marienerscheinungen als Politikum“; „Marienerscheinungen als Repräsentation einer feminisierten Kirche und als spezifisch katholischer Weg der ‚Emanzipation‘“; „Marienerscheinungen sind Teil einer dinglich-realistischen Konzeption des Heiligen und dienen ihm als (apologetisches) Beweismittel“ (S. 104-107) Die Erscheinungen seien Teil einer katholischen Identitätskonstruktion (S. 98), sie seien ein Politikum (S. 105).

E. Pahud de Mortages (Freiburg i.Br.) behandelt in einem grundsätzlichen Beitrag das Thema der Privatoffenbarungen und ihrer Verbindlichkeit (S. 127-148). Vieles davon findet sich klarer schon in älteren Veröffentlichungen⁷. Ziemlich lächerlich klingt die Behauptung, dass die Frage nach Privatoffenbarungen die Dogmatiker von heute ins Schwitzen bringe (S. 127). Der Beitrag kippt am Schluss unmotiviert: Sie ist nicht einverstanden damit, die zwölf Apostel als die fundamentalen Vermittler der inspirierten Offenbarungswahrheit zu verstehen; dies sei zuungunsten der Propheten und Prophetinnen geschehen, was dazu führte, „Frauen als inspirierte Empfängerinnen und Tradentinnen von Offenbarungen der christlichen Botschaft vollkommen zu eliminieren“ (S. 146, Anm. 73). Der Kirche als Ganzer komme die Deutungshoheit zu, nicht nur dem hierarchischen Lehramt (S. 146f).

K. Große Kracht (Münster) stellt interessante Berichte über Spiritismus vor, die allerdings mit dem Thema Heiligkeit wirklich wenig zu tun haben (S. 149-166).

Monique Scheer (Tübingen) (S. 169-192) bringt Thesen zum Verhältnis von Frauen zu angemessener Heiligkeit; lange abstrakt-komplizierte Ausführungen zum Genderismus, die kaum etwas mit dem Thema zu tun haben. Eigene Kapitel über: „Frauen haben häufiger mystische Erfahrungen“ (S. 178); „Frau“ ist eine instabile Kategorie (S. 185); „Frauen erfüllen eine besondere Rolle im Kollektivgeschehen ‚Heiligkeit‘“ (S. 188). Sie geht dabei aus von einer angeblichen „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert (S. 188 f.). Am Schluss meint sie, die Subjektwerdung im Spannungsfeld von Natur, Kultur und Übernatur sei immer umstritten; doch in diesem umkämpften Terrain übernehme das Gendering eine zentrale Ordnungsfunktion (S. 191).

J. Demling (Erlangen-Nürnberg) informiert über mancherlei Hypothesen und Vermutungen in Bezug auf den Neuscholastiker *W. Kleutgen SJ* (S. 205-210), die einander in vielem widersprechen; er erwähnt auch dessen Rehabilitation und die ungeordneten Angriffe von Altkatholiken. Umso weniger versteht man, dass er ihn dann einfach als „fast maßlos wundergläubig“ und auch als „recht sittenstrengen Mann“ hinstellt; ein „geteilter Wahn“ sei bei ihm nicht auszuschließen, aber wenig wahrscheinlich. Er hängt dann unmotiviert seine antiautoritären Vorurteile an: „Eine solche ins Groteske gesteigerte Wundergläu-

² *Süddeutsche Zeitung*. 17. 2. 2013: *Tiefe Einblicke in die Welt der Scheinheiligen. Skandalöses Kirchenbuch; Westfälische Nachrichten*, 01.03.2013; 1.3. 2014; *Berliner Zeitung*, 25. 3. 2013. Wer in seiner Besprechung grundsätzlich Wunder, Unfehlbarkeit und Neuscholastik ablehnte, äußerte sich zustimmend.

³ Z.B. von M. LÜKEL, in: *Pastoralblatt für Aachen*, Berlin, Köln, 7/Juli 2014, S. 222-223.

⁴ *Westfälische Nachrichten*, 1. 3. 2013.

⁵ A. TANQUERAY, *Grundriss der asketischen und mystischen Theologie*, deutsch von J. Sternaux, Rom 1931, Nr.1489-1508, u.ö.

⁶ Die zahlreichen z. B. in der Bibliographie von M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, Lugano 2008, 303 genannten einschlägigen Publikationen scheinen ihm kaum bekannt.

⁷ Vgl. ebd.

bigkeit ist offen für Auslegungen und Missbrauch jeglicher Art, scheint also dem ‚Zeitgeist‘ innerhalb der höchsten Kirchenleitungen entsprochen zu haben“ (S. 214).

N. Lüdecke (Bonn) referiert auf S. 219-238 (Heiligsprechung als Hierarchieschutz?) kurz über die bekannten Regeln und Anforderungen des Kirchenrechtes für Heiligsprechungen, dann aber präsentiert er seine subjektiven Thesen über die Politik und die Funktionen der Heiligsprechung als Leitbildsteuerung (S. 240), Medienchancen, Auffrischung des Papstcharismas (S. 346): die sancti „von oben“ schützen und stärken Hierarchie und Papst (S. 248).

W. Reinhart (Freiburg i. Br.) (S. 249-256) meint, dass Heiligkeit letztlich eine besondere Form von Patronagebeziehung darstelle. Es gebe keine wahren und falschen Heiligen, sondern schöne und erfolgreiche Heilige und erfolglose Nicht-Heilige (S. 7, 255). Das System der katholischen Heiligkeit könne man schlicht als Sakralisierung von Patronage bezeichnen (S. 254).

Das berühmte *Dictionnaire de Spiritualité*, wichtige mariologische Zeitschriften, das *Marienlexikon*, die *Acta sanctorum* und die unzähligen neueren Heiligsprechungsakten werden im Buch (bewusst?) außer Acht gelassen. In den Literaturhinweisen findet sich vieles, das nichts mit dem Thema zu tun hat. Ein Personenverzeichnis in einem Sammelwerk ist an sich recht begrüßenswert; allerdings ist die vorgelegte Liste sehr unvollständig.

Es geht im vorliegenden Buch gar nicht um die Heiligkeit der Kirche, auch nicht um die Wiedergabe von Kriterien für eine theologische Urteilsbildung, sondern um soziologisch-psychologische und kirchenpolitische Bewertungen eines Skandalfalles, um verallgemeinernde religionsgeschichtliche Einordnungsversuche und kirchenkritische Problematisierungen, ja um Genderismus. Die meisten Beiträge behandeln angebliche wesentliche Veränderungen, strukturelle Fragwürdigkeiten, Ungeheimheiten oder Unheiligkeiten bei Heiligenverehrung und Heiligsprechung. Die sich als wissenschaftlich gebenden eklektischen Darlegungen und Wahrscheinlichkeitshypothesen tendieren zu skeptischen Entlarvungsversuchen und wirken insofern schlichtweg relativierend. Die mehr oder weniger offene Hierarchiekritik und Antischolastik ist fast überallunübersehbar, an erstaunlich vielen Stellen aufgehängt an betonten Negativurteilen über Prof. J. Kleutgen SJ.

Wenn jemand bei einem Dom die Steine chemisch genau analysiert und mineralogisch klassifiziert, wenn er die Physik eines Gewölbes oder den Orgelbau wissenschaftlich studiert oder die Farben beim Fensterglas exakt auflistet, so hat er doch von der Sakralität des Domes noch keine Ahnung, so wenig wie eine Kuh von Kunst. Ähnlich ist es absolut unzureichend, wenn man von rein soziologischen, psychologischen oder religionshistorischen Überlegungen her und dann auch noch mit pauschalen subjektiven Hypothesen abgrenzen will, was Heiligkeit in der Kirche heißt.

Freude über die großen Gestalten so vieler einzigartiger Heiliger, Liebe zur Kirche und Achtung vor ihrem klugen und erfahrenen Urteil vermag das Buch nicht im Geringsten zu vermitteln. Es regt allerdings dazu an, sich über wahre und falsche Wissenschaftlichkeit Gedanken zu machen.

Es gibt so etwas wie das Mistkäfer-Syndrom: Überall, wo dieses Tier auch hinkommen mag, findet es Mist und bleibt gern dabei. Wie häufig ist eine ähnliche Verhaltensweise nicht nur bei Journalisten, sondern auch bei deutschsprachigen Professoren? Ist das Syndrom ansteckend?

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44, 50676 Köln



Patrizia Manganaro –
Francesca Nodarai (Hrsg.)

Ripartire da Edith Stein – La scoperta di alcuni manoscritti inediti

ISBN 978-88-372-2837-8

Morcelliana, Brescia 2014, 491 S.

Das vorliegende Buch möchte in Hinwendung zu Edith Stein einige nicht veröffentlichte Manuskripte behandeln. Ziel des Buches ist es, Edith Stein als Gelehrte bekannter zu machen. Im ersten Teil geht es um die Einführung in Leben und Werk von Edith Stein. Der zweite Teil behandelt Themen ihres phänomenologischen Denkens. Im dritten Teil wird dann die Rezeption Edith Steins in verschiedenen Ländern der Erde vorgestellt, wobei das Werk von Francesco Alfieri besonders eingehend erörtert wird. Dabei wird vor allem das Thema der „Einführung“ hervorgehoben, die auf Begegnung und Sprachleib verweist.

Hervorgehoben wird die Bedeutung von *Francesco Alfieri* wegen seines Werkes „Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)“, Echter-Verlag, Würzburg 2012, und seines Beitrags zur Edith Stein-Forschung. Die vorliegende Sammlung von Artikeln will eine Vertiefung dieser Rezeption sein mit vielen unveröffentlichten Manuskripten von Edith Stein.

Neben dem Bezug von Edith Stein zu Thomas von Aquin, gerade auch in der Seinsfrage, schätzt Edith Stein auch Johannes Duns Scotus wegen seines personalen Denkens und Augustinus, auf den Thomas wie Scotus sich beziehen. Bei Augustinus ist es die Liebe als Sein für andere, die Edith Stein bei den nachfolgenden Denkern erkennt und die ihr in ihrer Eigenart am Herzen liegt.

Hier tut sich auf, dass gerade in der Liebe der andere nicht nur als Objekt gesehen wird, sondern in einer Tiefe und Weite, die nur in Empathie zugänglich ist. In der Empathie ist der Mensch intentional zum anderen hin bezogen; sie erfüllt sich in der Entscheidung des Menschen in seinem freien Selbstbesitz. Aber zugleich lebt er interpersonal in Gemeinschaft, Kultur und für Edith Stein besonders in der Kirche. Im Einfühlen in die konkrete Person nimmt der Mensch zugleich die Person in Gemeinschaft wahr und sich selbst in Gemeinschaft als dem fruchtbaren Feld ihres eigenen Denkens. Daher das innige Band von Empathie und Gemeinschaft. Die Empathie ist nicht wie bei ihrem Lehrer Husserl nur auf die Welt bezogen, sondern gehört zum Aufbau des Ich der Person. So besteht das Ich in seiner Singularität in Einfühlung des Miteinander der Menschen. In sich bleibend geht das Ich zugleich aus sich heraus zum anderen und zu sich zurück.

Wie das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu verstehen ist, wird bei Edith Stein, wie aus den Beiträgen deutlich wird, in Harmonie gesehen, wobei festzustellen ist, dass die Wahrheit nicht hergestellt, sondern gefunden wird. So ist das Zusammenwirken von Vernunft und Glaube wichtig.

Entsprechend sind Mensch und Gott nicht getrennt, so dass sich zuerst der Mensch in seiner Begrenztheit dem transzendenten unbegrenzten Gott unterwirft, sondern Gott neigt sich zum Menschen und nimmt ihn in seine liebende Einheit, wie Edith

Stein es nach Johannes Duns Scotus sagt: als Mit-Liebe. Damit überwindet sie die Dichotomie von Menschlichem und Göttlichem, von Profanem und Göttlichem des Glaubens.

Empathie wird gelebt in Mit-fühlen und Ein-fühlen, was mehr ist als Erleben und heute sehr wichtig ist, wo der Mensch immer mehr in Vereinzelung lebt, aber spürt, dass auch die anderen da sind. In der Empathie hat er die rechte Einstellung. Edith Stein macht dabei auch gerade den Beitrag der Frau in ihrer Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit als Lebenshaltung der Empathie und damit persönlichen Einstellung deutlich. Daher ist sie nicht nur am Logos über das Sein, sondern gerade weiblich am Logos aus dem Sein und Leben heraus interessiert. So kann die Frau in der Suche nach Weisheit einen eigenen Beitrag leisten in einem Denken, Studieren aus dem Innern heraus und damit aus Liebe, die die Beziehung zum anderen Menschen, zu Frau und Mann erstrebt. Der Mann seinerseits nimmt dieses Denken von innen her gerne an und lebt es selbst. So ergänzen sich beide und vereinigen sich.

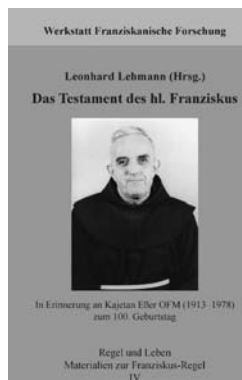
Durch die vielen Beiträge gewinnt man einen reichhaltigen Einblick in das Leben von Edith Stein, ihrer Suche nach der „Sache“ selbst, d.h. zur Wahrheit des Menschen in seiner Relation zu anderen und zum Sein selbst, letztlich zum Du Gottes. Die Zitate aus ihren Briefen und Artikeln zeigen ihr feinfühliges und wertschätzendes Umgehen mit anderen Personen, bei denen sie „zur Sache selbst“, d.h. dem wahren Personkern und so der Wahrheit der Person nahekommte. Die Philosophie des Subjekts bzw. des Kerns der Person ist verbunden mit der Philosophie des Seins. Die irreduzible Identität, auf die gerade Johannes Duns Scotus mit dem Begriff der *haecceitas* des selbstbewussten Subjekts hinweist, reicht ins Ewige zum göttlichen „Ich bin“ und erfährt sich in Begegnung mit diesem „Ich bin“ selbst als frei und erfüllt als menschliches „Ich bin“.

Nach ihrer Seligsprechung im Jahre 1998 und ihrer Heiligsprechung im Jahre 1999 mit der Ernennung als Patronin Europas wuchs das Interesse an Person und Denken von Edith Stein, der Ordensfrau Schwester Theresia Benedicta vom Kreuz, Mitglied des Kölner Karmels, sehr stark.

Ihre Wissenschaft, die sich in der Kreuzeswissenschaft, ihrem letzten Werk vor ihrer Vernichtung in Auschwitz, vollendete, zeigt sich in ihrem Ordensnamen. Es ist nicht nur Wissenschaft, die in aller Suche nach der Wahrheit in der Wahrheit der Liebe am Kreuz Jesu Christi sich offenbart, sondern ein Leben, ein Vollzug ihrer personalen Existenz. Dies macht den Menschen stark, auch wenn der einzelne für unbedeutend, uninteressant und minderwertig behandelt wird. Der Mensch weiß und erfährt sich in der Liebe Gottes als wertvoll. In der Empathie bis ins Kreuz werden wir eins mit Jesus, der am Kreuz in seiner Empathie völlig eins mit uns wurde: in Liebe.

Häufig wird auch auf die Bibliographie hingewiesen, vor allem auf diejenige von Francesco Alfieri in „Die Rezeption Edith Steins“. Diese Bibliographie ist ganz im Sinne von Edith Stein nicht lediglich eine Faktensammlung, sondern auch Ausdruck von Geist und Deutung. Sie ermöglicht ein neues Studium der Schriften Edith Steins. Hervorgehoben wird auch das Wirken der Karmelitin Schwester Maria Amata Neyer in Köln in der Archivierung der Veröffentlichungen von Edith Stein. So zeigt sich die Bedeutung der Forschung in einem „gemeinschaftlichen Geist“.

P. Dr. Herbert Schneider OFM
Franziskanerkloster Vossenack
Franziskusweg 1
52393 Hürtgenwald



Leonhard Lehmann OCap (Hrsg.)

Das Testament des hl. Franziskus: In Erinnerung an Kajetan Eßer OFM (1913–1978) zum 100. Geburtstag

Books on Demand: Norderstedt 2013
Taschenbuch, 284 Seiten
ISBN 978-3732241200, 14,90 EUR

Das vorliegende Werk erinnert an den 100. Todestag von Kajetan Eßer und behandelt seine Arbeit zum Testament des heiligen Franziskus; gleichzeitig erweist sich der Band auch als Testament von Kajetan Eßer, in welchem seine Anliegen der franziskanischen Forschung und ihre Wirkung auf das franziskanische Leben unserer Zeit deutlich werden. In der Einleitung nimmt der Herausgeber auch Bezug auf das Werk von *Herbert Schneider OFM* (Hrsg.), *Kajetan Esser OFM – Leben und Wirken*, Mönchengladbach 1998.

Das Anliegen des vorliegenden Bandes ist die Frage nach der Wirkungsgeschichte von Eßers Studie zum Testament des heiligen Franziskus und nach der Rezeption dieser Studie heute als Projekt christlichen Lebens.

Das Grundanliegen ist die Identifikation und Umsetzung des Testaments in die Gegenwart. Kajetan Eßer ist es gelungen, das Testament in seiner damaligen Geschichte zu verstehen und in die Gegenwart umzusetzen. Diese Aufgabe geht in jeder Generation weiter. Schreibt er doch selbst an seinen damaligen Provinzialminister, dass die entscheidende Aufgabe seines Lebens der Dienst dafür ist, dass Person und Gestalt des heiligen Franziskus uns immer mehr bekannt werden, damit wir seine Ideale in unserer Zeit entsprechend verwirklichen können (vgl. S. 14).

Damian Bieger hat die Akten dazu gründlich studiert. Darüber handelt sein Beitrag „*Im Dienst von Person und Gestalt des Franz von Assisi*“. Schon als Schüler in Exaten war Kajetan Eßer an der Gestalt des heiligen Franziskus von Assisi interessiert und an seiner Mission für heute. Diese beiden Elemente hebt Kajetan Eßer immer wieder hervor: Die Gestalt des heiligen Franziskus, wie er wirklich war, und seine Wirkung für heute. So kam es zu seinem grundlegenden Werk „*Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi*“ von 1949.

Sein Wirken ist fortan geprägt von Quellenforschung einerseits und Lehre andererseits, z.B. als Lektor an der Ordenshochschule in Mönchengladbach, an Vorträgen bei Ordensschwestern und die letzten 10 Jahre als Forscher und Professor in Grottaferrata und Rom, auch hier wieder in der Doppelfunktion von Forschung und Lehre einerseits und Konsultor der Religiosenkongregation und Betreuung von Ordensgemeinschaften. Mitunter forderte ihn diese Doppelaufgabe sehr heraus, wie *Damian Bieger* stets deutlich herausstellt. Doch hat er der Erneuerung des Ordenslebens sehr durch seine Kenntnis der Quellen und seine Umsetzung ins Leben gedient.

In seinem Beitrag „*Studien zum Testament des hl. Franziskus im Anschluss an die kritische Edition durch Kajetan Eßer*“ befasst sich *Leonhard Lehmann* eingehend mit diesen Studien. Der bekannte Historiker *Joseph Lortz*, bei dem Kajetan Eßer in Köln studierte, bezeichnet die Forschung von Kajetan Eßer als einzigartige Quelle zur Forschung über das Leben des heiligen Franziskus. Die Studien von Kajetan Eßer zum Testament des heiligen Franziskus sind nach *Lehmann* grundlegend für künftige Studien. *Lehmann*

berichtet von der verschieden gearteten Diskussion über das Verhältnis von Regel und Testament des heiligen Franziskus. Wenn auch die Regel mehr rechtsverbindlich ist und das Testament mehr charismatisch und so oft die Geister geschieden hat, so bilden sie doch auch eine Einheit, vor allem in ihrem Inhalt.

Die Bemühungen Kajetan Eßers, dem Geist und der Gestalt des heiligen Franziskus gerecht zu werden und die franziskanischen Begriffe zu verstehen, ist in der Folge stets ein Anliegen, auch auf Studientagen der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft und Werkwochen ab 1973. Lehmann behandelt die weitere Forschung nach Kajetan Eßers Werk zum Testament. Es zeigt sich, dass in allen neuen Forschungen Kajetan Eßers Arbeit unersetzlich bleibt. Franziskus hat das Testament geschrieben zur besseren Beobachtung der Regel. Kajetan Eßer hat dazu beigetragen.

In seinem Beitrag „*Das Testament des Franz von Assisi – ein Vermächtnis, das die Minderen Brüder zur Treue in der Berufung ermahnt*“ betont der Kapuziner *Pietro Maranesi* die Bedeutung der kritischen Edition des Textes durch Kajetan Eßer, setzt gegen Kajetans Deutung des Textes als improvisierten, spontanen, kaum durchdachten seine eigene Deutung des Testaments als des grundlegendsten Textes für das franziskanische Leben, den er seinen Brüdern ans Herz legt. Das Testament ist nicht eine Korrektur der Regel, sondern geschrieben, um die Regel „katholischer“ leben zu können (S. 34). Und dieses Testament hat nach Maranesi eine klare Struktur von Erinnerung am Anfang zur Ermahnung und zur Weisung am Schluss, wie Franziskus selbst am Schluss des Testaments sagt (S. 34). Die Erinnerung an den Anfang ist die Armut als Barmherzigkeit gegenüber den Aussätzigen; die Barmherzigkeit ist das Leben, die Armut ist der Weg dazu. Anschließend war es für Franziskus das Gebet vor dem Kreuzbild von San Damiano mit dem Auftrag zum Aufbau der Kirche, indem er dem armen Christus in ihr dient. Die Analysen von Maranesi sind beeindruckend und dienen ermutigend dem franziskanischen Selbstverständnis und Wirken in der Gegenwart.

Die Kapuziner fügten in ihrer Reform in ihre ersten Konstitutionen des Jahre 1535 das Testament ein als einziges Kriterium zum Verstehen der Regel des heiligen Franziskus. Es ging darum, für sie und für die anderen Minderbrüder, die Identität des franziskanischen Lebens mit Hilfe des Testaments zu sichern.

In seinem Beitrag „*Und der Herr gab mir solchen Glauben*“ (S. 4) geht *Johannes Schneider* auf die Krise des Glaubens heute ein. Er erläutert, wie Wissen und Vorstellung vom Glauben nicht genügen, sondern die Erfahrung des Glaubens für die Treue in der Berufung entscheidend ist – eine Erfahrung, die auch Franziskus im Testament berichtet. In der Stimme des Gekreuzigten erfährt er ihn lebendig gegenwärtig nicht nur vor ihm, sondern in seinem Herzen.

Diese Erfahrung hat Franziskus in seiner Berufung treu von Tag zu Tag vertieft angenommen und gelebt. So spricht das Testament des heiligen Franziskus konkret helfend in unsere Gegenwart.

Den Abschluss der Textsammlung zum Testament des heiligen Franziskus bildet ein Artikel von *Kajetan Eßer*: „*Das Testament des hl. Franziskus in der Gesetzgebung des Kapuzinerordens*“ vom Jahre 1974. Franziskus hatte sein Testament geschrieben, um die Regel besser zu beobachten. In der Gesetzgebung des Kapuzinerordens ist daher das Testament wirksam geworden. Die Bezugnahme auf das Testament in der Gesetzgebung des Kapuzinerordens ist bis heute immer schwächer geworden. Kajetan Eßer stellt am Schluss fest: „Die rechtliche Stellung des Testaments dürfte heute in allen drei Familien des Minderbrüderordens nicht mehr unterschiedlich sein.“

Abschließend sei das vorliegende Buch von Leonhard Lehmann OFMCap als bedeutender und außerordentlich hilfreicher Beitrag zur Identität des franziskanischen Lebens heute besonders der Lektüre der franziskanischen Gemeinschaft zumal in der Phase der Ausbildung empfohlen.

*P. Dr. Herbert Schneider OFM
Franziskanerkloster Vossenack
Franziskusweg 1, 52393 Hürtgenwald*

MANFRED HAUKE

Zum Gedenken an Paul Hacker (1913-1979)

Vor 35 Jahren verstarb der bekannte Münsteraner Indologe Paul Hacker, der sich auch durch theologische Publikationen einen Namen machte. Das wichtigste Werk ist hier wohl „*Das Ich im Glauben bei Martin Luther*“, das 1966 mit einem Vorwort von *Joseph Ratzinger* erschien und neuerdings eine verdienstvolle Neuauflage erfuhr (Verlag Nova & Vetera, Bonn 2002; 2009). In den 60er Jahren förderten Publikationen wie die von Hans Küng und Otto Hermann Pesch über die Rechtfertigungslehre die Meinung, die Kontroversen der Reformationszeit seien eigentlich nur Missverständnisse, und beide Konfessionen hätten im Grunde das Gleiche gewollt.

Paul Hacker hingegen, als gläubiger Lutheraner, entdeckte bei seinem intensiven Lutherstudium aus den Quellen eine Auf-

fassung des Glaubens, die der biblischen Lehre widerstreitet: der rechtfertigende Glaube bezieht sich nach Martin Luther nicht unmittelbar auf Christus, sondern Christus ist nur ein Mittel, damit „ich“ gerechtfertigt werde; wenn ich glaube, dass „ich“ von Christus gerettet bin, dann bin ich gerettet. Schon Kardinal Kajetan erkannte, dass darin ein völlig neuer Glaubensbegriff entwickelt wird, der das Gefüge der katholischen Glaubenswelt gleichsam in die Luft sprengt. Für Hacker war dies eine schockierende Erkenntnis, die ihn 1962 in die katholische Kirche führte. In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum veröffentlichte er eine beachtliche Zahl interessanter Beiträge, die sich kritisch mit der Zerstörung des Glaubens und den Missständen in der Liturgie befassten.



URSULA HACKER-KLOM – JAN KLOM –
REINHARD FELDMANN (HRSG.)
„Hacker's Werk wird eines Tages
wieder entdeckt werden!“
Zum 100. Geburtstag des Indologen
Paul Hacker (1913-1979)

Wissen. Schriften der WWU Münster
Verlagshaus Monsenstein und Vannd-
rdat (MV-Verlag), Münster 2013
kartoniert, 127 Seiten
ISBN 978-3-8405-0089-3, 12,40 EUR

In den ersten zehn Jahrgängen von „Theologisches“ (1970-80) finden sich fünfzehn Artikel aus der Feder von Hacker und ein Nachruf von Wilhelm Schamoni (*Prof. Dr. Paul Hacker zum Gedenken*, Theologisches Nr. 108, April 1979, Sp. 3146-3148). Schamoni schreibt darin:

„Für die Wahrheiten des Glaubens ist Hacker auf die Barrikaden gegangen. Er konnte sich in der schweigenden Kirche nicht verstecken. Er hat gekämpft, oft als Einzelkämpfer auf weiter Flur. Ich denke manchmal: Wenn heute die nicht mehr gläubige Generation der Nazienkel so frech Auskunft heischt über das Verhalten ihrer katholischen Großeltern und der Kirche unter der Hitlerdiktatur, was wird sich die kirchliche Apologetik, die ohne seelische Infarkte entschlafen zu sein scheint, einmal wird müssen einfallen lassen, um den Enkeln im dritten Jahrtausend zu erklären, warum unsere Zeitgenossen in so grauenhaftem Maße sich von der Kirche abgewandt haben. Dann wird man, davon bin ich überzeugt, Hacker hervorholen und stolz auf ihn weisen als einen Mann, der in der Vernebelung der Welt die klare Sicht bewahrt hat und den Mut, dem Zeitgeist die Stirn zu bieten. Seine Widerreden gegen den theologischen Trend wird man dann mit anderen Augen lesen“ (Sp. 3147).

Was W. Schamoni schon 1979 ankündigt, betont später auch Joseph Kardinal Ratzinger in seiner 1998 erschienenen Autobiographie: Hackers Werk, so schrieb er, „wird heute kaum beachtet, wird aber – davon bin ich überzeugt, eines Tages wiederentdeckt werden und noch vieles zu sagen haben“. Nicht zuletzt im Blick auf das Lutherbuch betont er: „In der Genauigkeit seiner Textanalysen ist er bis zuletzt unübertroffen geblieben“ (Aus meinem Leben, S. 96).

Diese Zukunftserwartung zeigt ihre Früchte insbesondere in den beiden Werken, auf die unsere Rezension kurz hinweisen möchte. Im Mai 2013 fand in der Universitäts- und Landesbibliothek Münster eine Tagung zum 100. Geburtstag des Wissenschaftlers statt, deren Vorträge unter den Titel der Ankündigung Kardinal Ratzingers gestellt werden: „Hacker's Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!“ Reinhard Feldmann, Leiter des Dezernats „Historische Bestände“ an der Münsteraner Universitätsbibliothek, beschreibt den Nachlass Hackers mit einem Motto Goethes: „Man wird [durch die Konsultation des Nachlasses] in ein vergangenes Leben, als in ein gegenwärtiges versetzt“ (S. 11). Die Findliste zu Hacker umfasst 340 Seiten und enthält „67 Kapseln mit insgesamt etwa 9.350 Einzeldokumenten“. Wichtig dabei sind „Theologie, Indologie, aktuelle Auseinandersetzungen um den richtigen Weg der Kirche (Zweites Vatikanisches Konzil)“ (S. 9). Die Tochter des Gelehrten, Frau Ursula Hacker-Klom, beschreibt dann den „facettenreichen Lebenslauf“ ihres Vaters (S. 13-29), der am 28.9.1962 in der Benediktinerabtei Gerleve zur katholischen Kirche konvertierte. Maßstäbe setzte er als Indologe (S. 17-24) und als



PAUL HACKER
**Greuel der Verwüstung an heiliger
Stätte – Zur Lage der Kirche nach
dem Zweiten Vatikanum**

Herausgg. von Rudolf Kaschewsky
Patrimonium-Verlag, Heimbuch/Eifel
2012 (Auslieferung bei Verlag
MAINZ, Süsterfeldstr. 83, 52072 Aa-
chen)
kartoniert, 202 Seiten
978-3-8641-7005-8, 24,80 EUR

„Hobbytheologe“ (der Begriff stammt aus einem Brief Hackers an Ratzinger) (S. 24-26).

Christian Gnilka, einer der bekanntesten Altphilologen der Gegenwart, äußert sich über „Paul Hackers Sicht der Kirchenväter“ (S. 31-54) anhand eines unpublizierten Essays Hackers aus dem Jahre 1977 über den hl. Basilus. Darin geht es um die Schrift des großen Kappadoziers an die christliche Jugend über das Studium der heidnischen Schriften. Typisch dafür ist der (von Gnilka nicht ausdrücklich erwähnte, aber von der Sache her zur Geltung gebrachte) Vergleich der heidnischen Wissenschaft mit Nüssen, die erst geknackt werden müssen, bevor sie eine nahrhafte Speise für unseren Magen werden können. Wer hingegen gleichsam die Nüsse mit ihrer Schale zu sich nimmt (wie häufig die „weltoffenen“ Theologen nach dem Zweiten Vatikanum), läuft Gefahr, sich den Magen zu verderben.

Rudolf Kaschewsky ist neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit auf dem Gebiet der Tibetologie und der Mongolistik vor allem als langjähriger Schriftleiter der *Una Voce* Korrespondenz bekannt (1983-2009). Er beschreibt „Wichtige Impulse, die ich Paul Hacker zu verdanken habe“ (S. 55-76). Lambert Schmithausen ist der in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit wohl bekannteste Schüler Hackers, der zehn Jahre lang unter seiner Leitung studierte und arbeitete (S. 77); er lehrte bis 2005 Indologie mit dem Schwerpunkt Buddhismus an der Universität Hamburg. Diesem Schwerpunkt entspricht das Thema seines Beitrags: „Zum Verhältnis von spiritueller Praxis und philosophischen Theorien im Buddhismus“ (S. 77-90).

Für die Theologie besonders ergiebig ist der Vortrag von Manuel Schlögl, Subregens des Studienhauses St. Lambert und Mitglied des Neuen Schülerkreises von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: „Das Ich im Glauben und das Wir der Kirche. Paul Hackers Luther-Studie und ihre Rezeption bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.“ (S. 91-104). Schlögl weist dabei auf anerkennende Stellungnahmen zum Werk Hackers über Luther nicht nur bei Ratzinger, sondern auch bei Hans Urs von Balthasar und sogar beim calvinistischen Theologen Karl Barth (S. 93-95). In der unveröffentlichten Korrespondenz mit Hacker schreibt Balthasar über die Reaktion Karl Barths: er ist „sehr bewegt von Ihrem Buch. Jetzt wisse er endlich, warum ihm sein Leben lang so unwohl bei Luther gewesen sei. Er wusste nicht, dass ich Sie kenne, und spendete Ihnen hohes Lob ...“ (S. 94). Kenntnisreich beschrieben wird sodann die Rezeption der Luther-Studie bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (S. 95-103). Interessant wäre für die Zukunft die Veröffentlichung des 20jährigen Briefwechsels zwischen Hacker und Ratzinger (vgl. dazu S. 94, Anm. 5; 104).

Überaus verdienstvoll ist schließlich die inhaltlich gegliederte Bibliographie, zusammengestellt von Ursula B. Hacker-Klom (S. 105-124). Genannt seien hier nur die Überschriften:

A. Allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft, B. Christentum und Hinduismus, C. Schriften zum Christentum, D. Grundlegendes zum Katholizismus, E. Trinität, F. Eucharistie, G. Kritisches zum Katholizismus, H. Zur Religionserziehung, I. Zu H. Kesslers und Walter Kaspers Werk, J. Zu Hans Küngs Werk, K. Zu Karl Rahners Werk, L. Zu Joseph Ratzingers Frühwerk, M. Zu Siebels Werk, N. Zu Dietrich Wiederkehers Werk, O. Buchbesprechungen, P. Verschiedenes, Q. Bücher. Eigens genannt werden auch unveröffentlichte Werke, die sich im Privatarchiv der Tochter Hackers sowie in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Münster befinden. Diese Auflistung ermuntert zweifellos zu weiteren Nachforschungen und Veröffentlichungen.

Schon vor zwei Jahren gab Rudolf Kaschewsky eine Auswahl von Schriften Hackers heraus, deren Titel einen stark polemischen Charakter besitzt (was hier nicht abwertend verstanden werden soll; es gibt auch eine heilsame Polemik): „*Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Zur Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*“. Kaschewsky schreibt in seinem Vorwort: „Diese Aufsätze sind größtenteils anfangs der Siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts und damit in einer Zeit entstanden, als die großen Umwälzungen und auch Verirrungen im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils sich in der Katholischen Kirche abzuzeichnen begannen. Von daher stellen sie eine unverzichtbare

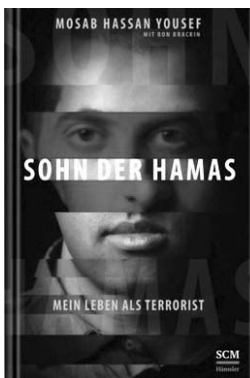
re geradezu seismographische Analyse jenes Prozesses dar, der gerade in der Jetztzeit – genau ein halbes Jahrhundert nach der Eröffnung des Konzils – seine gravierenden Auswirkungen erkennen lässt“ (S. 9f). Aufgenommen wurden einige schon in Zeitschriften veröffentlichte Aufsätze (z.B. „Protestantisierung und Pseudoökumenismus“: 1979, S. 41-70; „Verschwörung gegen die hl. Messe und das Altarsakrament“: 1978, S. 81-103); vor allem aber wurden manche unveröffentlichte Texte in die Sammlung einbezogen: „Einige Bemerkungen über das kirchliche Gebet“ (1975: S. 11-23); „In der Kirche an der Kirche für die Kirche leiden“ (1978: S. 35-40); „Religiöse Verführung“ (1977: S. 71-80); „Zur Fälschung des Bibeltextes im Lektionar“ (1977: S. 112-114); „Kann das Augsburgische Bekenntnis als katholisch anerkannt werden?“ (S. 115-129); „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte“ (S. 139-146) (über den Synkretismus mancher „Missionare“ in Indien); „Macht und Kreuz“ (1969, WDR: S. 159-177); „Heilsgeschichte“ (S. 179-202).

Im Geleitwort erwähnt Ursula B. Hacker-Klom den Plan, „nachfolgend das theologische Gesamtwerk von Paul Hacker herauszugeben“ (S. 5), analog zu den 916 Seiten umfassenden „Kleinen Schriften“ zur Indologie aus dem Jahre 1978 (vgl. Kaschewsky, S. 9). Dieser Plan verdient zweifellos Unterstützung.

Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano, Schweiz

FELIZITAS KÜBLE

„Sohn der Hamas“: Ein palästinensischer Steinewerfer wird israelischer TOP-Agent und findet zu Christus



MOSAB HASSAN YOUSEF,
MIT RON BRACKIN

Sohn der Hamas: Mein Leben als Terrorist

SCM Hänssler-Verlag,
Holzgerlingen 2010
272 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-7751-5223-5, 22,95 €

Als die Autobiographie „Sohn der Hamas“ von Mosab Hassan Yousef vor vier Jahren in deutscher Übersetzung erschien, wurde sie von einem Teil der Linkspresse hierzulande schon deshalb bespöttelt, weil sie in einem evangelikalen Verlagshaus herauskam, was bei manchen Zeitgeistbepflanzten sogleich Reflexe in Richtung „Missionierung“ und „Fundamentalismus“ er-

weckt. „Erschwerend“ kam hinzu, dass der arabischstämmige Autor und älteste Sohn eines hochrangigen Hamas-Führers einst zehn Jahre lang als Spion des israelischen Inlandsgeheimdienstes arbeitete – und diese Tätigkeit zwar auf eigenen Wunsch hin beendete, aber durchaus nicht bedauerte, sondern vielmehr eine moralisch-psychologische Genugtuung darüber empfindet, auf diese Weise viele Anschläge und Selbstmordattentate verhindert zu haben.

Zu allem „Elend“ nahm dieser „grüne Prinz“ (so einst sein geheimdienstlicher Deckname) auch noch eindeutig Abschied vom Islam und ließ sich taufen, was noch weniger ins gewünschte Weltbild vieler Medien paßte.

Wirklich zuviel der „Provokation“, weshalb man sich über abschätzigere Kommentare von links nicht zu wundern braucht. Da half es offenbar auch wenig, dass der Buchautor den jüdischen Staat beileibe nicht in ein rosa Licht taucht – weit gefehlt. Das spannende und faktenstarke Werk ist vor allem im ersten Teil betont israelkritisch gehalten, so dass manche Israeleupho-

riker es vielleicht vorschnell aus der Hand legen. Für Antizionisten von links und rechts ist die Biographie freilich erst recht ein „rotes Tuch“, denn sowohl die Hamas wie die PLO bzw. Fatah von Arafat und Abbas kommen in diesem inhaltsreichen noch schlechter weg als die Israelis.

Mit dem Unterschied freilich, dass die Regierung des jüdischen Staates die z.T. scharfe und mitunter auch überzogen wirkende Kritik des Verfassers offenbar nicht verübelt, sondern damit umzugehen weiß. Immerhin wurde der Autor im Juni 2012 – er lebte inzwischen längst in den USA – offiziell dazu eingeladen, vor dem israelischen Parlament zu sprechen. Tatsächlich erläuterte er dann in der Knesset seine Sicht der Nahost-Situation.

Doku-Thriller über den „grünen Prinzen“

Inzwischen entstand außerdem mit israelischer Unterstützung ein Kino-Thriller unter dem Titel „The Green Prince“ (Der grüne Prinz), der von der Hessischen Filmförderung mitfinanziert wurde. Mit dieser fesselnden Dokumentation von Regisseur Nadav Schirman wurde das Sudance-Festival am 16. Januar 2014 in Uta (USA) eröffnet. Damals feierte diese deutsch-britisch-israelische Co-Produktion ihre Weltpremiere. Der Oscar-prämierte Simon Chinn fungiert als Produzent des Kino-Streifens; der Bayerische Rundfunk ist an dem Filmwerk über den „Sohn der Hamas“ mitbeteiligt.

Die aufschlussreichen Memoiren Yousefs, die dem Film als Grundlage dienten, sind spannend von der ersten bis zur letzten Seite – und politisch teils hochbrisant. Wer es aus der Hand legt, stellt sich bei aller denkbaren Zustimmung und Geneigtheit aber vielleicht ein paar grundsätzliche Fragen, z.B. folgende:

War der Verfasser wirklich ein solch hochrangiger Agent des israelischen Inlands-Geheimdienstes Shin Bet? – Konnte er denn wohl diese zahlreichen, teils geradezu atemberaubenden Abenteuer und Waghalsigkeiten erlebt haben? – Lieferte er tatsächlich oftmals TOP-Informationen – und verhinderte er dadurch (wie von ihm detailreich geschildert) zahlreiche Attentate? – Mit anderen Worten: Ist in diesem Buch vielleicht nicht einiges entschieden zu dick aufgetragen?

Sodann überlegt sich nicht nur Lieschen Müller: Was mag Mosab Yousefs ehemaliger „Dienstherr“ wohl dazu sagen, dass der Ex-Agent derart offenherzig aus dem Nähkästchen plaudert und raffinierte Strategien sowie nicht wenige Tricks aus seiner Geheimdiensttätigkeit schildert? – Erscheint es nicht naheliegend, dass sich hochrangige Israelis über diese „Enthüllungen“ nunmehr grün und schwarz ärgern?

Doch angesichts seines Knesset-Auftritts und der israelischen Beteiligung an dem erwähnten „Prinzen-Film“ ist anscheinend prinzipiell alles in Butter. Man wird davon ausgehen können, dass der Autor – jedenfalls im wesentlichen – nicht mehr „verraten“ hat, als seinem einstigen Auftraggeber recht ist – und das würde wohl bedeuten, dass er selbstverständlich in seiner Biographie nicht über alles Erlebte berichten konnte.

„Zahlreiche Menschen verdanken Yousef ihr Leben“

Bevor das Buch in den USA und per Übersetzung in Deutschland erschien, wurde es in der israelischen Presse bereits angekündigt. Die „Neue Zürcher Zeitung“ vom 25.2.2010 meldete unter dem Titel „Spion aus Überzeugung“ Folgendes aus Israel:

„Offenbar besaß der Geheimdienst während Jahren eine hochplacierte Persönlichkeit, die den Israelis Informationen über die Aktivitäten der Hamas lieferte. Die Tageszeitung ‚Haaretz‘ berichtete am Mittwoch über die bevorstehende Veröffentlichung der Memoiren des Mannes, der heute in Kalifornien

lebt. Musab Hassan Jussef ist der Sohn von Scheich Hassan Jussef, einem der Gründer der Terrororganisation Hamas.

Bemerkenswert ist, dass der Mann seine Spionagetätigkeit offenbar nicht beging, weil er erpresst worden war oder für seine Informationen Geld erhielt, sondern diese aus Überzeugung ausübte. (...)

Yousefs Informationen erlaubten es den Israelis, während der zweiten Intifada, die von 2000 bis 2004 andauerte, Attentate zu verhindern. Zahlreiche israelische Bürger verdanken ihr Leben dem Informanten.

Sein unterdessen pensionierter Führungsoffizier bestätigt den Wert des unter dem Decknamen ‚Grüner Prinz‘ geführten Informanten. (Grün ist die Farbe der Hamas, Prinz weist auf seine Herkunft als Sohn des prominenten Hamas-Führers.)“

Damit dürfte klar sein, dass der Autor seine Spionage-Tätigkeit zwar spannend geschildert, aber in der Sache nicht unnötig dramatisiert und aufgebauscht hat, wie dies von einem Teil der bundesdeutschen Presse gemutmaßt wurde. Allerdings gab es nach dem Erscheinen der deutschen Ausgabe vereinzelt auch positive Rezensionen von Kennerseite, z.B. von Ulrich W. Sahm im Fernsehsender „N-tv“ am 7.8.2010. In der ausführlichen Besprechung unter dem Titel „Ein Agent des Mossad redet“ heißt es zum Beispiel:

„Manche Details mögen nicht ganz korrekt sein, doch vieles lässt sich nachprüfen und erklärt im Nachhinein so manche Ungereimtheiten, wer dahinter steckte und wie sie zustande kamen. Palästinenser wie Israelis gehen in ihrem gegenseitigen Kampf mit vielen Tricks vor. Yousef beweist, dass es da keine Schwarz-Weiß-Malerei gibt.“

Zugleich widerlegt der „grüne Prinz“ laut dem bekannten Nahost-Korrespondenten Sahm einige gängige Verschwörungstheorien, die gegen Israel im Umlauf sind, etwa die folgende:

„Auch für vermeintliche Kenner des Nahen Ostens ist das Buch von Wert. So berichtet Yousef von der Gründung der Hamas bei einem Geheimgespräch in Hebron 1986, an dem auch sein Vater teilgenommen hatte. Der Mythos, dass Israel die Hamas gegründet habe, um einen Teil der Palästinenser gegen Arafats PLO auszuspielen, wird von Yousef nicht einmal erwähnt, ist aber aufgrund seiner Darstellungen auszuschließen.“

Damit dürfte geklärt sein, dass Yousefs Biographie kein modernes Agentenmärchen darstellt, sondern in seinen Grundlinien zutreffend berichtet, was freilich nicht ausschließt, dass dem Verfasser bzw. seinem Co-Autor Ron Brackin vereinzelt Fehler unterlaufen sind. So wird in dem Buch z.B. einmal die Jerusalemer Felsendom-Moschee mit der Al-Aqsa-Moschee verwechselt – und der libanesischer Bürgerkrieg wird auf die Zeit vor dem sog. „Schwarzen September“ 1970 (dem Datum des jordanischen Massakers an Palästinensern) verlegt statt danach.

Zudem klingt der Untertitel der deutschen Ausgabe „Mein Leben als Terrorist“ zwar verkaufsträchtig-reißerisch, wirkt aber bei Kenntnis des Buchinhalts wenig überzeugend, denn der Autor war zwar jugendlicher Steinewerfer, wie es solche in palästinensischen Gebieten tausendfach gibt, aber kein eigentlicher „Terrorist“ im landläufigen Sinne.

Das Vater-Dilemma des Autors

Das 272 Seiten starke Buch bietet freilich manche Überraschungen, die zumindest auf den ersten Blick verblüffen. So schildert Mosab Yousef, wie sehr er seinen Vater – einen der sieben Mitbegründer der radikal-islamischen Kampforganisation Hamas – bis zuletzt liebt und hochschätzt.

Seine Bewunderung ist allerdings nicht nur durch eine natürliche Kindesliebe des ältesten Sohnes bedingt, sondern liegt darin

begründet, dass der nicht nur in seiner Familie, sondern auch bei den Palästinensern so beliebte Scheich Hassan Yousef als mitfühlender und hilfsbereiter Mensch geschildert wird, der bescheiden lebt und überdies seine islamische Religion zwar mit großer Überzeugung, aber (jedenfalls innerhalb seiner Sippe) ohne Fanatismus ausübt. Seine Frau behandelt er freundlich und fair, die Kinder liebevoll und fürsorglich. Dem Autor war schon vor seiner Konversion zum Christentum klar, dass der Vater insofern positiv aus dem Rahmen der im Islam üblichen Verhaltensweisen fällt.

Doch auch für den Verfasser bleibt es letztlich ein schmerzliches Rätsel, warum der von ihm so wertgeschätzte Vater sich nicht spätestens dann von der Hamas lossagte, als diese sich immer fataler in die Strategie der sog. „Märtyrer-Brigaden“ verstrickte, also Selbstmordattentäter gegen israelische Zivilisten in Aktion setzte, wodurch übrigens auch eigene Landsleute als Tote und Verletzte in Kauf genommen wurden, denn etwa jeder fünfte israelische Staatsbürger ist arabischer Herkunft und muslimischen Glaubens (sog. „Israelo-Araber“).

Auch wenn Scheich Hassan Yousef laut Angaben seines Sohnes selber nicht direkt in blutige Aktionen verwickelt war, geschweige diese selber ausübte, so trägt er als führender Kopf und einstiger Mitbegründer der Hamas eine schwere Mitverantwortung für den systematischen Terror dieser Organisation, wengleich die Hamas in ihren Anfangszeiten weitaus weniger gewalttätig war als später.

Der von diesem Problem existentiell umgetriebene Sohn ringt mit der Frage, wie denn sein sonst herzensguter Vater, der keinem Insekt etwas zuleide tun kann, geschweige persönlich Gewalt gegen Menschen anwendet, die sich radikalierende Hamas weiter mittragen kann. Er findet die Lösung in der islamischen Überzeugung des Scheichs, gleichsam die Kehrseite dieser sonst vom Sohn vielfach bewunderten muslimischen Frömmigkeit.

Dieses Dilemma dürfte zumindest unterschwellig einer der Gründe für die schließliche Hinwendung des Autors zum christlichen Glauben sein, die zwar in Damaskus beginnt, aber im Unterschied zu Paulus kein plötzliches Bekehrungserlebnis darstellt, sondern eine allmähliche Entwicklung von der Wertschätzung biblischer Lebensweisheiten über die Bewunderung vorbildlicher Christen bis hin zur Erkenntnis der Göttlichkeit Christi.

Warum wurde der „Sohn der Hamas“ ein Spion der Israelis?

Natürlich fragt man sich überdies, wie ausgerechnet der Sohn eines islamischen Scheichs auf die Idee kommen konnte, sich ein ganzes Jahrzehnt in den Dienst des israelischen Shin Bet zu stellen und als TOP-Agent ein höchst nervenzerreibendes und zudem lebensgefährliches Doppelleben zu führen, einmal abgesehen davon, dass der „grüne Prinz“ selber bereits mit 18 Jahren im israelischen Gefängnis saß, nachdem seine palästinensische Steinwerfer-„Karriere“ damit geendet hatte, dass er sich zwei Gewehre beschaffte, was die israelische Seite durch ihre weitgespannten Abhörmethoden herausbekam.

Der Aufenthalt im Jerusalemer Untersuchungsknast war zunächst geeignet, Yousefs Aversion gegen die Israelis noch zu steigern, denn schon auf dem Weg dorthin wurde er von Soldaten wüst geprügelt, zudem später vom Wachpersonal mißhandelt. Auch die hygienischen Verhältnisse beschreibt er als äußerst abstoßend. Was jedoch einen allmählichen Sinneswandel in ihm auslöste, war u. a. die Tatsache, dass machtbewusste Hamas-Häftlinge andere Hamas-Mitglieder in den israelischen Gefängnissen systematisch folterten und nicht selten auch ermordeten, weil sie diese (meist völlig zu Unrecht) als „Kollaborateure“ des jüdischen Staates verdächtigten.

Häufig war diese Anschuldigung ohnehin nur ein Vorwand, handelte es sich in Wirklichkeit um „alte Rechnungen“, die auf diese grausame Weise beglichen wurden, um Rachsucht, Neid, Konkurrenzdenken und wildes Austoben von Machtgelüsten. Wer sich in der internen Knast-Hierarchie des Hamas-Sektors (der sich im Gefängnis weitgehend selbst verwalten konnte) „unten“ befand, hatte kaum eine Chance, dem fürchterlichen Terror der eigenen Landsleute zu entkommen.

Für den „Sohn der Hamas“, dessen Vater ebenfalls mehrfach in israelischen Gefängnissen inhaftiert wurde, waren diese Beobachtungen nicht nur erschütternd, sondern niederschmetternd. Nie hätte er es zuvor für möglich gehalten, dass zynische Hamasleute aus schwächeren Mitgliedern durch brutale Foltermethoden die unsinnigsten „Geständnisse“ herauspressen (etwa mit allen Frauen des Dorfes geschlafen zu haben, mit der eigenen Mutter oder Schwester sexuellen Umgang gepflegt zu haben etc.). Diese falschen „Bekennnisse“ wurden sodann den Angehörigen bzw. Freunden der Folteropfer zugeschickt, so dass der Betreffende, wenn er die Mißhandlungen überhaupt überlebte, später in seinem heimatlichen Umfeld komplett „erledigt“ war.

Mosab Yousef selbst war allein schon deshalb vor solch unmenschlichen Torturen geschützt, weil sein Vater im Jahre 1986 in Hebron an der internen Gründung der Hamasbewegung teilnahm. Die Ernüchterung blieb nicht ohne innere und äußere Folgen. Als Yousefs Haftzeit beendet war, erkannte er zunehmend, dass der schlimmste Feind seines Volkes nicht die Israelis waren, sondern der innerpalästinensische Terror durch die islamistische Hamas, aber auch durch radikale Kräfte innerhalb der „Fatah“ von Yassir Arafat, wobei die PLO zwar von ihren Ursprüngen her eher kommunistisch als islamisch motiviert war, aber grundsätzlich ebenso von Korruption und Fanatismus geprägt, wozu auch die organisatorische und finanzielle Unterstützung von Selbstmordattentätern gehörte, die keineswegs allein der Hamas anzulasten sind.

So kam es, dass der einstige Steinwerfer ausgerechnet im israelischen Knast das wahre Gesicht der Hamas kennenlernte und danach immer deutlicher erkannte, auch durch seine Beschäftigung mit dem Neuen Testament, dass Hass, Verbitterung und Gewalt seine ohnehin schon benachteiligten Landsleute immer tiefer ins Unglück stürzten. Um diesen tragischen Irrweg im Rahmen des Möglichen zu stoppen und Menschenleben zu retten, ließ er sich 1996 vom israelischen Inlands-Geheimdienst einspannen. Angesichts seiner Kontakte zur palästinensischen Führung, die er durch seinen Vater (als dessen Assistent er zeitweise fungierte) wahrnehmen konnte, erhielt er Zugang zu internen Drahtziehern, Verbindungsleuten und Selbstmordattentätern. Vielfach konnte er die israelische Seite rechtzeitig vor Anschlägen warnen; dazu gehörte auch ein geplantes Attentat auf den damaligen Außenminister Shimon Peres im Rahmen der zweiten „Intifada“.

Nach zehn Jahren war der Top-Agent, der sich auch gegenüber seiner Familie und seinem nach wie vor geliebten Vater stets komplett „bedeckt“ halten mußte, des Doppelspiels müde. Er quittierte seinen Dienst, wengleich der Dienstherr dies höchst ungern sah, und gelangte mit Hilfe „seines“ Geheimdienstes in die USA, wo er heute in Kalifornien lebt, nachdem er dort politisches Asyl erhalten hatte.

*Felizitas Küble
Schlesienstr.32
48167 Münster
felizitas.kueble@web.de*

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

Nr. 1, 4. erw. Aufl. 1997, 144 S., € 9,-

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslammes

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Gegrüßet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen Religionen

• Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

Hier und Heute • Nr. 10, 136 S., € 9,-

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

Kirchensplitter

• Nr. 13, 86 S., € 6,-

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden“

• Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen • Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Christus den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Ansprachen)

• Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zugelassen werden?

• Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reformation?

Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich Kleineidam • Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider die Destruktion von Pfarrseelsorge, Pfarrer und Pfarrei • Nr. 9, 158 S., € 9,-

Franz Prossinger

... damit sie geheiligt seien in Wahrheit

Wie wir erlöst werden – Eine biblische Betrachtung • Nr. 10, 149 S., € 9,-

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

Bd. II, 3 unv. Aufl. 1998, 184 S., € 12,-

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr. G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage 16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 22,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Prossinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

• 1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

• 1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

• 1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacra

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: Fördergemeinschaft „Theologisches“ e.V.

Bestellung an: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg, Fax 0 22 41-5 38 91 • E-mail: verlagschmitt@aol.com