

THEOLOGISCHES

Katholische Monatschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 45, Nr. 03/04

März/April 2015

INHALT

Manfred Hauke

Editorial

106

Einladung Scheffczyk-Symposium

107

Norbert Otterbeck

Das Abendland: Welche Religionsfreiheit meint „Europa“?
Ein Beitrag zur politisch-religiösen Perspektive für das
21. Jahrhundert

109

Walter Hoeres

„Selbstbestimmung“ – zur Genese eines Idols

119

IMPRESSUM

126

Andrzej Koblinski

Christentum ohne Dogmen? Religion und Ethik im schwachen
Denken von Gianni Vattimo

127

Uwe C. Lay

Das Lutherjahr wirft seine Schatten voraus. Luther als theo-
logisches Ereignis

135

Reinhard Dörner

Schriftauslegung als Totengräberin des Glaubens? Exegese-
methoden und ihre Folgen für den Glauben

147

Markus Christoph

Theologie des WENN. Die offensichtlichen Fehlschlüsse in
Kaspers Rede vor dem Konsistorium

167

Andreas Hirsch

Die Barmherzigkeit Gottes

169

Johannes Stöhr

Geistliche Kommunion – eine mehrdeutige Bezeichnung?

185

REZENSIONEN

Christa Bisang

Markus Büning, Alles dem Herzen Jesu. Leben und Frömmig-
keit der seligen Maria Droste zu Vischering

199

Reinhard Dörner

Norbert G. Pressburg, Good Bye Mohammed. Wie der Islam
wirklich entstand

201

Alexander Desecar

Klaus Berger, Was kommt nach dem Tod?

205

Inge Thürkauf

Über den Zusammenhang zwischen Natürlicher Empfängnis-
regelung, künstlicher Verhütung und Scheidung (Andreas Laun –
Maria Eisl (Hrsg.), „Die Dynamik der Liebe“)

207

Manfred Hauke

Johannes Dieter Becker, Das Lied von Guadalupe

209

MANFRED HAUKE

Editorial

In den Nachrichten der Massenmedien vergeht kein Tag, an dem nicht neue Gräueltaten von Islamisten berichtet werden. Ein dekadentes Europa, das seine christlichen Ursprünge verleugnet und mit einer niedrigen Geburtenrate seine eigene Zukunft verhütet, wird konfrontiert mit einer tödlichen Bedrohung. Die von Leipzig ausgehenden Demonstrationen der „Pegida“ („Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“) zeigen, dass viele selbst dem christlichen Glauben entfremdete Menschen (wie in Ostdeutschland) wachgerüttelt werden und bereit sind, sich gegebenenfalls auf ihre geistigen Wurzeln in der abendländischen Kultur zu besinnen. Kennzeichnend dafür ist ein bekanntes Wort des liberalen Politikers *Theodor Heuss*: „Es gibt drei Hügel, von denen das Abendland seinen Ausgang genommen hat: Golgatha, die Akropolis in Athen, das Kapitol in Rom. Aus allen ist das Abendland geistig gewirkt, und man darf alle drei, man *muss* sie als Einheit sehen“¹. Die gegenwärtige deutsche Bundespräsident Joachim Gauck hat im vergangenen Jahr an diese Beobachtung erinnert². Ähnlich äußerte sich *Papst Benedikt XVI.* am 22. September 2011 vor dem Deutschen Bundestag: „Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglauben Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas. Sie hat im Bewusstsein der Verantwortung des Menschen vor Gott und in der Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen, eines jeden Menschen, Maßstäbe gesetzt, die zu verteidigen uns in unserer historischen Stunde aufgegeben ist“³.

Auf diese geistigen Grundlagen weist der Artikel von *Norbert Otterbeck*, der sich auf die Frage der Religionsfreiheit konzentriert. Die Aufnahme des eigenen auch religiösen Erbes er-

scheint dabei als Prüfstein der europäischen Integration. Einer „Diktatur des Relativismus“, in Verbindung mit dem anderen Extrem des islamischen Extremismus, ist entschieden zu wehren mit einer Vertiefung der eigenen Identität in Christus und in der Kirche. Hilfreich sind dabei nicht die autonomistischen Ansätze der Aufklärung; entscheidend ist vielmehr das Maßnehmen der eigenen Freiheit an der guten Schöpfung Gottes, wie *Walter Hoeres* in seinem Beitrag über die „Selbstbestimmung“ ausführt. *Andrzej Koblinski* hingegen schildert eine vor allem im italienischen Sprachraum einflussreiche Form des Relativismus, das sogenannte „schwache Denken“ (*pensiero debole*) von *Gian-ni Vattimo*; die eingehende Schilderung dieser Strömung zeigt deren Aporien auf (was schon auf ähnliche Weise im Altertum Platon gegenüber den Sophisten unternommen hat).

Zur Vorgeschichte des gegenwärtigen Relativismus gehört auch die Gestalt Martin Luthers. Als kritische Einstimmung auf

¹ HEUSS, Theodor, *Rede am 16. September 1950 zur Einweihung der wieder errichteten Gebäude des Robert-Mayer-Gymnasiums und der Rosenauschule in Heilbronn*, in Ders., *Reden an die Jugend*, Tübingen 1956, 32.

² Vgl. GAUCK, Joachim, *Empfang beim Parlamentspräsidenten der Hellenischen Republik*, Athen, 6. März 2014, in www.bundespraesident.de (Zugang 24.2.2015).

³ BENEDIKT XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag*, in *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 189, S. 38.

⁴ Vgl. SPINDELBÖCK, Josef, *Die Crux der Enthaltsamkeit. Ein moral-theologischer Anspruch zum Vorschlag Walter Kardinal Kaspers*, in *THEOLOGISCHES* 44 (5-6/2014) 255-258; GURTNER, Michael, *Anmerkungen zum Vortrag Walter Kardinal Kaspers vom Februar 2014 zum Thema Ehe, Familie und (wiederverheiratete) Geschiedene*, in *THEOLOGISCHES* 44 (9-10/2014) 421-450.

das kommende 500jährige Jubiläum der Reformation analysiert *Uwe C. Lay* die subjektivistische Prägung des Wittenberger Reformators. Nicht ohne Beziehung dazu ist der Beitrag *Reinhard Dörners* über die in der Aufklärungszeit ansetzende Bibelauslegung, die das Einwirken Gottes in der Geschichte nicht ernst nimmt.

Einige weitere Beiträge widmen sich dem Thema „Familie“, im Blick auf Bischofssynode im Herbst dieses Jahres. Nachdem bereits zwei Artikel erschienen sind, die sich kritisch mit den einschlägigen Wünschen von Kardinal Kasper bezüglich der Zulassung „wiederverheirateter“ Geschiedener zur Kommunion äußern⁴, bringen wir dieses Mal noch eine kurze Stellungnahme von *Christoph Markus*, der für die pastorale Vermittlung didaktisch sehr prägnant die entscheidenden Argumente auf den Punkt bringt. *Andreas Hirsch* bietet eine sachliche Besinnung auf das wichtige Thema der Barmherzigkeit Gottes, die mitunter auf fragwürdige Weise bemüht wird, um das Weiterleben in der schweren Sünde zu rechtfertigen. *Johannes Stöhr* geht auf den Begriff der „geistlichen Kommunion“ ein, der in einer wenig klaren Fassung in der gegenwärtigen Diskussion für Verwirrung sorgt.

Unter den Rezensionen sei im Blick auf die Familiensynode besonders auf die Besprechung des von Weihbischof *Andreas Laun* mit herausgegebenen Werkes über die „Dynamik der Liebe“ hingewiesen (über den Zusammenhang zwischen natürlicher Empfängnisregelung, künstlicher Verhütung und Scheidung).

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

HERZLICHE EINLADUNG

Leo Kardinal Scheffczyk

Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart

Theologisches Symposium anlässlich des 10. Todestages

Kloster Thalbach (Leo-Scheffczyk-Zentrum), Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz

25.-27. September 2015

Freitag, 25. 9.

15.00 Uhr:

Wahrheit durch Geschichte. Die heilsgeschichtliche Struktur der Theologie nach Leo Scheffczyk

Prof. DDr. Anton Ziegenaus (Bobingen)

16.30 Uhr:

Auseinandersetzung mit Aufklärung und Romantik. Leo Scheffczyks Dissertation über Friedrich Leopold Graf zu Stolberg

Prof. Dr. Imre von Gaál (Mundelein/Illinois)

19.15 Uhr:

Das Verhältnis von Ratio und Confessio. Scheffczyks „Katholische Glaubenswelt“ als Paradigma für christliches Denken

Prof. Dr. Harald Seubert (Basel)

Samstag, 26. 9.

9.30 Uhr:

Zur trinitarischen Gotteslehre bei Leo Scheffczyk

Prof. DDr. Thomas Marschler (Augsburg)

11.00 Uhr:

Die Auferstehung Jesu und das Geheimnis seiner Person.

Leo Scheffczyks Beitrag zur Christologie

Prof. Dr. Helmut Hoping (Freiburg i. Br.)

15.00 Uhr:

Die Gnadentheologie Leo Scheffczyks. Zwischen Traditionsorientierung und postkonziliaren Aufbrüchen

Dr. Ursula Lievenbrück (Oberhausen)

16.30 Uhr:

Die Klarheit des Wortes. Eine Deutung der Studien Leo

Scheffczyks zur christlichen Literatur als früher Ausblick auf seine Dogmatik

Prof. Dr. Veit Neumann (St. Pölten)

19.30 Uhr:

Leo Scheffczyk als unentdeckter Lyriker – ein neuer Zugang, erschlossen in Musik

Till A. Körber (Klavier), Guido Baehr (Bariton)

Sonntag, 27. 9.

9.00 Uhr:

Die Mariologie im Wirken von Leo Scheffczyk

Prof. Dr. Manfred Hauke (Lugano)

10.00 Uhr:

Zum Verhältnis von Theologie und Biographie bei Kardinal Leo Scheffczyk

P. Dr. Johannes Nebel FSO (Bregenz)

11.30 Uhr:

Abschlussmesse

Hauptzelebrant und Prediger: Kard. Joachim Meisner

weitere Informationen: <http://www.scheffczyk-symposium.info>

Kontakt: P. Dr. Johannes Nebel FSO

(e-mail: symposium@daswerk-fso.org)

Die geistliche Familie „Das Werk“, Kloster Thalbach

Tel. +43 (0) 5574/43291-0 Fax: -215

FRANZ NORBERT OTTERBECK

Das Abendland: Welche Religionsfreiheit meint „Europa“? Ein Beitrag zur politisch-religiösen Perspektive für das 21. Jahrhundert

Noch in meiner Jugend wurden viele Anekdoten aus der frühen Adenauerzeit erzählt, darunter auch die, der spätere Kanzler habe, wenn er in seiner Eigenschaft als Präsident des Preußischen Staatsrates nach Berlin reisen musste, in den 1920er Jahren immer beim Elbübergang die Gardinen seines Zugabteils zugezogen. Denn Sibirien wollte er nicht sehen, die „heidnische Steppe“. Oder so ähnlich. Irgendjemand hat die Kolportage dann noch verschärft und den Akt der Verdunkelung bereits auf die Hohenzollern-Brücke vorverlegt. Demnach wäre bereits Köln-Deutz „im Osten“. Das Abendland ist zunächst kein Kampfbegriff, sondern eine geographische Angabe: Der Okzident liegt in Richtung des Sonnenuntergangs, im Westen, so wie „Orientierung“ den Morgenstern anzielt. Damit aber von vornherein kein falscher Zungenschlag aufkommt: Schon Papst *Pius XII.* hat es abgelehnt, die Sendung der katholischen Kirche mit dem Abendland zu identifizieren.¹ Sie hat einen universalen Anspruch.

Man denke aber nur etwas wehmütig an einen schönen Neujahrssonntag in der guten alten Zeit zurück, also aus heutiger Sicht knapp vor der „Ölkrise“ von 1973. Die emsige Hausfrau, das ist ein heute fast schon verbotenes Wort, hat das mit einem weißen Tischtuch gedeckte Buffet vom Silvester-Abend zuvor, ohne Fernsehen, aber mit „Bleigießen“ und guten Wünschen, bereits abgeräumt. Versehentlich ist ein umgestoßenes Sektglas da liegen geblieben. Die letzten Tropfen des Champagners sind längst ausgelaufen. Der Duft ist noch zu bemerken, aber das Glas ist leer. So ungefähr steht es 2015 um unser christliches Abendland. Das Glas ist ausgetrunken, aber die Süße der verzehten Wohlfahrt schwebt noch im Raum. Nur deshalb reden manche auch heute noch von der Menschenwürde, weil Ostern *mehr* war als ein Goldhase, der schon zu Aschermittwoch zum Verzehr angeboten wird; und Weihnachten war *mehr* als Reklame für Coca-Cola oder die Christkindls Glühweinnmärkte.

Die „10 Gebote“ des Neuen Europa

Ich formuliere mal, ins Blaue hinein, so etwas wie die „Zehn Gebote“ des Neuen Europa. Das sei erst einmal eine milde Provokation, nicht eine abschließende Würdigung des schwierigen Falles, sondern ein Weckruf, diese zehn vorläufigen Euro-Gebote:

1. Offene Märkte allein seien Deine Götter. Du sollst keinen Gott anbeten, außer dem Wettbewerb.
2. Du sollst die stolzen Namen Deines eurokratischen Mutterlandes nicht verunehren, ob nun EWWU, ESF, ESM, EZB usw. – und nicht seine Währung, nicht ihr Symbol, auf dass es Dir wohlgerhehe.
3. Gedenke, dass Du immer *busy* bist, am *week-end* ebenso wie zuvor „unter der Woche“, nur nicht – fleißig als Heimchen am Herd.
4. Du sollst Deinen Vater und Deine Mutter vergessen, die Kita aber in Ehren halten, die Dich aufzog.
5. Diskriminiere nicht, damit auch Du antidiskriminiert werden wirst.

Das sechste Gebot entfällt.

7. *Sei spontan*, koste es was es wolle.

8. Üb immer Treu und Redlichkeit, dann ist die Pleite nicht mehr weit.

9. Begehre immer, gewähre nie.

Ein zehntes Gebot fällt mir so spontan nicht ein. Vielleicht: „Sei Du selbst“, also vor allem – Verbraucher, des Luxus und der Moden.

Die erwähnte Hohenzollernbrücke, die Germanien mit Rom verbindet, wurde damals tatsächlich von den Hohenzollern in Domnähe verfügt, ist heute nicht mehr berühmt wegen der kaiserlich-königlichen Reiter an allen vier Ecken, sondern wegen der ungezählten Liebesschlösser. Der unübersehbare Durst nach Ewigkeit, der sich heute so fremd kundtut, gibt uns einen Hinweis auf das alte Europa im guten Sinn: Es wollte der Ewigkeit gefallen, der Sitte und dem Recht.

Wenn wir der Frage nachgehen, ob das neue Europa heute eine neue Religion predigt, eine neue Ordnung sozusagen, dann

¹ Brief an den Bischof von Augsburg vom 27. Juni 1955, zit. bei Herder Korrespondenz Bd. 9 (1954/55), S. 525 f.

werden wir das auch zuspitzen müssen auf die Institutionen des europäischen Prozesses der Integration. Aber zu einem Ergebnis kommen wir dort nur, wenn wir vorher knapp, aber hoffentlich hinreichend, einige Aspekte des längeren Werdegangs unserer europäischen Heimat bedenken.

„Drei Hügel“ für die europäische Identität: Golgota, Areopag und Kapitol

Theodor Heuss hat an die „drei Hügel“ erinnert, die für die europäische Identität grundlegend sind: Golgota, der Areopag und das Kapitol; Jerusalem, Athen und Rom. Ewige Städte! Byzanz fehlt hier aus Gründen, die mit dem Propheten Mohammed zu tun haben. Dazu aber später mehr.

Jerusalem. Europa beginnt am 9. April 30. Das ist der historische Oster-Sonntag, Tag eines Erwachens, unweit geschehen von der Schädelstätte, auf der Jesus gekreuzigt wurde, wahrer Mensch und wahrer Gott, etwa 40 Stunden zuvor. In der Grabeskirche kann man heute noch den genauen Ort der Verankerung des Kreuzespfahls ahnen; und in Rom in der Basilika vom hl. Kreuz den Titulus verehren: I.N.R.I.

Dass er König der Juden war und nicht nur so genannt wurde, war Grund genug zur Verurteilung des Unschuldigen. So gelangte Pilatus, ein eher mittelprächtiger Bürokrat, ein Pofalla seiner Zeit, in das Credo. Und das sagt uns: Unsere Geschichte und Kultur nahm in einem *Ereignis* ihren Ausgangspunkt. Das glorreiche Kreuz ist nicht die einzige, aber die tiefste Pfahlwurzel aller wahrhaft europäischen Identität; und reicht hinab zu den unversieglischen Wassern der Taufe.

Wahrhaft ist die europäische Identität, weil sie sich mit der Frage nach der Wahrheit verband, wie sie die griechische Philosophie – einmal und für immer – auf die Tagesordnung aller Zivilisation gehoben hat. Für jeden Europäer ist der Hellenismus eine nie hintergehbare Epoche, nicht wegen Olympia oder dem I.O.C., sondern wegen des Wahren, Guten und Schönen. Dazu gehören allerdings nicht die erotischen Verirrungen der Symposien. Denn Ordnung muss sein.

Deshalb sollten wir, bei aller Verehrung für die alten Griechen, doch auch Römer bleiben, im Rechtssinne: *Ens et bonum convertuntur*. Das Sein und das Gute sind ‚im Prinzip‘ als tauschfähig konzipiert. Nur dann ist die Menschenwürde in der Tat sakrosankt; und nicht nur für ‚intangibel‘ deklariert. Unsere Politik redet irgendwie immer noch Latein, wenn sie mit ihrem Wulff-Welsch oder Gauckdeutsch am Ende ist. Zugegeben, der Satz von der Konvertierbarkeit der ‚Entitäten‘ mit dem allgemeinen Gut stammt nicht aus den Digesten, sondern von einem sehr späten „Römer“ aus Aquin. Aber erreicht hat uns am Rhein das römische Rechtsdenken, das Einzelfälle unter gerechte Sätze packt, sowieso über die Kanonistik, also das römische Kirchenrecht: *Pacta sunt servanda*.

Soviel erstmal zu den alten drei Hügeln. Dass man auch in Washington eine Art „Kapitol“ hat, das halte ich seit jeher für ein schabiges Plagiat, wengleich nicht von Obama verbrochen.

Zum Stichwort „Aufklärung“

Als zweiter Aspekt der Annäherung an das europäische Drama der Gegenwart sind einige Reizworte zu hinterfragen, die heute omnipräsent sind: So etwa das Wort von der Aufklärung. „Was ist Aufklärung?“ Einerseits ein gottlob unvermeidbarer Fortschritt, andererseits eine fromme Lüge wider die Frömmigkeit. Auch Horkheimer/Adorno schrieben schon über die Dialektik der Aufklärung, bohrten aber wohl nicht tief genug. Der französische Philosoph *Jean Guilton*, er war politisch ein

„Rechter“, religiös ein „Moderner“, wurde von Kollegen um 1968 heftig gescholten, weil er einem Esel, der sein Ferienhaus zierte (das sogar der Präsident François Mitterand einmal besucht hat), den Namen „Kant“ verpasst hatte. Etwas freundlicher gesagt: Er hielt den Königsberger Kritiker für erheblich überschätzt.

Jedenfalls kommen wir mit nur scheinbar wichtigen Phrasen wie der vom „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ angesichts der humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts nicht weit genug voran. Somit: Philosophen, die allzu anstrengend sind, braucht nicht jeder zu lesen. Auch das ist eine Art von Aufklärung. Die Politik müsste allerdings verhindern, dass uns solche „Philosophen“ regieren, die ihre Begriffe zu wenig anstrengen. Man meide also auch Hegel und seine Schüler, Marx vor allem, aber Nietzsche sowieso.

Die Heimkehr des deutschen Geistes zu den Quellen fand leider seit 1945 noch nicht statt, weil man Marx oder Sartre oder Dan Brown gelesen hat. In einem gewissen Sinne, – provozierend formuliert, – war es doch gut, dass Simone de Beauvoir und Sartre noch auf den Index verbotener Bücher geraten sind, als zwei der letzten. Aber seither ist sowieso nicht mehr viel Falsches „neu“ gesagt worden. Jedenfalls noch nicht von allen. Irgendwie ist die ehrwürdige deutsche Philosophie müde geworden, wenn sie jetzt von Schönrednern wie R.D. Precht (und nicht einmal mehr Brecht!) repräsentiert wird. Insofern könnte der „Index“ 1966 auch ‚mangels Masse‘ abgeschafft worden sein. Trotz der sintflutartig ansteigenden Buchproduktion hat man doch seither kaum noch Neues herausgebracht, sowohl was die „deutsche Ideologie“ betrifft als auch Europas geistige Dürftigkeit, seit dem August ‘14, dem ersten Krieg.

„Aufklärung“ hat *einer* schlicht mit der Christenheit identifiziert. Das war unser *Joseph Ratzinger*, einigen Journalisten noch als Papst Benedikt XVI. vertraut, vielleicht einer der letzten Europäer von Format. Aber er meinte das durchaus mit antimodernem Akzent: Das Christentum war schon der Durchbruch zur Wahrheit. Jede andere weitere Innovation erwartet die in Christus versöhnte Menschheit vergebens. Dazu kann man anderer Meinung sein. Doch nur dieser Standpunkt setzt sich letztlich der totalen Verifikation aus, am Ende aller Tage. So war das Selbstverständnis des Dogmas, das diese Überzeugung meint: Ostern war schon der Tag, der allem Licht gibt.

Zum Ursprung der „Religionsfreiheit“

So sind wir also beim Ursprung der „Religionsfreiheit“ angelangt. Ostern selber. Man kann unter den Konsequenzen für uns etwas grob zwei Konzepte unterscheiden: Es gibt sie *einerseits* immer noch, die Agitation des religiösen Indifferentismus, die vom eben genannten Denker als „Diktatur des Relativismus“ markiert wurde. Auch *Papst Franziskus* nahm jetzt diesen unpopulären Begriff in seine Enzyklika über den Glauben auf. Er ist jetzt im katholischen Lehramt sozusagen „arretiert“. Diese Agitation will jede Religion, die zuverlässige Wahrheit beansprucht, aus dem öffentlichen Leben ausmerzen. Zumeist stehen hinter dieser aggressiven Agitation, die in Europa bereits sehr weit herumgekommen ist, auch quasi religiöse Überzeugungen, die mindestens so intolerant sind wie es auch manche Ereignisse in der Kirchengeschichte nun mal waren.

Die andere Konzeption, die *Nicolas Sarkozy* 2007 möglicherweise noch zu unscharf als „*laïcité positive*“ gekennzeichnet hat, die aber weniger in der französischen Revolution von 1789 wurzelt als in der „Demokratie in Amerika“ (*Tocqueville*), ist im Katholizismus erst spät zum Durchbruch gekommen, obwohl

ihr Herzschlag, der Respekt vor der *einzelnen* Person und ihrer gottgewährten Freiheit, ohne die Verkündigung des Ostersieges Christi niemals irgendeinen Winkel dieser Welt hätte erreichen können.

Der einzelne Bürger hat das Recht, sich im modernen Staat zu einer Religion zu bekennen, aber auch das Recht, von ihr Abstand zu nehmen. Letztere Einsicht ist dem islamischen Orient noch fremd. Aber hier hat sich die okzidentale Sicht derzeit als global führend erwiesen. Das bedeutet aber noch nicht, dass alle Implikationen und alle Konsequenzen, die von der leichtfertig verbreiteten Propaganda-Version dieser „Errungenschaft“ hergeleitet werden, „okay“ sind. Man denke nur an den Gender-Wahn, wie ihn die AfD plakatiert, und die homosexuelle Inversion. Sie ist in der Postmoderne überraschend, blitzartig nicht nur salonfähig geworden, sondern fast schon „sakralfähig“, als zu höchsten Ehren der Verzückung aufgestiegene, öffentliche Lebensform.

Verweilen wir noch etwas beim Begriff der „Religionsfreiheit“ zu verweilen.

Sie meint zweierlei: Sie gewährleistet einmal das Recht auf den individuellen, persönlichen Vollzug einer jeden Religion – einschließlich des bewussten Nicht-Vollzugs jedweder Religion. Die soziale Dimension des religiösen Phänomens, das *mehr* ist als nur ein Element der Anthropologie, fordert aber zugleich, dass öffentliche Vollzüge der Religion im Staat möglich sind; und zwar über die öffentliche Fronleichnamsprozession hinaus.

Die meisten Leser wissen noch, was das ist: Am Donnerstag nach *Trinitatis*, wenn die Kirche den jährlichen Oster- und Pfingstfestkreis durchlebt hat (– ja, die Kirche feiert *jedes* Jahr, von Neujahr bis Silvester, von Advent zu Advent), wird das Mysterium der wirklichen Gegenwart Christi im Allerheiligsten Altarssakrament, das liturgisch am Gründonnerstag schon unter den Schatten des Karfreitags steht, noch einmal eigens ans Licht geholt und vor aller Welt zelebriert: Das ist der *Leib des Herrn*, der uns in unserem Fleische mit Gott vereinen wird, in der Herrlichkeit seines ewigen Reiches. Soviel Perspektive bietet auch heute keine andere Religion; oder auch nur „Weltanschauung“.

Deshalb kann das Selbstverständnis jeder Religion bei der Bestimmung des guten Umfangs ihres *öffentlichen* Vollzugs nicht völlig außer Betracht bleiben. Religiös verwirrte Einzelgänger oder winzigste Splittergruppen können unter dem Aspekt anderer Grundrechte zwar auch auf Toleranz zählen. Aber der Geltungsraum der Religionsfreiheit ist doch erst dann plausibel eröffnet, wenn die Religionsgemeinschaft von ihrem historisch nachvollziehbaren Herkommen her eine gewisse soziale und kulturelle Bedeutsamkeit erreicht hat. Grenzfälle könnten etwa die Mormonen, die Zeugen Jehovas oder die Heilsarmee darstellen. „Ungleiches“ muss in Europa ungleich behandelt werden, sonst stürzt der ‚Gleichheitssatz‘ ab.

In den für die Organe der europäischen Integration maßgeblichen Texten finden sich einige Hinweise auf die individuelle Religionsfreiheit. Der soziale Aspekt „des Dogmas“ (oder: der Überzeugungen) tritt dahinter zurück. Auch das Staatskirchenrecht bleibt von europäischer Integration noch generell unberührt.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik dürfte der institutionellen Seite nach in EU-Europa als unaufgebbar den Mitgliedstaaten zugeordnet sein. Das schließt Konfliktfelder, etwa auf dem Gebiet des Arbeitsrechts, noch nicht aus.

Der Schutz der individuellen Religionsfreiheit folgt gleichfalls primär den einzelstaatlichen Regelungsmustern, überwölbt

von der Nennung der Religionsfreiheit sowohl in der EMRK (Art. 9) als auch in der EU-„Charta“, die in Art. 10 Abs. 1 ähnlich formuliert: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, die Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen“. Seit dem *Vertrag von Lissabon* hat diese Charta diesen Grundrechtsschutz zum Bestand des unionseuropäischen Vertragswerks hinzugenommen.

Es geht hier darum, zu ergründen, ob das „neue Europa“, voran die Europäische Union selber, eine neue Religion „predigt“, sich also auf Kollisionskurs zur Religionsfreiheit als des notwendigen Schutzraums religiös geprägter „Assoziationen“ und ihrer Identität begibt. Das kann man mit dem in Nordamerika geprägten Stichwort von der „Zivilreligion“ zu umreißen versuchen.

Der Rang gemeinsamer Werte

Die „Demokratie in Amerika“ hat *a priori* ein positives Verhältnis zu einer Pluralität von Religionsgesellschaften im öffentlichen Raum ausgeprägt. Der Preis dafür ist die Unterordnung der Teilnehmer dieser Pluralität unter einen Hauptstrom „gemeinsamer Werte“, welche die US.-amerikanische Identität widerspiegeln: *E pluribus unum*. Die Einheit beansprucht dabei Vorrang vor der Vielfalt.

Wichtig für uns sind nicht Umfang und Grenzen dieser Mythen und ihrer Symbolik, sondern ihr Rang, der gewissermaßen ein „Metadogma“ jeder inhaltlichen Definition der „Dogmatik“ einer Religions- oder auch nur Überzeugungs-Gemeinschaft vorausgeht, mithin „Vorrang“ beansprucht.

Kardinal Frings soll ja den „Vortritt“, also protokollarisch höhere Ehren, vor dem Bundeskanzler Adenauer beansprucht haben, was dieser höflich zurückwies: „Machen Sie mal ihre Kirche. Ich mache meine Politik.“

In diesem Sinne hat das *II. Vatikanische Konzil* 1962-65 die richtige Autonomie der säkularen (zeitlichen, weltlichen) Wirklichkeiten explizit anerkannt, wobei sich hinter dem Wort „richtig“ die alte Kompetenz-Kompetenz verbirgt. Die katholische Kirche bestimmt, wo die Kirche aufhört und wo „Welt“ anfängt, ihrem Selbstverständnis nach sogar nicht nur „für sich“ – das würde keinen Anstoß erregen, sondern „universal“. Einige Spuren von *Canossa* sind im Vatikan auch unter Papst Franziskus immer noch sichtbar. Hier spielt sich – noch verdeckt – das Drama zwischen Brüssel und Rom ab. Und hier steht und fällt mit Rom die ganze Christenheit und, *horribile dictu*: wahrscheinlich Europa „an sich“. Hat in Brüssel also ein Prozess begonnen, der in einen Selbstmord der europäischen Identität einmünden wird? Großes Fragezeichen.

Die ersten Sätze, die ein bisschen verdächtig sind, aus der Präambel zur Grundrechte-Charta von Nizza 2000 lauten: „Die Völker Europas sind entschlossen, auf der Grundlage gemeinsamer Werte eine friedliche Zukunft zu teilen, indem sie sich zu einer *immer engeren* Union verbinden. In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt den Menschen in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“

Alles sehr wohlklingend. Aber wer definiert den „Menschen“ im Mittelpunkt? Wem steht im Okzident die Deutungshoheit zu, was gut für die Menschen ist im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“?

Wir betreten damit eine Gratwanderung. Einerseits ist bekannt, dass es noch die Gefahr des Rückfalls in den Nationalismus gibt, was wieder Krieg und Not in Europa bedeuten könnte. Das will niemand. Weniger populär ist es, die Gefahr eines Absturzes der ‚immer engeren‘ Union nach der anderen Seite hin zu sehen, obgleich die Euro-Krise neues Licht auch darauf geworfen hat. Es gibt auch die Gefahr des Supranationalismus, der für Europa gleichfalls eine große Gefahr bedeutet. Etwas drastisch etwa so: „Integration als Religion“. Falls uns diese Religion unter Zwang nimmt, muss auch ihr gegenüber Religionsfreiheit in Anspruch genommen werden, individuell und sozial.

Das „katholische Prinzip“

Die europäische Integration war, bis etwa 1970, ein nicht ausschließlich, aber doch wohl überwiegend ein „liberal-katholisches“ Projekt. Friede und Wohlstand in Europas Westen haben nach 1945 bekennende Christen vorgebracht: Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Robert Schuman, alle drei christ-konservative Staatsmänner von Format, aber verwurzelt in einem, im guten Sinne, abendländischen Internationalismus. Die Abwehr der Gefahr aus dem Osten verhalf den christlichen Politikern auch zu einer partiellen Überwindung der konfessionellen Gegensätze. Sogar im eher kalvinistisch geprägten Holland hatten katholische Politiker einen nicht geringen Einfluss. Die CDU allerdings wurde früh dafür abgestraft, nicht hinreichend preußisch-protestantisch orientiert zu sein. Bekennend „antirömische“ Protestanten suchten, wie etwa Gustav Heinemann oder Johannes Rau, bald den Schulterschluss mit der Arbeiterbewegung, die es damals noch gab. Wegen der freiwilligen „Selbstsäkularisierung“ des katholischen Laientums hierzulande seit etwa 1968 (auch Blüm, Geißler, Süßmuth werden älter) ist aber eher zu vermuten, dass der politische Katholizismus im Jahr 2017, außerhalb Bayerns, anlässlich des Lutherjubiläums also, keine Rolle mehr spielen wird.

Warum ist aber „Schadenfreude“ explizit nichtkatholischer Konservativer wie liberaler Katholiken angesichts der Niederrückung des katholischen Prinzips in der deutschen und europäischen Öffentlichkeit alles andere als angezeigt? Gemeint ist mit dem „katholischen Prinzip“ der geistliche Vorrang der Religion vor der Politik, der sich im Anspruch des Papsttums manifestiert. Dieses Prinzip stellt heute jedenfalls keine Gefahr für die individuelle oder auch für die öffentliche Freiheit der *Andersdenkenden* dar, falls es je eine war. Wo aber das öffentliche Leben keinen Respekt und keine Toleranz mehr für die katholische, also supranationale Ausprägung des traditionsgebundenen Christseins aufbringt, da werden auch andere Konfessionen oder Religionen im „Euro-Raum“ daraus keinen Gewinn ziehen können. Wenn sich eine EU-europäische Zivilreligion tatsächlich immer mehr in einen Kreuzzug wider die vermeintlichen „Kreuzritter“ verheddert, dann wird sich diese Zivilreligion auch die Reste des Protestantismus unterwerfen, wenn nicht bereits längst geschehen.

Auch solche wertkonservativen Bürger, die aus persönlichen Gründen weiten Abstand von „den Pfaffen“ halten, mögen sich vor Augen führen, ob ihre Gedankenfreiheit wirklich besser aufblühen kann, wenn sie von einer zunehmend unverhüllt anti-katholischen Stimmungsmache in Bildung, Erziehung, Medien

und vor allem in der Familiendoktrin (bzw. in der Doktrin von der Ersetzung der Familie durch „modernere“ Assoziationen) zumindest mittelbar – eben doch bedrängt wird.

Und noch nicht einmal „die Linke“ profitiert davon, wenn die nächste Generation kaum fähig sein wird, sich zu „engagieren“. Ein zivilreligiös umwölkerter, im Kern aber ökonomisch orientierter Supranationalismus wäre so ungefähr das Ende der europäischen Identität, in allen angehörigen Nationen. Zu dieser Identität gehört freilich nicht nur die christliche Herkunft, und damit die Wahrheitsliebe, der Rechtsgedanke, sondern auch der Nationalstaat. „*United States of Europe*“? So weit können wir nicht gehen. Es gibt eine klare Grenze für die europäische Integration, die in der „Natur der Sache“ liegt. Das nämlich darf seit dem Maastricht-Urteil² des BVerfG von 1993 – also immerhin seit 22 Jahren – wieder offen ausgesprochen werden, ohne dass wir in Hysterie oder Krampf verfallen. „Europa“ hat *kein* Staatsvolk. Die Parole vom „Europa der Vaterländer“ (*de Gaulle*) hat also, recht verstanden, einiges für sich. Auch der „neue“ Art. 23 GG spricht vom Subsidiaritätsprinzip. Das ist aber offenbar noch nicht ausgewogen ermittelt. Es fehlt eine Festlegung darauf, welcher Bestand an Politik den Mitgliedstaaten der Europäischen Union garantiert verbleibt. Die Steuerhoheit und auch die Fiskalpolitik gehören – meines Erachtens, wie auch Militär und Polizei, im wesentlichen Umfang, unaufgebar dazu. Ob auch die Währungshoheit zurück erobert werden muss, das kann diskutiert werden. Derzeit spricht noch deutlich mehr für die Beibehaltung des Euro in der gesamten Eurozone. Aber die Ermessensspielräume „weiten“ sich. Die grob fahrlässige oder sogar vorsätzliche Missachtung ältester Grundsätze – *pacta sunt servanda* – unserer Rechtsordnung wird möglicherweise im welt-historischen Maßstab nicht straflos bleiben können. Vielleicht muss dieses Europa nochmals durch schwere, hoffentlich „nur“ wirtschaftliche Krisen hindurch, um dann einen dritten Anlauf nach 1918 und 1945 zu unternehmen.

„*Geben Sie Gedankenfreiheit, Sire!*“ Das gilt heute vielleicht, wie bei Don Carlos vor König Philipp II., auch gegenüber J.-C. Juncker, Martin Schulz + Co. Deren Partitur ist zu komplex, um von den Bürgern in den Vaterländern von Herzen mitgesungen zu werden.

Es wird sich lohnen, die Frage weiter zu vertiefen, warum mutmaßlich bei der schwierigen Definition des *absoluten Minimums* dessen, was einen lebensfähigen Nationalstaat auszeichnet, anscheinend zuerst die Gretchenfrage³ beantwortet werden muss. „E.U., wie hast Du es mit der Religion?“ Das könnte zu der Überzeugung führen, dass EU-Europa jede Einmischung in den Komplex des Verhältnisses von Politik und Religion, Staat und Kirche, meiden muss, so strikt wie der Teufel das Weihwasser. Diese Einsicht würde EU-Europa zu völliger Abstinenz in allen Bereichen der Politik zwingen, bei denen die Lebensgestaltung der Vielen von ihren freien religiösen Entscheidungen geprägt ist, also auch in der Ehe, in der Familie, in der Erziehung, der Schule, der Bildung. Es darf in Brüssel keinen ‚Immer-engeren-Unions‘-Gegenpapst geben und keine „*Curia*“ beim Gerichtshof in Luxemburg (die Anspielung auf Rom, die der EuGH mit dieser Selbstbezeichnung wählt, dürfte dort verstanden worden sein).

Die europäischen EU-Institutionen dürfen nicht zu Vollstrekern einer zivilreligiösen „Diktatur des Relativismus“ werden.

² BVerfGE 89, 155 vom 12. Oktober 1993.

³ GOETHE, *Faust*: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub, du hältst nicht viel davon.“

Die Nationalstaaten brauchen nicht zuerst die Agrarpolitik oder die Handelspolitik und nicht einmal die Währungspolitik wieder an sich zu reißen, wiewohl die Frage nach dem *hinreichenden* Minimum der effektiven Vergemeinschaftung bereits für etliche Politikbereiche längst erwacht ist. Der Brückenkopf für den zivilisatorisch gebotenen Widerstand gegen ein Europa, das dem *wirklichen* Leben der Menschen nicht mehr nützt – und deshalb als Idee und Realität abermals zerfallen könnte, wie schon mehrfach seit 1789 – ist die Religionsfreiheit auch in dem Sinne, dass sich das organisierte Europa jedweder „Predigt“ an die – freiwillig, des Erfolgs wegen – der Unionsgewalt unterworfenen Völker zu enthalten hat. Religion ist der privateste Lebensvollzug der menschlichen Person. Jeder stirbt für sich allein und tritt vor den ewigen Richter. Sie ist aber auch dasjenige anthropologische Phänomen mit den weitesten öffentlichen Wirkungen. Wobei man nur kurz an das Beispiel des hl. Kaisers *Heinrich II.* erinnern kann, dem bei mir zuhause in Deutz eine 2010 untergegangene Pfarrei geweiht war.

Die religiöse Frage als Prüfstein der europäischen Integration

Im Fazit spricht also ein ganzes Bündel von Argumenten dafür, die religiöse Frage zum Prüfstein für den Umfang und die Grenze plausibler europäischer Integration zu machen, die nicht in zivilreligiösen Supra-Nationalismus abrutschen darf. Sie würde andernfalls selber zur Ideologie werden, die nicht mehr Dienerin der Ordnung ist, sondern Imperium ohne *sacerdotium*. Und das kann die Menschheit nach Stalin und Hitler und Mao u.v.a.m. nicht mehr ertragen. Nicht im Namen der Humanität und auch nicht auf die Marktordnung als Maß aller Dinge gestützt. Selbstverständlich behält auch das „Europa der Vaterländer“ weiterhin seine Funktion als wirkmächtigste *Anti-Scharia-Koalition* der Kulturstaaten.

Byzanz fehlt leider bei der Aufzählung der ewigen Städte, auf denen Europa begründet ist. Denn die Stadt heißt heute Istanbul. Sie beherbergt zwar noch im *Phanar* den Sitz des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der im Jahr 2014 gemeinsam mit Papst Franziskus nach Jerusalem reiste, an den Quellort unseres Glaubenslebens. Aber dieser Patriarch „regiert“ nur noch über einige Tausend orthodoxe Christen vor Ort. Der Cäsaropapismus der oströmischen Kaiser war in seiner „Unterscheidung der Reiche“ zu schwach und in der Rechtsidee nicht „lateinisch“ genug, um dem Ansturm der Mohammedaner mit Erfolg zu trotzen. Zugegeben: Der Islam bietet im Wettbewerb der monokratischen Systeme das in sich mehr stimmige Konzept an: Die Religion „als“ Rechtsordnung, „die Unterwerfung“ als Faktor religiös-gesellschaftlicher Stabilität. Auch die Moderne hat in mehreren Schüben eine Versuchung zum Totalitarismus gekannt, mit besonders heftigen Verwerfungen im 20. Jahrhundert, das auch das Jahrhundert der – quantitativ und qualitativ – schwersten Christenverfolgungen war, weltweit, in unterschiedlicher Erscheinungsform.

Im europäischen Diskurs „*post 68*“ vermisst man Wertschätzung der nicht-frommen Mitbürger für die religiöse Tradition der Beter. Hier ist fast schon die Blasphemie zum Sport der Künstler, Intellektuellen und Journalisten geworden, die auf diese Weise das Volk ziemlich erfolgreich von der religiösen „Ansprache“ fernhalten. Liberale Juden sind in aller Regel gegenüber orthodoxen Juden nicht feindselig eingestellt, obwohl sie deren Lebensstil nicht mehr nachvollziehen können. Warum nur müssen sich liberale bis linke Christen immer dadurch beweisen, dass sie sich über die frommen, gottesfürchtigen Mitchris-

ten mokieren? Man darf sich empören, wenn religiöser Traditionalismus abrutscht in politisch kaum haltbare Positionen. Das mag auf dem politischen Feld freimütig diskutiert werden. Aber wer antiquierte oder nur altehrwürdige Formen der Liturgie – oder im Bereich des Protestantismus – Ehrfurcht vor dem Wortsinne der Bibel – in Ehren hält, der tut doch niemandem Böses an.

Das berührt bereits die heikle Frage, was auf dem „rechten Flügel“ der politischen Auseinandersetzung die „extreme Rechte“ von einer „rationalen Rechten“ unterscheidet. Der rationale Konservative liefert sein Denken dem Urteil der Vernunft aus und meidet irrationale Ideologie. Es gibt Figuren, die sowas wie „*borderliner*“ sind, zwischen rationalem und irrationalem Konservatismus oder Nationalismus, etwa Jean-Marie Le Pen in Frankreich. Aber auch in diesem Kontext bewirkt das Christsein die „Aufklärung“: Der christlich geprägte Konservative ist für seine Umwelt durchaus angenehmer, weil ihm Gebet und Tugend im Alltag wichtiger sind, eine gelebte gute Nachbarschaft, Höflichkeit und gute Sitten, viel wichtiger als ein zur Schau getragener Kulturpessimismus oder permanente Weltuntergangsstimmung. Auf einigen Politikfeldern dringt aber auch das rationale abgewogene Argument nicht mehr durch.

Wer die bis zum 25. Juli 1968 unbestrittene katholische Ehelehre (bis zur öffentlich „indizierten“ Enzyklika *Humanae vitae*) heute noch frohgemut vertritt, der gilt mancherorts als nicht mehr geistig gesund. Diese Lehre wurde bis zur Lambeth-Konferenz der Anglikaner 1930, die als erste davon abrückten, übrigens von der gesamten Christenheit völlig ungeteilt vertreten. Das EKD-Papier zum Thema aus dem Jahr 2013 gesteht konservativen Protestanten wahrscheinlich nicht einmal mehr die Meinungsfreiheit zu, dieser „Orientierung“ klar zu widersprechen. Dieser Vorgang könnte ein weiteres Indiz dafür sein, dass sich längst eine interne Kommunikation bürokratischer Systeme verfestigt hat, die ein bestimmtes Meinungsbild von Eurokrat zu Theokrat „durchstellt“. Wozu wurde denn für die offene Gesellschaft die Meinungsfreiheit proklamiert, wenn in der Politik auf mehr und mehr kulturelevanten Gebieten eigentlich nur noch eine einzige Meinung „anständig“ ist? Ich vertrete persönlich kein in sich geschlossen konservativ geprägtes Weltbild. Das ist einem rheinischen Katholiken, der noch zu Lebzeiten Adenauers zur Welt kam, wohl kaum möglich. Reinhold Schneider, ein für meine Jugendzeit der 1980er Jahre prägender Pazifist, wiewohl damals fast so vergessen wie auch Heinrich Böll heute, sagte, dass wir nicht nur die Kinder unserer Eltern sind, sondern auch Kinder unserer Zeit. Das politische Weltbild steht am Ende des Jugendalters ziemlich fest. Kurze Ausflüge aus der Ecke katholisch-konservativ nach „Mitte-links“ gab ich bald dran, spätestens 1992.

Aber ein paar rot-grüne Sprenkel bleiben mir wohl auf der „weißen Weste“ oder der gelb-blauen Krawatte erhalten (Kevelaer, nicht FDP!). Trotzdem, sogar: besonders deswegen, muss der Raum für eine explizit konservative Argumentation, national wie international, offen gehalten bleiben, soweit allerdings nur, wie sie vor Gott und der Vernunft zu verantworten ist. Es war wohl doch die „Unfähigkeit zu trauern“ nach 1945, die viele aus der 68-er Zeit in einen verbalen Linksradikalismus trieb, der aber seither, hinsichtlich seines nachhaltigsten Erfolgs, nämlich der vielleicht irreversiblen Abtrennung der nächsten Generationen von der „Glorie des Abendlandes“, eben doch nichts anders ist als eine Art später Sieg des Nationalsozialismus, der heidnischen Steppe also, die aber – Gott sei Dank – nun doch noch nicht in Deutz beginnt, verehrte *Westeuropäer*.

Gegenüber diesem „Etappensieg“ der Unterwelt, kann keinerlei Flucht nach „vorn“, auch nicht in einen pseudoreligiös unterfütterten Supra-National-Sozialismus (oder auch –Liberalismus), der dann doch nur wieder ein sozialer Modernismus ist, die Rettung sein. Denn „Flüchten statt Standhalten“, angesichts der Abgründe des Zeitalters, das nun vor uns heraufzieht, kann die *Krise der menschlichen Person* nicht lösen. Wir stehen vor einer Weggabelung, um nicht „Dilemma“ zu sagen: rechter Hand zeigt sich die Chance eines integralen Humanismus neuer Prägung, linker Hand drohen – wieder einmal – Abfall, Untergang, Verdunkelung. Die Situation ist da. Abendland heißt, immer noch: Unterscheidung der Geister, wahr oder falsch, gut oder böse. Glaube und Vernunft bewirken miteinander eine

richtige Autonomie der weltlichen Zuständigkeiten, die eine bewährte Arbeitsteilung von Staat und Kirche hervorbringt, der *besseren* Freiheit zuliebe. Ohne Kirche stirbt die Stadt, ob in Paris, Aachen oder Berlin. Der gegenseitige Respekt von Politik und Religion fördert, nicht zuletzt, auch das Bewusstsein von der hohen Würde jeder menschlichen Person. Möge unser altes Europa okzidental bleiben. Der „Vertrag von Lissabon“, tief im Westen geschlossen, lässt dafür noch Chancen offen. Unser elftes Gebot mag also heute lauten: Es lebe das *Europa der Vaterländer*.

Dr. Franz Norbert Otterbeck
Thusneldastr. 39
50679 Köln-Deutz

WALTER HOERES

„Selbstbestimmung“ – zur Genese eines Idols

Imperare sibi maximum imperium est.
Sich selbst zu beherrschen ist die größte Herrschaft.
Seneca, *Epistulae morales* 113, 30

Zeit der Parolen

Seit langer Zeit schon sind es griffige, schlagwortartige Parolen, welche die Massen elektrisieren. Ja, man kann überhaupt erst mit José Ortega y Gasset vom „Aufstand der Massen“ oder mit David Riesman von der „einsamen Masse“ sprechen,¹ seitdem die gewachsenen, althergebrachten Überzeugungen aus den Köpfen der Menschen verschwunden sind und durch solche Parolen abgelöst wurden. Ihre aufreizende Wirkung, wie sie besonders plastisch in der Internationale: „Völker, höret die Signale“ zum Ausdruck kommt, erzeugt erst die Masse als geballte Kraft und gibt ihr den nötigen Schwung, wie sie andererseits auch ihre Existenz als Agglomerat geistig entwurzelter und außengelenkter Individuen erst voraussetzt. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ waren solche Parolen; „Nation“, „Revanche“, „Sieg der Arbeiterklasse“, „Reinheit der Rasse“ und viele andere Edelwörter haben die letzten Jahrhunderte in ein Blutbad und beispielloses Schreckensszenario verwandelt.

Besonders signifikant ist dabei das Unheil, das von den seitens der Aufklärung mit abgöttischer Verehrung zelebrierten Idolen „Vernunft“ und „Vernünftigkeit“ ausging. Ist es doch „die aufgeklärte Erde, die im Zeichen triumphalen Unheils erstrahlt“, wie dies die „Frankfurter Schule“ formulierte. Gemeint ist, dass die zum Selbstzweck erhobene Vernunft dem Zauberehring gleich keine Ruhe gibt, bis sie die Natur und schließlich den Menschen immer weiter im Dienste abstrakter und synthetischer Ziele wie der Vergrößerung des Kapitals oder der gerechten Gesellschaft oder der immer größeren Wohlfahrt der ‚Menschheit‘ rationalisiert, reglementiert, organisiert und vernutzt und so ihrer ursprünglichen Spontaneität beraubt.

Nach der gigantischen Emanzipationsbewegung, die uns die 68er Kulturrevolution gebracht hat, ist es heute die Forderung der „Selbstbestimmung“, die die Gemüter fasziniert und in un-

guter Einheit mit der Glaubenskrise selbst die Kirche bedrängt. Immer mehr bürgert es sich ein, dass junge Paare – praktizierende Katholiken – zunächst einmal zusammenziehen, Kinder bekommen, um dann nach Jahren erst kirchlich zu heiraten, weil sie nach eigenem Bekunden den Zeitpunkt ihrer Eheschließung selbst bestimmen wollen. Dass dies ohne alles Unrechtsbewusstsein geschieht, zeigt sich daran, dass sie vorher schon alle zur Kommunion gehen. Dies kann man einerseits daraus schließen, dass in der Eucharistiefeier heute ohnehin nahezu alle zur Kommunion gehen und andererseits daraus, dass die Beichte zum „verlorenen Sakrament“ geworden ist.

Im Zusammenhang mit den diesjährigen Wahlen zum Europäischen Parlament hat die mit Kirchensteuermitteln unterstützte „Katholische Junge Gemeinde“, die nach eigenen Angaben mehr als 80.000 Mitglieder zählt, ein Dokument veröffentlicht, in dem zum „Recht auf sexuelle Selbstbestimmung und der Entscheidung über den eigenen Körper“ erklärt wird: „Jugendliche haben – genau wie Erwachsene auch – das ‚Recht auf sexuelle Selbstbestimmung‘ und das ‚Recht, über den eigenen Körper zu entscheiden‘. Sexuelle Selbstbestimmung bedeutet zum einen, seine sexuelle Orientierung (das heißt die Frage, ob ich hetero, homo- oder bisexuell leben möchte) auszuleben, aber auch die eigene Geschlechtsidentität (das heißt, ob ich als Mann, Frau, Transgender oder Intersexueller leben möchte) frei zu wählen.“

Nachdem das Kind schon in den Brunnen gefallen war und die Europawahlen stattgefunden hatten, hat die KJG das skandalöse Dokument auf Verlangen der Deutschen Bischofskonferenz zwar von ihrer Homepage entfernt. Aber der Vorgang zeigt doch, wie sehr diese Faszination der Selbstbestimmung heute in das kirchliche Leben hineinwirkt, ja man kann sagen, dass es gerade sie ist, die im Hintergrund all der unendlichen Reizthemen und Diskussionen über mehr „Demokratisierung“, „Aufhebung des Zölibats“, „Frauenpriestertum“ steht, die heute als Endlosschleife das kirchliche Leben lähmen.

Vernunft und Freiheit

Wollen wir zeigen, dass es sich hier um bloße Parolen handelt, die fernab aller Anstrengung des Denkens und des Begriffs signalhaft einschnappen und deshalb bei genauer Analyse wie Seifenblasen zerplatzen, dann ist zu diesem Aufweis zunächst einmal die ‚Unterscheidung der Geister‘ vonnöten. Denn „Selbst-

¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Der Aufstand der Massen* (rowohlts dt. Enzyklopädie) Hamburg 1956; DAVID RIESMANN: *Die einsame Masse*. Hamburg 1958

bestimmung“ ist an und für sich ganz einfach die legitime Art und Weise, wie sich der Wille ins Werk setzt und seine Entscheidungen trifft. Das wird besonders deutlich vom seligen Johannes Duns Scotus (1265 – 1308) hervorgehoben, der ganz sicher eine Konzeption der Willensfreiheit vorgelegt hat, die an Tiefe und Kohärenz auch die der anderen großen Vertreter der Hochscholastik wie des hl. Thomas von Aquin und des Heinrich von Gent (vor 1240-1293) übertrifft.² Nach dem großen Franziskaner gibt es nur zwei aktive Prinzipien, die sich fundamental in der Art und Weise, wie sie zu ihrer Tätigkeit kommen, unterscheiden. Das sind einerseits Agentien der Natur, die nach dem Grundsatz: „alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt“ eines von außen kommenden Anstoßes bedürfen, um selbst tätig zu werden, sodass sie in dieser Reihe von bewegenden und bewegten Faktoren immer nur als unselbständige Momente in einer Kausalkette erscheinen. Im Unterschied dazu bestimmt sich der Wille selbst zu seinem Entschluss und der aus ihr entspringenden Handlung. Er hat die „potentia sui ipsius“, die Macht über sich selbst und den eigenen Akt. Er ist kein bloßes Glied in einer Kette, sondern in der Lage, eine ganz neue Entscheidungsreihe in Gang zu setzen. In diesem Sinne ist Hegel Recht zu geben, dass die Freiheit zum Wesen des Willens gehört wie die Schwere zum Körper.³

Dieser Wesenszug des Willens, immer sich selbst zu bestimmen und die Macht über den eigenen Akt zu haben, ist nach Scotus der Grund dafür, dass wir selbst im Himmel unsere Freiheit nicht verlieren, sondern Gott frei, wenn auch mit absoluter Notwendigkeit lieben. Dabei ist zu beachten, dass die Freiheit hier nichts mit Willkür und damit eben auch nichts mit leerlaufender, zum Selbstzweck erstarrter „Selbstbestimmung“ zu tun hat. Vielmehr ist der Wille nicht erst wie beim hl. Thomas von Aquin „rationalis per participationem“, also vernünftig, weil er an der Weisheit des Verstandes teilnimmt und sich von ihm leiten lässt. Sondern er ist als geistiger Wille schon aus sich vernünftige Kraft.⁴ So gelingt es Scotus besonders eindrucksvoll, die Übereinkunft und den Zusammenklang zwischen der Führung des Willens durch den Verstand und dessen vernünftige Überlegungen und der freien Zustimmung des Willens zu erklären. Das gelingt ihm schon deswegen, weil er den Willen weniger als „Streben“ oder „Habenwollen“, sondern als Liebe und Liebeskraft begreift, die als solche immer schon auf das Gute und damit auf das höchste liebenswürdige Gut, nämlich Gott gerichtet ist. Erst in dieser Perspektive wird seine Lehre ganz verständlich, dass wir im Himmel Gott mit Notwendigkeit und doch zugleich auch frei lieben. Denn die vollkommene Liebe ist unwiderstehlich und doch ein freiwilliger und spontaner Akt.

Demgegenüber geht der hl. Thomas gut aristotelisch davon aus, dass wir ebenso wie alle endlichen Wesen mit Naturnotwendigkeit nach unserer Vollendung streben, die in unserem

Falle die Glückseligkeit ist. Folglich ist es auch diese Naturnotwendigkeit, mit der wir Gott lieben, wenn wir im Himmel unser Ziel erreicht haben. „Frei“ entscheiden kann sich unser Wille also nach Thomas nur im Hinblick auf die endlichen Güter, die in keinem notwendigen Zusammenhang zu unserem letzten Ziel, eben der Glückseligkeit stehen: gleich, ob wir diese richtig im Besitz Gottes oder irrtümlicherweise in anderen Gütern finden. Daraus ergibt sich, dass Thomas unsere Freiheit als Wahlfreiheit und damit als Möglichkeit begreift, einem der zur Auswahl stehenden Ziele und Güter den Zuschlag zu geben, während der Wille nach Scotus immer, weil seinem Wesen nach frei ist.

Doch diese Lehrunterschiede ändern nichts daran, dass für beide Denker, ja für jede vernünftige Erwägung der Dinge die „Selbstbestimmung“ nicht darin bestehen kann, dass der Wille sich ohne Grund zu dieser oder jener Entscheidung aufrafft. Vielmehr ist das Moment der Selbstbestimmung und damit der Freiheit gerade in der Begründung zu suchen: darin, dass die Einsicht des Verstandes uns zeigt, warum wir uns vernünftigerweise für diese oder jene Option entscheiden. Dass es an uns liegt, welcher wir den Zuschlag geben wollen, ist also in der abwägenden Überlegung begründet, mit der die Entscheidung in unsere Hand gegeben ist. So sind (vernünftige) Begründung und Selbstbestimmung zwei Seiten ein und derselben Medaille. Freiheit ist also darin zu suchen, dass meine Entscheidung nicht von außen determiniert wird, sondern dass ich selber den Grund auswähle, durch den ich mich bestimmen lasse und dass dies nicht blind oder willkürlich geschieht, weil dieser Grund für sich selbst spricht.

Einwände der Deterministen

Die Existenz der Wahlfreiheit wird seit jeher von den Deterministen bestritten. Es lohnt sich, ihre Argumente zu betrachten, weil aus ihnen wie aus einer Spiegelschrift wiederum das wahre Wesen der Freiheit hervorleuchtet. Zunächst einmal wird immer wieder eingewandt, dass der Mensch unberechenbar sei, wenn er wirklich frei sei. Dann müssten wir sogar damit rechnen, dass selbst der anständigste Zeitgenosse im nächsten Augenblick ein unvorstellbares Verbrechen begehen könne. Doch es liegt auf der Hand, dass der Einwand ‚Freiheit‘ mit ‚Willkür‘ verwechselt. Die Unberechenbarkeit wird gerade dadurch ausgeschlossen, dass die Entscheidung vernünftig begründet ist.

Ernster schon ist der Einwand, mit dem Benedikt de Spinoza (1633-1677), der Ahnherr des neuzeitlichen Pantheismus, die Lehre von der Freiheit bekämpft. Dass ausgerechnet er und mit ihm alle konsequenten Pantheisten mit ihr nichts anfangen können, ist freilich kein Wunder. Denn wenn man der Meinung ist, dass Gott und Welt identisch sind und es nur ein einziges selbständiges Wesen gibt, nämlich die göttliche Substanz, dann sind alle Dinge und auch wir selbst nur unselbständige Modifikationen im unendlichen Meer des göttlichen Seins. Dann kann natürlich keine Rede davon sein, dass wir uns frei entscheiden können. Dazu wäre es zunächst erforderlich, dass wir selbständige Wesen sind. Das konkrete Argument, das Spinoza gegen die Willensfreiheit vorbringt, ist auf den ersten Blick bestechend und wird deshalb auch immer wieder von den Deterministen in schöner Regelmäßigkeit perpetuiert. Das Bewusstsein, so heißt es da, frei zu entscheiden und sich von den Beweg- und Sachgründen, die uns vor Augen liegen, bestimmen zu lassen, sei eine optische Täuschung. Denn in Wahrheit würden die verborgenen Neigungen und Antriebe, von denen wir gelenkt werden, den Ausschlag geben. Das Argument übersieht, dass wir zur Reflexion, zur Selbsterkenntnis fähig sind und so vor jeder ernsten

² GUSTAV SIEWERTH: *Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre*. Düsseldorf 1954; DOROTHÉE WELP: *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia 58) Freiburg (Schweiz) 1979; JÖRN MÜLLER (Hrsg.): *Heinrich von Gent: ‚Quaestiones quodlibetales‘. Ausgewählte Fragen zur Willens- und Freiheitslehre*. Freiburg-Basel-Wien 2011; WALTER HOERES: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus* (Salzburger Studien zur Philosophie I). München 1962

³ G.W. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von Bernhard Lakebrink (RUB 8388-93) Stuttgart 1970 S. 75

⁴ Vgl. dazu das immer noch lesenswerte Werk von JOHANNES AUER: *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*. München 1938

Entscheidung auch unsere Triebe und Neigungen in den Blick nehmen und so die Frage stellen können: „lohnt es sich überhaupt, dieser oder jener Neigung nachzugeben oder sich von ihr beeinflussen zu lassen?“

In verwandelter Form taucht Spinozas Argument heute bei den kryptomaterialistischen Physiologen auf und hat sich von daher einen regelmäßigen Platz im Feuilleton unserer Zeitungen erobert, hinter dem bekanntlich immer ein kluger Kopf steckt. Unsere Entscheidungen, so versichern uns die passionierten Hirnforscher, seien im Gehirn vorprogrammiert und gingen auf Schaltungen in ihm zurück, auf die wir keinen Einfluss haben. Nirgends zeigt sich so deutlich wie hier, wie sehr die angeblich wertneutrale Forschung von Vorurteilen besetzt sein kann und so zur materialistischen Ideologie wird. Denn schon die einfachste Erfahrung lehrt uns, dass wir uns von den Motiven leiten lassen, die uns vor Augen stehen und sehr genau wissen, warum wir dem einen und nicht dem anderen den Zuschlag geben. Und es ist ganz gewiss Unsinn, ein und dieselbe Sache zweimal, nämlich einmal als Ergebnis reiflicher Überlegung und sodann als Produkt verborgener Schaltungen zu erklären.

Wir verstehen jetzt, dass der Begriff der „Selbstbestimmung“ an und für sich das Wesen der Willensfreiheit ganz genau trifft. Er zeigt uns auch, dass Kants Verdikt gegen die angeblich „heteronomen“ Moralvorstellungen des christlichen Abendlandes gänzlich verfehlt ist. „Sittlich gut“ ist nach der Lehre der großen Scholastiker das, was der (geistbestimmten) Natur des Menschen entspricht. Gott ist in dieser Sicht kein Diktator, der uns willkürlich Gebote auferlegt, denen wir blind zu gehorchen haben. Es mag dieses Zerrbild vom Willkürgott gewesen sein, das Kant zu seiner These von der heteronomen Moral der Vorzeit und vorher auch schon Luther zu seiner neurotisch verzweifelten Suche nach einem gnädigen Gott bewogen hat. Tatsächlich ist Gott in der großen Ethik des Abendlandes der gute Hausvater, der uns als Treuhänder seiner Schöpfungsordnung zu dem verpflichtet, was sich einsichtig aus der Natur der Dinge und unserer Natur ergibt.

Neue Selbstherrlichkeit

Wir verstehen jetzt, wie wichtig es ist, dem Bedeutungswandel nachzugehen, den die Emanzipationsstrategen unserer Tage dem Begriff der ‚Selbstbestimmung‘ gegeben haben, sodass er zum Kampfbegriff gegen das Naturrecht und die Reste der christlich-abendländischen Ordnung geworden ist! Offenbar ist mit diesem Begriff jetzt gemeint, dass wir uns nicht mehr nach vorgegebenen Wertordnungen richten, sondern ganz allein und aus eigener Machvollkommenheit bestimmen, was wir für gut und richtig halten. Das heißt, dass wir die Maßstäbe unseres Handelns nicht mehr *in rerum natura* entdecken, sondern dass sie „frei“ und souverän von uns gesetzt werden. Diesem Rekurs auf das eigene absolut gesetzte Ich als Quelle aller Rechtfertigung entspricht im theoretischen Bereich jenes „Apriori“, das zum Grundbegriff des Rationalismus und der Aufklärung geworden ist: die These, dass wir immer schon von vorneherein wissen, was wahr und vernünftig ist und deshalb mit deutlicher Speerspitze gegen die Offenbarung nur das als wirklich akzeptieren, was uns von vorneherein plausibel ist.

Wenn aber bei dem neuen Ideal der Selbstbestimmung die Maßstäbe, nach denen wir uns in unserem Handeln richten wollen, von uns selbst gesetzt werden, dann verlieren sie ihre Verbindlichkeit. Sie sind nicht mehr das, wonach wir uns richten müssen, wenn wir nicht einfach dem Irrationalismus und der blinden Willkür verfallen wollen, sondern uns von der Vernunft und ihren Maßstäben leiten lassen. Denn wir haben ihnen jetzt

selbst „frei“ und allein aus eigener Machvollkommenheit diesen ihren Charakter als Maßstab verliehen. Sodass wir uns also nicht nach ihnen richten, sondern sie nach uns, weil sie ihren normativen Charakter allein unserer Selbstherrlichkeit verdanken. Natürlich geht dieser Wille, schrankenlos sein eigener Herr zu sein und sich von nichts und niemanden hereinreden zu lassen, von der Voraussetzung aus, wie sie Nietzsche und in anderer Weise Sartre deutlich aussprachen, dass es keine objektive Wahrheit mehr gibt und schon aus diesem Grunde die Entscheidung uns ganz allein überlassen bleibt. Das ist deswegen seltsam, weil die progressiven Verfechter der totalen Selbstbestimmung sich so viel auf ihre „Rationalität“ und darauf zu Gute halten, die wahren Erben der Aufklärung zu sein! So reitet Karl R. Popper, das Schulhaupt des „Kritischen Rationalismus“, unermüdlich seine Attacken gegen die christlich-abendländische Ethik und das Naturrecht, dem er wechselweise vorwirft, eine Summe von Leerformeln und Wegbereiter des Fundamentalismus zu sein. Stattdessen fordert er, was gewiss lobenswert ist, eine Ethik der Verantwortung. Aber auf die Frage, wo die Maßstäbe der Verantwortung zu suchen sind, muss er passen, um stattdessen penetrant auf dem Begriff der Verantwortung zu insistieren.⁵

Rationalität und Selbstbestimmung sollen zusammengehören. Aber zwingende Einsichten, auf die sich die Ratio stützen und berufen könnte, kann es hier nicht mehr geben, da sie die Selbstherrlichkeit stören würden. Und so befinden wir uns in einer verhängnisvollen Dialektik. Die Maßstäbe, nach denen wir uns richten wollen, erhalten hier ihren Wert und ihre Vernünftigkeit von der Selbstbestimmung, aber wenn diese vernünftig sein will, setzt sie diese voraus. Aus diesem Dilemma gibt es nur einen einzigen konsequenten Ausweg. Die Maßstäbe dürfen in keiner Weise mehr „von außen“ kommen oder uns gar als Forderungen gegenüberstehen, sondern müssen so sehr verinnerlicht werden, dass sie total mit unserem Selbst identisch sind.

Nur ein anderer Ausdruck dafür ist es, wenn wir heute immer wieder hören, dass es um „Selbstverwirklichung“ und nichts anderes gehe. Auch diese Parole macht ganz deutlich, dass das Gesetz, nachdem wir uns richten, nun völlig mit unserem ureigenen, individuellen Belieben zusammenfällt. Allgemein gültige Normen sind schon dadurch ausgeschlossen, dass es nur um mein eigenes Selbst, mein unverwechselbares Ego geht. „Freiheit“ besteht nun darin, dass es einem jeden anheim gegeben ist, sich in eine Richtung und auf ein Ziel hin zu entwerfen, für die es keine verbindlichen Kriterien gibt. So besteht die Größe und Chance des Menschen nach Sartre darin, dass er – darin auf Gott nicht mehr angewiesen – sein eigener Schöpfer sein kann: reiner Entwurf, der in sein völliges Belieben gestellt ist.

Doch es liegt auf der Hand, dass diese Art von Freiheit ein leeres, kraftloses Spiel und eine pure Ausgeburt von Philosophenhirnen bliebe, bei der man sich fragt, was die permanente Versicherung, dass wir es immer in der Hand haben, wie wir uns selbst verwirklichen wollen, eigentlich soll. Eine mitreißende Parole wird erst dann daraus, wenn Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung den einzig konkreten Inhalt bekommen, der jetzt noch bleibt und wenn Gesetz und Richtschnur meines Handelns ganz einfach mit meinem ureigenen Wohl und Wehe zusammenfallen. Das ist dann der Fall, wenn die Selbstverwirk-

⁵ Vgl. dazu unseren Beitrag: *Popper und das Kampf gegen das Naturrecht*. In: Heimatlose Vernunft (Quaestiones Non Disputatae XI) Siegburg 2005 S. 219 ff.

lichung in dem gesucht wird, was mir ganz unmittelbar passt, zusagt und so mein Wohlbefinden erhöht. Ohne weiteres schlägt so die Rationalität, die die Emanzipationsstrategen fordern, in gefühlige Unmittelbarkeit um. Selbstbestimmung reduziert sich auf das, was mein fühlbares Wohl ausmacht. Und das ist ja auch in der Tat der Maßstab, den die Abtreibungsbefürworter und die Verfechter des selbstbestimmten Todes allein noch kennen.

In diesem Sinne fällt jede Ethik, die *ex definitione* nach Prinzipien suchen sollte, nach denen ich mich zu richten habe, in sich zusammen. Denn entweder akzeptiere ich diese, weil ich sie als verbindlich vorfinde und erkenne oder ganz einfach, weil sie mir passen und zusagen. Damit enthüllt sich die Parole der „Selbstbestimmung“ als Schall und Rauch. Denn wenn es mir jetzt primär und unter allen Umständen um mein Wohl und Wehe geht, dann bin ich in jedem Falle Opfer der Umstände, die darüber entscheiden, ob es mir gelingt, mein Wohlbefinden festzuhalten. Aus diesem Grunde wünschen uns die Zeitgenossen ja auch unentwegt einen „netten Sonntag“ oder „netten Abend“ in der begründeten Hoffnung, dass wir dem Schicksal wenigstens diese kurze Zeitspanne und ein Quäntchen Wohlbefindens abtrotzen können. So agieren wir nicht mehr spontan und aktiv, um mit unserem Schicksal nach unseren eigenen Wertmaßstäben fertig zu werden, sondern wir reagieren nur noch nach dem Wort: „non agunt, sed aguntur“.

Selbstbestimmte Humanität

Man wird hier einwenden, dass es doch auch vom Standpunkt einer auf fühlbares Wohlbefinden und das, was mir unmittelbar passt, reduzierten Selbstbestimmung eine „humanistische“ Ethik geben könne. Nicht zufällig begründet sie David Hume (1711-1776), der große Vorreiter der englischen Aufklärungphilosophie im „moral sense“, der Sympathie, die wir ganz einfach und ohne große Überlegungen für die anderen empfinden.⁶ Ohne diese „Gefühlsgrundlage“ hätte die Ethik des Utilitarismus, die dann von Jeremy Bentham (1748-1832) und John Stuart Mill (1806-1873) begründet wurde, überhaupt kein Fundament.⁷ Wir haben in diesen Spalten schon mehrfach auf diese „Ethik“ hingewiesen und das aus gutem Grunde, weil sie zur heute führenden Moralphilosophie der westlichen Welt geworden ist. Nach ihrer Auffassung handele ich dann moralisch, wenn ich vor jeder wichtigen Handlung überlege, ob sie geeignet ist, das größte Glück der größten Zahl von Menschen – kurzum also die Summe des Glücks der Menschheit – zu vermehren oder zu vermindern. Wobei „Glück“ ganz einfach als fühlbares Wohlbehagen oder Inbegriff angenehmer Gefühle definiert wird. Denn alles, was die Menschen erstreben, wollen sie angeblich nur, um dieses fühlbare Wohlbehagen zu vermehren. Bentham drückt das am Anfang dieser neuen Philosophie, die sich heute in der Parole der Selbstbestimmung verdichtet, besonders krass aus, indem er versichert, dass die Vermehrung von Lust („pleasure“) und die Vermeidung von Unlust die einzigen Beweggründe der Menschen seien.

⁶ GERHARD STREMMER: *David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter. Eine Biographie.* München 2011

⁷ JOHN STUART MILL: *Der Utilitarismus* (RUB 9821) Stuttgart 1976; vgl. dazu OTFRIED HÖFFE: *Einführung in die utilitaristische Ethik.* München 1975

⁸ Vgl. dazu MAX HORKHEIMER: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie.* Frankfurt am Main 1971; BERNARD WILLMS: *Thomas Hobbes: Das Reich des Leviathan.* Zürich 1987

⁹ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: *Auf verlorenem Posten.* Wien 1992 S. 54

Mit einem gewissen Recht kann man schon Thomas Hobbes (1588-1679) in diese Ahnengalerie einer Gefühlsmoral einreihen, die als Beweggrund nur noch das kennt, was uns passt und unserem unmittelbaren Wohlbefinden dient. Denn nach diesem Ahnherrn der neuzeitlichen Staatsphilosophie ist der Mensch in sich genommen nur noch reines beziehungsloses Ego, das folglich nur von einem einzigen Motiv geleitet ist, dem Selbstinteresse. Von Natur aus ist also der Mensch des Menschen Wolf. Blicke es dabei, so wäre die Geschichte ein ständiger Kampf aller gegen alle. Um ihm zu entgehen, setzen die Menschen – wiederum aus reinem Selbstinteresse – eine Staatsgewalt ein, die stark genug ist, die Egoismen der Einzelnen niederzuhalten.⁸

In abgemilderter Form kehrt diese Moral in dem Gebot der Fairness wieder, das in unserer permissiven Gesellschaft zum alleinigen Maßstab zu werden droht: „was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu! All diese Formen der selbstbestimmten Gefühlsmoral kommen ganz ohne die Einsicht in das aus, was in sich selbst gut und richtig ist und der Natur der Dinge entspricht. Deshalb können sie auch mit dem ethischen Grundprinzip nichts anfangen, dass der Zweck nicht die Mittel heiligt. Und deshalb kann man schließlich auch das ungeborene oder das alte und kranke Leben preisgeben: sei es zum eigenen Wohl oder dem „Wohl der Menschheit“ oder dem der „Gesellschaft“, das sie heute alle im Munde führen.

„Jene, die jegliche Metaphysik verschmähen, beherbergen insgeheim die allerplumpeste“⁹.

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt am Main

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

Für Ihre Spenden aus dem In- und Ausland nutzen Sie bitte das Konto der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V.:

IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10

Pax-Bank, BIC-Code: GENODED1PAX

Als gemeinnütziger Verein im Sinne der Abgabenordnung sind wir auf Ihre Jahresspende von mindestens 25 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

Das Christentum ohne Dogmen? Religion und Ethik im schwachen Denken von Gianni Vattimo

Am 19. Oktober 2014 wurde in der italienischen Tageszeitung „Il Foglio“ ein Artikel von dem Publizisten und Politiker *Giuliano Ferrara* veröffentlicht, über die Außerordentliche Bischofssynode, die damals in Rom stattgefunden hat¹. Der Autor ist am Tiber einer der wichtigsten Vertreter des sog. christlichen Atheismus (*ateismo cristiano*)². Ferrara, der mit einer gewissen Sympathie auf die Religion und auf das Christentum schaut, sagte in seinem Text, dass Erzbischof *Bruno Forte* – theologischer Sekretär der Bischofssynode – ein „intelligenter Gianni Vattimo der Kirche“ sei (*un intelligente Gianni Vattimo della chiesa*), also einigermaßen ein Vertreter einer sog. schwachen Theologie und einer schwachen Philosophie – im Sinne eines schwachen Denkens.

Wie kann man diese Metapher von *Giuliano Ferrara* verstehen? Was ist das Konzept des schwachen Denkens von Gianni Vattimo? Welche Vision der Religion vertritt dieser italienische Denker? Was kann man denken über seine Vorstellung des Christentums als eine Form des Nihilismus? Ist es möglich, auf dem schwachen Denken basierend, überhaupt irgendeine Ethik zu bauen?

1. Von der Idee des starken Denkens bis zum schwachen Denken

Der italienische Philosoph *Gianni Vattimo* (1936 *) wird in vielen Kreisen als einer der populärsten europäischen Denker und als einer der wichtigsten Vertreter des philosophischen Postmodernismus angesehen³. Er ist auch der bekannteste Theoretiker des schwachen Denkens (*pensiero debole*), das von einigen Kommentatoren als eine „ruhige Version des Heideggerismus“ und „eine Manifestation des vollkommenen Nihilismus“ genannt wird⁴. Das schwache Denken ist Konsequenz einer Krise, die entstanden ist, als Folge des allmählichen Verschwindens einer starken Rationalität, im Sinne einer einzigen und universalen, die die vergangenen Jahrhunderte charakterisiert hat⁵.

Das starke Denken ist vor allem das Wissen, das typisch für eine metaphysische Tradition des Westens ist, die nach einer kohärenten, monolithischen, stabilen und unveränderlichen Struktur der Wirklichkeit *tout court* strebte. Es geht hier um die Er-

kenntnis – wie Vattimo behauptet – begründet auf einem „Fehler des Plato“, der darin besteht, dass wir dem Sein Ewigkeit und Stabilität zuschreiben. Als Konsequenz wird die Welt unserer ganz konkreten Existenz verwüstet und aller Werte beraubt. Die Erkenntnis heißt für das starke Denken (*pensiero forte*) vor allem die Suche nach der Wahrheit, nach einem unabhängigen und stabilen Bezugspunkt, der sicher und stabil für alle ist⁶.

Pensiero debole hingegen ist eine Metapher, einigermaßen paradox, mehr eine intellektuelle Provokation als eine ausreichend und klar formulierte philosophische Theorie. In ihrem Lichte wird die Geschichte des Abendlandes als eine progressive Schwäche des Seins verstanden, die bis jetzt im Christentum und in der modernen Wissenschaft ihre entscheidenden Gründungsmomente fand⁷. Im diesem Schlüssel wird die Moderne als Untergang des Glaubens an die Wirklichkeit interpretiert, die verstanden wird als Sammlung von objektiven Daten, Normen, Gesetzen, Regeln und Ideen. Vattimo wird als „stärkster Denker in der neuen Schule des schwachen Denkens“ angesehen⁸.

Der Begriff des schwachen Denkens ist in Italien am Anfang der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts aufgekommen und seitdem ist er, als mentales Paradigma für die Wahrnehmung der Realität, Gegenstand der philosophischen Diskussion⁹. Seit einigen Jahren kann man ein intensives Interesse an der Problematik des schwachen Denkens aufgrund des sog. Neuen Realismus beobachten, der die konzentrierte Kritik an die Anhänger dieser Denkform wendet.

Maurizio Ferraris hat im August 2011 einen Artikel veröffentlicht, der als das Manifest des Neuen Realismus verstanden wird. Ein Jahr später erschien sein Buch, in dem er den Neuen Realismus als *Gegenmittel* auf die Krise der modernen Zivilisation darstellt¹⁰. Die Anzahl der in der letzten Zeit veröffentlichten Bücher und Artikel, die verschiedenen wissenschaftlichen Konferenzen und das Engagement der elektronischen Medien sind ein Beweis für die große Bedeutung des Streits zwischen dem Neuen Realismus und dem schwachen Denken (*pensiero debole*). Es gibt nur wenige vergleichbare Situationen in der italienischen Geschichte der Kultur, Philosophie oder Theologie. Dieser Streit ist sogar zu einem Forschungsthema in der Kommunikationssoziologie und in der Linguistik geworden¹¹.

¹ Vgl. G. FERRARA, *L'omosessualità ha incendiato il Sinodo dei vescovi, ecco perché*, „Il Foglio“ vom 19. Oktober 2014, S. 1.

² Der „christliche Atheismus“ bildet in Italien eine spezifische Art der Weltanschauung, die von einer einflussreichen Gruppe der Intellektuellen vertreten wird. Eine sehr bekannte Vertreterin dieser Richtung war, unter anderem, *Oriana Fallaci*. In der journalistischen Sprache werden diese Menschen mit der Bezeichnung „fromme Atheisten“ (*atei devoti*) genannt, Menschen also, die so leben, als ob es Gott gäbe (*etsi Deus daretur*).

³ Vgl. M. G. WEISS, *Gianni Vattimo. Einführung. Mit einem Interview mit Gianni Vattimo*, Wien 2006.

⁴ Vgl. H.-M. SCHÖNHERR, *Postmoderne Philosophie in Italien: Umberto Eco und Gianni Vattimo*, „Mensch – Natur – Gesellschaft“ 4 (1987) 3, S. 36-39.

⁵ Vgl. W. WELSCH, *Gianni Vattimo oder die postmoderne Verwindung der Moderne*, in: W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, S. 136-139.

⁶ Vgl. A. DAL LAGO, P. A. ROVATTI, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano 1989, S. 9-22.

⁷ Vgl. F. VOLPI, *Was ist in Italien los? Bericht über den 29. Italienischen Kongress für Philosophie*, „Information Philosophie“, Dezember 1987, S. 34-39.

⁸ G. MORRA, *Gli ultimi esiti del „pensiero debole“*, „Cultura & Libri“ 48/49 (1989), S. 78.

⁹ Vgl. N. HALMER, *Denken ohne Grund*, „Wiener Zeitung“ vom 7. Januar 2011 – http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/wz_reflexionen/kompodium/55720_Denken-ohne-Grund.html (10.12.2014).

¹⁰ Vgl. M. FERRARIS, *Il ritorno al pensiero forte*, „La Repubblica“ vom 8. August 2011, S. 36-37; *Il manifesto del nuovo realismo*, Roma – Bari 2012; *Realismo positivo*, Torino 2013.

¹¹ Vgl. R. SCARPA, *Il caso Nuovo Realismo. La lingua del dibattito filosofico contemporaneo*, Milano – Udine 2013.

2. Das schwache Denken im Schatten des Nihilismus

Das Konzept des schwachen Denkens wird geboren in der Begegnung mit dem Phänomen des Nihilismus und knüpft an die Werke Nietzsches und Heideggers an¹². Laut Vattimo ist der Nihilismus unser Schicksal, das wir schöpferisch und kreativ annehmen sollen. Seine Vision des vollkommenen Nihilismus ist in der Tat die Realisierung des Projekts von Nietzsche. Er verwendet synonym die Begriffe des Nihilismus und der Hermeneutik und knüpft auf diese Weise an Nietzsche an, für den der Nihilismus die Zerstörung des Fundaments aller Art bedeutet, das Bewusstsein, dass Gott tot ist, und dass die wirkliche Welt in ein Märchen verwandelt ist.

Der Autor des Konzepts des schwachen Denkens bemüht sich, den universalen Sinn des Nihilismus mit der Hermeneutik zu erschließen, ausschließlich – wie er betont – durch Dialog, Eintracht und Barmherzigkeit. Er schlägt kein neues ethisches System vor, sondern die Beschreibung der wichtigsten Elemente einer hermeneutischen Ethik, die auf einer schwachen Ontologie gründet. Seine Ethik nennt er eine Ethik der Interpretation, der Tradition, des Mitleids und der Barmherzigkeit. Er ist der Meinung, dass die Ursache unserer Verlorenheit und Frustration nicht die Tatsache ist, dass wir in einer durch den Nihilismus dominierenden Epoche leben, sondern ein Faktum, dass wir zu wenig nihilistisch seien – wir können nicht bis zum Ende die Erfahrung des Grundwerte- und Fundamentezerfalls machen.

3. Streit um Nihilismus in Italien

Vattimo gehört zu einer der starken und sehr unterschiedlichen Gruppe italienischer Intellektueller, die sich mit der Problematik des Nihilismus beschäftigen. Erster Theoretiker des Nihilismus in Italien war *Francesco De Sanctis*, der in der zweiten Hälfte des 19. Jh. den Begriff des Nichts analysierte, vor allem in den Werken von *Giacomo Leopardi* (1798–1837).

Leopardi ist – neben Dante Alighieri – als bedeutender italienischer Lyriker bekannt. De Sanctis hat aufgezeigt, dass die sog. „existentielle Schwebel“ Leopardis zwischen dem Rationalismus der Aufklärung einerseits und dem poetischen Schmelzen ins Nichts andererseits, zu einem absoluten Nihilismus und in die Verzweiflung führt. Gerade aufgrund des Einflusses vom Leopardi's Wirken auf die Literatur und auf das intellektuelle Leben Italiens kann man behaupten, dass seine sehr persönliche Erfahrung des Nichts der Grund für die aktuelle Diskussion über den Nihilismus war¹³.

Der richtige Aufschwung nihilistischer Literatur in Italien begann in den sechziger Jahren des 20. Jh. und hält bis heute an. Vor fünfzig Jahren war zweifellos die *Nietzsche-Renaissance* die Ursache eines lebhaften Interesses am Nihilismus. „Es war nicht einfach – bemerkt *Carlo Augusto Viano* – über Nietzsche in Italien nach dem zweiten Weltkrieg zu sprechen, denn er zählte damals zu den geschätzten Autoren des Faschismus und des Nationalsozialismus“¹⁴.

Im Laufe der Jahre hat sich die Grundhaltung der Italiener zu Nietzsche verändert, da man sich der Interpretation von Heideg-

ger angenommen hat, in der viele fehlerhafte und vereinfachte Nietzsches Gedanken in Frage gestellt werden. Im Jahre 1964 wurden die Gesamtwerke Nietzsches mit einer kritischen Analyse herausgegeben, was auch zu einer Studienbelebung über das Schaffen des ersten vollkommenen Nihilisten Europas beigetragen hat.

Ein anderer wichtiger Faktor, der in Italien das Interesse an Nihilismus und Nietzsches Gedanken gestärkt hat, war die deutsche existentielle Philosophie, die durch Denker wie Alberto Caracciolo oder Luigi Pareyson den italienischen Lesern nähergebracht wurde. Dadurch hat sich die Aufmerksamkeit vieler italienischer Intellektueller – unabhängig von der eigenen philosophischen Richtung – auf das Problem des Nihilismus konzentriert¹⁵. Die Interpretationen dieses Phänomens finden wir bei so verschiedenen Autoren wie *Massimo Cacciari*, *Sergio Givone*, *Vittorio Possenti*, *Emanuele Severino*, *Federico Vercellone*, *Vincenzo Vitiello* und *Franco Volpi*.

4. Säkularisierung als Kern der Neuzeit

Im Schaffen von Vattimo besteht eine enge Beziehung zwischen Nihilismus, Hermeneutik und Säkularisierung. Die Letztere ist eine Chance auf Versöhnung zwischen dem Nihilismus und dem Christentum. Für Vattimo ist die Säkularisierung nicht eine Ablehnung dessen, was religiös ist, sondern eine positive Aufwertung eines traditionellen Verhältnisses zur Religion. Aufgrund der Säkularisierung führt der Zerfall der sakralen Strukturen einer Gesellschaft zu einer Ethik der Autonomie, zu einem säkularen Staat; auch die Dogmen und Gebote werden nicht mehr so streng interpretiert¹⁶. Die Säkularisierung bedeutet nicht den Schwund des Christentums oder eine Verabschiedung von ihm, sondern eine völlige Realisierung seiner Wahrheit. Diese Wahrheit ist eine Kenosis – Gottes Selbsterniedrigung –, eine Bestreitung „naturreller“ Eigenschaften der Gottheit¹⁷.

Die säkulare Neuzeit wird geboren als die Kontinuität und eine nichtkirchliche Interpretation biblischer Botschaft, die das natürliche *sacrum* der ursprünglichen Religionen überwunden hat – dieses *sacrum* war autoritär, absolut und voll Gewalt¹⁸. Die Säkularisierung ist also ein belebender Kern der Neuzeit. Selbst wenn unsere Zivilisation sich nicht als christlich bezeichnet hat – im Gegenteil, sie versteht sich als eine entchristlichte – in ihren Wurzeln bleibt sie doch christlich und durch biblische Botschaft geformt.

Vattimo hat diese positive Interpretation der Säkularisierung von *René Girard* übernommen, der das Christentum als Grundprinzip einer Destrukturierung aller archaischen Kulte verstanden hat¹⁹. Das Christentum hat als trojanisches Pferd unter den ursprünglichen Religionen gewohnt, um sie von innen her zu transformieren, zu entmythologisieren und zu säkularisieren. In

¹² Vgl. H.-M. SCHÖNHERR, *Die Technik und die Schwäche: Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen Denken“*, Wien 1989.

¹³ Vgl. A. CAMPODONICO, *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Milano 2000, S. 301–302.

¹⁴ C. A. VIANO, *La filosofia italiana del Novecento*, Bologna 2006, S. 102.

¹⁵ Vgl. O. GAVENDOVÁ, *Nihilismus ako východisko pre náboženskú skúsenosť*, „Theologos“ (2014) 1, S. 86–96.

¹⁶ Vgl. A. KOBYLINSKI, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998, S. 396–449.

¹⁷ Vgl. G. VATTIMO, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano 1996, 1999², S. 40–41.

¹⁸ Vgl. R. CAPURRO, *Das Ende der Moderne*. (Rez. von:) *Gianni Vattimo „La fine della modernità“*, Mailand 1985, „Philosophisches Jahrbuch“ 94 (1987) 1, S. 205–209.

¹⁹ Vgl. G. VATTIMO, R. GIRARD, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa 2006, S. 8.

diesem Sinne wird das Christentum für die Säkularisierung der Welt und für eine gewisse Form einer Religionsdämmerung verantwortlich gemacht. Den Atheismus kann man also in seiner modernen Bedeutung als eine Frucht der Säkularisierung verstehen, die das Christentum vollbracht hat²⁰.

„Wenn die Säkularisierung eine Art ist, in der die Schwächung des Seins geschieht, d. h. *kénosis* Gottes – was auch das Wesen der Erlösungsgeschichte darstellt –, dann kann sie nicht verstanden werden als ein Phänomen der Religionsverlassenheit, sondern als Realisierung ihrer inneren Mission. Die eigentlich postmetaphysische Philosophie soll versuchend verstehen, das Bedürfnis zur Hochachtung für diese Berufung zur Schwächung und zur Säkularisierung zu erkennen. Sie soll auch verschiedene Phänomene einer Rückkehr zur Religion in unserer Kultur kritisieren“²¹.

Ein zentrales Ereignis der Säkularisierung ist die *kénosis*, Menschwerdung Gottes, eine Menschwerdung in der Geschichte. Die Gottheit ist kein absoluter und starker Gott einer metaphysischen Tradition. Es geht um einen Gott, dessen Berufung die Schwächung des eigenen Seins ist. Die allmähliche Schwächung des Höchsten Wesens wird ein Prozess der Säkularisierung genannt. In so einer Säkularisierung kann man einen Entwicklungsweg des Christentums in der Geschichte sehen.

5. Von Croce zu Habermas

Vattimo behauptet, dass Nietzsche und Heidegger Recht haben, wenn es um die Geburt einer neuen Form der nihilistischen Religiosität in unserer Zeit geht. Kann man diese Erscheinung einer neuen Religion für wesentlich oder zufällig im Vergleich zu ihrer Essenz erklären? Der Philosoph von Turin ist der Meinung, dass man eine Hypothese annehmen soll, laut der eine Rückkehr zur Religion, ihre wiederholte Anwesenheit in unserer Erfahrung, nicht eine zufällige Tatsache ist. Im Gegenteil, wir haben einen guten Grund, um zu behaupten, dass eine Rückkehr einer der grundlegenden Aspekte der religiösen Erfahrung ist.

Laut Vattimo ist der Text von Benedetto Croce aus dem Jahre 1942 *Perché non possiamo non dirci „cristiani“?* (Warum können wir uns nicht als „Christen“ nicht bezeichnen)²² ein sehr suggestiver und tiefer Ausdruck der Verhältnisse einer säkularen christlichen Tradition. Croce behauptet, dass man ein Christ sein kann, ohne an eine Philosophie zu glauben, die eine Objektivität der Wahrheit und eine metaphysische Vision der Welt als ihr Fundament annimmt. Vattimo bezeichnet sich selbst als Christ im Sinne von Croce. Das Christsein heißt vor allem das Angehören zu einer sehr breiten christlichen Tradition und auch die Akzeptanz eigener Endlichkeit.

Vattimo ist nicht einverstanden mit den Autoren wie z.B. *Richard Rorty*, die fest von „Götterdämmerung“ und von einer kommenden entchristlichten Epoche oder sogar von einer postreligiösen Epoche überzeugt sind. Man kann hier eine Ähnlichkeit mit den Gedanken von Jürgen Habermas erkennen, der über die Geburt einer postsäkularen Epoche spricht. Er sieht aber das Wesen der Säkularisierung ganz anders. Während Habermas

sich an den äußerlichen Elementen einer religiösen Haltung und ihrer gesellschaftlichen Implikationen orientiert, wird zwar diese Haltung und ihr Inhalt von Vattimo betont. Ein Konzept über Gott aber, das auf der nihilistischen Ontologie gründet, so ergänzt Habermas, weist besonders auf einen gesellschaftlichen Aspekt der Religion hin, als ein wichtiges Element des Fundaments der Demokratie. Vattimo hingegen fragt nach dem Wesen Gottes in den Kategorien des schwachen Denkens.

6. Das Christentum als eine Form des Nihilismus

Die Gedanken von *Luigi Pareyson* haben Vattimo beeinflusst, sich für das Phänomen des Nihilismus zu interessieren, aber die gemeinsamen Wege dieser zwei Denker sind sehr schnell auseinander gegangen. Vattimo hat ganz andere Interpretation des Nihilismus vorgeschlagen als sein wissenschaftlicher Meister. Er hat vor allem die Überzeugung von Pareyson in Frage gestellt, dass der Nihilismus eine negative Erscheinung der Neuzeit ist, die überwunden werden muss; in Opposition zu seinem Meister formulierte er ein Konzept des schöpferischen und vollkommenen Nihilismus.

Gegen die Strömung gehend, schuf er eine eigene Denkschule des Nihilismus und begründete diese auf der Hermeneutik. Die Hermeneutik als eine philosophische Theorie berichtet über den interpretativen Charakter jeder Wahrheitserfahrung und versteht sich selbst als eine Interpretation: es gibt keine Feststellungsmöglichkeit einer wesentlichen und interpretativen Wahrheitserfahrung ohne den Tod Gottes und ohne Fabularisierung der Weltseins²³. Es scheint nicht möglich zu sein, die Wahrheit der Hermeneutik anders zu „beweisen“, als sie nur als Wahrheit in der Geschichte des Seins, interpretiert als Ereignis des Nihilismus erscheinen zu lassen²⁴.

Vattimo knüpft an *Sergio Quinzio* an, der behauptet, dass der Nihilismus eine säkulare Übersetzungsform der Worte Jesu am Kreuz sei, der sterbend die dramatischen Worte über seine (Gott-)Verlassenheit ausspricht. Für Quinzio ist das der Höhepunkt der *kenosis* Gottes. Christus auf dem Kreuz auf seine Macht verzichtet, schwach wird, das Nichts und die Sinnlosigkeit erfährt. Das ist auch das Ende des Seins jedes Höchstwerts und der Zerfall seines Grundfundaments. In Folge bedeutet Christi Tod am Kreuz den Geschichtsbeginn des Nihilismus.

Vattimo verbindet die *kenosis* Gottes mit der Reflexion Heideggers über die Metaphysik und das Vergessen des Seins. In nihilistischer Neuinterpretation der christlichen Botschaft bekommen die alten Begriffe einen neuen, säkularen Inhalt. Es entsteht ein postmetaphysisches Christentum, gegründet auf die Ontologie der Gegenwart und auf dem schwachen Denken. Dieses Christentum bricht die Kontinuität mit der Tradition ab. Das traditionale Verständnis der Glaubenswahrheiten und der Moral wird ganz neu und nihilistisch interpretiert. Es entsteht eine neue Einstellung zur Religion – die Religion wird als Märchen betrachtet. Die christliche Botschaft, die Jahrhunderte lang ihren realen Inhaltscharakter verteidigt hat, wird jetzt zu einer Sammlung von Metaphern und mythischen Erzählungen.

Ein wichtiger Mangel in Vattimos Diagnose des Nihilismus ist u.a. ein falsches Konzept der Metaphysik, das er von Heideg-

²⁰ Vgl. R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Milano 2003, S. 200.

²¹ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, S. 28.

²² Vgl. B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci „cristiani“*, „La Critica“ vom 20. November 1942, S. 289-297.

²³ Vgl. Ch. GEYER, *Gottes schwache Nummer. Gianni Vattimo ist für ein Christentum jenseits des Christentums*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 9. Februar 2004, S. 37.

²⁴ Vgl. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma – Bari 2002, S. 11.

ger übernommen hat. In Folge dessen hat Vattimo die große Tradition der existenziellen Metaphysik von Pascal, Kierkegaard, Blondel oder Unamuno in Frage gestellt. Es ist äußerst schwierig, die sehr skeptische Natur des schwachen Denkens mit der radikalen Ablehnung anderer Metaphysikmodelle zu vereinbaren. Vattimo hätte mehr seinen Voraussetzungen entsprochen, wenn er auch die Existenz einer metaphysischer Wirklichkeitsvision auf der gleichen Ebene mit anderen Welt-, Mensch- und Moralkonzepten erlaubt hätte.

7. Ein neues Moral- und Dogmenverständnis

Die Religionswahrheiten, die neu und nihilistisch interpretiert werden, haben nur eine metaphorische Bedeutung²⁵. Die Religiosität, als Antwort auf die Offenbarung der *kénosis*, akzeptiert die streng formulierten Dogmen und eine Moral mit einem normativen Charakter nicht. Das schwache und nihilistische Christentum übergeht wörtliches und konkretes Verständnis der Bibel und plädiert für eine „geistige“ Interpretation von Gottes Wort. Laut dieser Interpretation stellen die biblischen Erzählungen keine historischen Ereignisse dar und sind auch keine Prophezeiungen, die das zukünftige Geschehen vorhersagen. Laut Vattimo sind alle Dogmen und die Moralwahrheiten, die zum biblischen Erbe gehören, neu zu interpretieren, außer der Überzeugung, dass Gott die Liebe ist (*Deus caritas est*). Einzige Grenze für die Interpretation ist also die *caritas*.

Laut Vattimo besteht die Erfahrung der Transzendenz aus der Entdeckung Gottes, dessen Menschwerdung jeden Tag anders aussieht. Gott ist kein Sein mit einem objektiv gegebenen und metaphysischen Charakter, das entdeckt und erkannt werden kann²⁶. In der multikulturellen und pluralistischen Welt könne man die Gottheit nicht als Vollkommenheit und Wahrheit akzeptieren. Deshalb wird ein Gott der „*kenosis*“ gebraucht, ein relativistischer Gott. *Kénosis* als Sinn des Christentums bedeutet die Zerstörung einer Gleichheit, die zwischen Gott und der Weltordnung existiert²⁷. Gott wird als allgemeingültige Objektivität, Rationalität und Fundament abgelehnt sowie die Darstellung Gottes als den Schöpfer aller materialen Welt verneint.

„Gott, der anders ist als ein metaphysisches Sein, kann nicht länger ein Gott der absoluten und definitiven Wahrheit sein, die keinen doktrinären Unterschied erlaubt. Deshalb kann man Gott als ‚relativistisch‘ bezeichnen. Das ist, wenn wir wollen, ein ‚schwacher‘ Gott, der unsere eigene Schwachheit nicht entdeckt, um sich selbst zu bestätigen als strahlend, allmächtig, ergreifend und gewaltig – gemäß der Eigenschaften, die typisch für ein Subjekt einer naturell-metaphysischen Religiosität sind“²⁸.

Vattimo negiert die Transzendenz nicht. Er beschreibt sie als eine horizontale Transzendenz, die dem Begriff „einfache Transzendenz“ bei Heidegger ähnelt (*Transzendenz schlecht-hin*). Wenn wir eine horizontale Transzendenz annehmen, dann wird Gott zu einem Ereignis; er ist nicht irgendwas oder irgendetwas, was sich in einer anderen Dimension außer unserer sichtbaren Weltordnung befindet. Die horizontale Transzendenz ist ein Erlösungsplan, der die Ereignisse von einem anderen Blickwinkel beurteilt als der, der zu diesen Ereignissen integral ge-

hört. Wozu braucht man also so eine Transzendenz? Natürlich nicht, um eine übernatürliche Welt zu garantieren, sondern um die Zukunft, mit ihren Projekten und alledem was auf eine Realisierung wartet, darzulegen²⁹.

Laut Vattimo müssen die Moral und die christlichen Dogmen entmythologisiert werden, um die Religion mehr zugänglich und akzeptabel für den modernen Menschen zu machen. Die *kénosis* ist eine echte Revolution des Christentums, also die Ablehnung aller für den modernen Menschen nicht mehr verständlichen Attribute Gottes mit einem transzendenten Charakter. Im Rahmen des Entmythologisierungprozesses solle man alle Elemente entfernen, die sich mit dem metaphysisch-naturellen Bild von Gott zusammenschließen. Auch das Konzept von Gott, in dem er der Ganz Andere ist (Barth, Lévinas) und das ein großer Teil der modernen Philosophie zu akzeptieren scheint, beinhaltet zu viele Elemente von einem gewaltigen Gott der ursprünglichen Religionen.

Die Erlösung in der nihilistischen Auslegung berücksichtigt das Seinverständnis als ein Ereignis. Das christliche Erbe, welches im schwachen Denken wiederkehrt, ist vor allem das Erbe des christlichen Liebesgebotes und der daraus folgenden Gewaltablehnung, denn laut Vattimo solle man die christliche Botschaft auf das Liebesgebot reduzieren³⁰. Die christliche Lehre über die Liebe ist nicht nur bzw. ist gar nicht eine ethische Konsequenz, sondern vielmehr eine Offenbarung über die Natur der Gottessöhne. Es ist ein Appell aus dem Ereignis der Menschwerdung heraus, der zu uns über die nihilistische Bestimmung des Seins und über die Schwächung jeder soliden ontologischen Dimension spricht³¹.

Die Wahrheit als die Liebe und das Sein als ein Ereignis sind zwei Aspekte, die einander bedingen. Die Worte: „Gott ist tot, es leben viele Götter“ sind keine Atheismuserklärung oder eine Anregung zum heidnischen Polytheismus. Gottestod heißt, dass wir frei sind, um nicht das zu tun, was wir wollen, sondern was wir als unsere Pflicht verstehen, nicht unbedingt vor der Erwartung des höchsten Richters, sondern in liebender Verantwortung unserem Nächsten gegenüber.

8. Die nihilistische Barmherzigkeitsethik

Die Apologie des Nihilismus, die neue Interpretation der christlichen Botschaft und die Entstehung einer schwachen Version des Christentums sind entscheidend für die Antwort auf die Frage, ob man eine nihilistische Barmherzigkeitsethik in den Zeiten des Zerfalls des metaphysischen Fundaments bilden kann³². Für Vattimo ist es unmöglich, eine metaphysische Ethik zu bilden, die eine Anwendung der ersten Prinzipien sein würde. Die einzige mögliche Ethik ist eine postmetaphysische Ethik, welche die Form einer Barmherzigkeitsethik annimmt.

Vattimos Barmherzigkeitsethik ist einigermaßen, *toutes proportions gardées*, mit der formalen Ethik Kants verwandt³³. Vattimo gibt zu: die Forderung, die anderen Personen als ein Ziel in sich zu behandeln und nicht als Mittel, um ein Ziel zu erreichen,

²⁵ Vgl. G. VATTIMO, *Credere di credere*, op. cit., S. 78-79.

²⁶ Vgl. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Roma 2009, S. 58.

²⁷ Vgl. A. LIVI, *Il fideismo storicistico insito nel „pensiero debole“*. *Risposta a Giovanni Giorgio*, „Aquinas“ 51 (2008) 3, S. 467-478.

²⁸ G. VATTIMO, *Addio alla verità*, op. cit., S. 65-66.

²⁹ Vgl. G. VATTIMO, C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Soveria Mannelli 2009, S. 45-50.

³⁰ Vgl. G. VATTIMO, *Credere di credere*, op. cit., S. 37.

³¹ Vgl. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano 2001, S. 71-94.

³² Vgl. A. KOBYLŃSKI, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianni Vattimo*, Warszawa 2014.

³³ Vgl. R. MOŃ, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, S. 87-117.

hat ihren Ursprung in der christlichen Barmherzigkeit. Wenn eine Haltung der Barmherzigkeit – verstanden als eine menschliche Umgangsform – fehlt, dann werden wir keine überzeugende Begründung für den Vorrang universaler Prinzipien vor partikulären Interessen finden. In der nihilistischen Barmherzigkeitsethik werden die Begriffe von Gut und Böse durch Mitleid und Gewalt ersetzt, denn Vattimo behauptet, dass diese zur Gewaltbegrenzung und zur Raumerweiterung des Mitleids hinführt.

In diesem Sinne ist die Barmherzigkeitsethik eine formale Ethik und erbt, so zu sagen, alle Dilemmata, die mit dem ethischen Systems Kants verbunden sind. Im Rahmen dieser Ethik ist keine Form einer Einzelheitsethik möglich, die auf Urteile und Normen hinweist, die sich auf bestimmte Formen der menschlichen Taten beziehen. Es bleibt also nur ein allgemeiner Imperativ, der das Barmherzigkeitsprinzip ist, und die allgemeine Regel, um das zu tun, was die Gewalt begrenzt und das Mitleid wachsen lässt.

Die nihilistische Barmherzigkeitsethik formuliert sehr treffend die Lösungen im Bereich der zwischenmenschlichen Bindungen und des Gesellschaftslebens: sie fordert die Sorge um die Schwachen, die Ausgegrenzten und um die unter Gewalt und Boshaftigkeit Leidenden. In gewissem Masse bleibt sie aber ratlos angesichts der aktuellen bioethischen Probleme. Man sieht das an dem Beispiel einer „Bioethik ohne Dogmen“, die von Vattimo vorgeschlagen wird. Solche Version einer laienhaften weltlichen Ethik, die frei von der Kategorie menschlicher Würde oder des Naturrechts ist, nährt sich von dem Utilitarismus von *Peter Singer* und rechtfertigt einen Großteil der negativen Auswirkungen der modernen biotechnischen Revolution.

Vattimo behauptet, dass die metaphysische Bioethik, die die Annahme eines universalen Wertsystems fordert – gegründet auf der Menschenwürde und auf dem Naturrecht – ersetzt werden soll durch eine laienhafte, postmetaphysische Ethik, die aus der Barmherzigkeitsethik herauswächst. Ähnlich wie die postmetaphysische Ethik erkennt sie kein objektives Fundament, aus dem wir objektive Normen ableiten könnten. Ihr erstes Prin-

zip sollte die Gewaltbegrenzung sein und die Achtung des unantastbaren Rechtes eines jeden Menschen auf individuelle Freiheit. Natürlich ist eine solche Ethik nicht befriedigend, weil sie sehr abstrakt ist und nicht in der Lage ist, die Einzelnormen zu schaffen. Man darf aber nicht vergessen, dass Vattimo an die postsäkularen und multikulturellen Gesellschaften denkt und somit diese Ethik hieraus ableitet.

* * *

In vielen Ländern hat das schwache Denken Vattimos großen Einfluss auf das Religions- und Moralverständnis. Vattimo schlägt eine philosophische Ablehnung der Wahrheit vor, die in sich widersprüchlich ist – was schon Platon gegenüber den Sophisten gezeigt hat. Das Christentum in einer schwachen und nihilistischen Version – wieder gefunden als eine Doktrin der *kenosis* und der Säkularisierung – würde de facto eine von allen Dogmen befreite Religion werden.

In dieser Interpretation ist das Christentum nicht mehr eine Sammlung von Wahrheiten, die einen endgültigen Charakter hätten, es wäre kein fester Grund mehr im Meer der Ungewissheit einer postmetaphysischen Welt. Die Behandlung der christlichen Religion als eine kulturelle Tradition und als eine reine Trostform würde zu einer zu sehr verkürzten Auslegung des Christentums hinführen. Das schwache und nihilistische Christentum ist eine von vielen Formen eines kulturellen Christentums *à la* Benedetto Croce, der für Vattimo der große Ideengeber war³⁴.

Vattimo schildert die Möglichkeit, eine postmetaphysische Ethik zu bilden, die man eine nihilistische Barmherzigkeitsethik nennen kann. Es geht um eine schwache Ethik, ohne metaphysisches Fundament, das durch den Relativismus bedroht ist. Die Ethik des schwachen Denkens wird vor allem von diesen Menschen akzeptiert, die ein naturrechtliches Denken bzw. eine Metaphysik ablehnen. Das Überspringen der Metaphysik in der Barmherzigkeitsethik führt zu vielen „unbarmherzigen“ Folgen der modernen biotechnischen Revolution. Christliche Restbestände, die im schwachen Denken vorhanden sind, sind nicht haltbar, wenn man das Christentum und dessen denkerische Voraussetzungen über Bord wirft.

Dr. Andrzej Kobyliński
ul. Górna 1
PL – 09-402 Płock

³⁴ Vgl. A. Kobyliński, *Is Nihilism our Destiny? The Postmetaphysical Ethics of Gianni Vattimo*, in: A. Kobyliński, R. Moń (ed.), *The Dilemmas of Modern Ethics*, Warsaw 2008, S. 97-116.

UWE C. LAY

Das Lutherjahr wirft seine Schatten voraus

Luther als theologisches Ereignis

1. Augenblicksaufnahmen

Eine bekannte Über-Rot-Autofahrerin und Exbischöfin der Lutherischen Kirche versucht nun, in ihre medienwirksame Zeitgeistsurftheologie irgendwie Luther einzubringen, seitdem sie die EKD-Beauftragte für das Jubel-Lutherjahr ist. So wenig weiß der heutige Protestantismus mit Luther anzufangen. Vielfach wird aber gefragt, ob nicht die Protestanten und Katholiken gemeinsam Luther feiern sollten und könnten, mit dieser Exbischöfin und der EKD. Könne man denn die Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts nicht einfach für überholt erklären, – so tönt es unter ökumenisch Engagierten.

Unberührt und unbeschwert von theologischen und historischen Detailkenntnissen, – solche Kenntnisse erschweren ja nur die Urteilsbildung, – weiß man, dass Luther ein guter Mann war, der eine Kirche mit vielen großen Mängeln vor sich sah und der Reformen wollte. Da die Betonköpfe der Kirchenhierarchie reformunwillig waren, eskalierte der Reformstau dann zu der Reformation mit der Trennung von der Einheit der Kirche. Katholisch oder Lutherisch hieß nun die Frage. Die Einheit der Christen in Deutschland ging verloren.

Auf der Suche nach der verlorenen Einheit könnte die ökumenische Bewegung betitelt werden als die Alternative zum

kalten und heißen Krieg in den nachreformatorischen Zeiten, der seinen Höhepunkt im 30jährigen Krieg erreichte. Auf die zu peinlichen Versuche, die Verantwortlichkeit der christlichen Religion für diesen Krieg zu vertuschen mit der These, die Religion sei ja nur für rein politische Machtinteressen missbraucht worden, soll hier nicht eingegangen werden.

Da fragen sich engagierte Laien und viele ökumenisch Bewegte, ob es nun nicht endlich an der Zeit wäre, der Trennung ein Ende zu setzen, denn eigentlich ist man doch jetzt in allem einer Meinung, zu mindestens in wesentlichen Fragen

Unten, jenseits der Hierarchie sieht das ganz einfach aus. Ein Informationsstand mit ökumenisch engagierten Laien. Ein Plakat: jetzt gemeinsam Abendmahl feiern. „Die Unterschiede, die es da noch gäbe in Lehre und Praxis, wären so bedeutungslos, dass jetzt wir Christen, ob katholisch oder evangelisch, gemeinsam feiern könnten! Das wäre ganz im Sinne von Jesus.“ „Worin bestehen denn die Differenzen?“ „frug ich, mich ahnungslos stellend. „Die wären so bedeutungslos und geringfügig ...“ „Das ist ein Werturteil über die Qualität der Differenzen. Aber ich wollte doch von Ihnen wissen, worin sie denn sachlich bestünden.“ „Ganz unwichtig wären die. Wir wollen doch gemeinsam feiern! Man kenne sich doch nun in Folge vieler gemeinsamer ökumenischer Aktivitäten und da könne man nun, da man sich gegenseitig kennen gelernt habe und schätze, gemeinsam Abendmahl feiern.“ Ich insistierte aber auf meiner Frage nach den Sachdifferenzen und erhielt dann die passende Antwort auf so viel unökumenische Starrköpfigkeit: „Die sind so kompliziert, die versteht sowieso niemand. Zudem sind sie auch völlig gleichgültig! Jesus hat auch keine Lehre und keine Dogmen verkündet, sondern nur die Liebe zum Nächsten gelebt, und das und nichts anderes wäre das Christentum.“

Nur, warum gab es dann eine Reformation, einen Luther und die Kirche, die altgläubig bleiben wollte und sich den Reformvorschlägen eines Luther und Zwingli und Müntzer verschloss? Wäre das Christentum und somit die Kirche nichts als der Aufruf zur Nächstenliebe, wozu dann die großen theologischen Auseinandersetzungen zwischen der Kirche und diesen Reformkräften?

2. Wie Luther begreifen?

Stellen wir einfach fest, dass uns (post)modernen Menschen die Voraussetzung dafür, die Kirche, die Reformation und die Gegenreformation zu begreifen, abhandengekommen sind. Wir verfügen als historisch Gebildete über eine unüberschaubar große Menge an historischen Detailkenntnissen über Luther, die Reformation und die Katholische Kirche des 16. Jahrhunderts, besitzen hervorragend aufgearbeitete Quellensammlungen und Biographien über die Haupthandlungsträger. Wir untersuchen die Ereignisse historisch und psychologisch, sozialwissenschaftlich und ideengeschichtlich, literaturwissenschaftlich und gelegentlich einfach auch nur essayistisch geistvoll. Nur, warum drängt sich uns hier, studieren wir auch noch so eifrig, das Bild von Fausts Studierzimmer auf: das Eingeständnis, trotz oder wegen des vielen wissenschaftlichen Bemühens das Eigentliche noch gar nicht in den Blick bekommen zu haben. Wie Blinde stehen wir vor dem Ereignis der Reformation und verhüllen und verdunkeln es uns durch die Flut an bedrucktem Papier mit seinen Interpretationen dieses Geschehens. Des Büchermachens über dies Ereignis hat kein Ende, und doch bleibt uns das Ereignis unbegriffen. Und genau dies ist eben auch der Wurzelgrund dafür, dass unser so ökumenisches Zeitalter so leichtfertig die

Gleichgültigkeit all der theologischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts behaupten kann. Davon lebt die ökumenische Bewegung.

Nähern wir uns diesem Problem an, indem wir mit etwas ganz Einfachem anfangen. Ich schreibe den Satz: „Ich gehe zur Bank.“ Dieser Satz ist so banal und trivial, dass jetzt wohl rechtens mancher Leser sich fragt, warum er mit solch einem Trivialsatz hier behelligt wird. Selbstverständlich versteht jeder Leser diese Aussage, nur versteht er nicht, warum sie hier steht.

Aber so ist es nicht! Die Preisfrage lautet: Als Du, lieber Leser, diesen Satz last und auf Anrieb verstandest, hast Du da an einen Menschen gedacht, der auf eine Sitzbank zugeht, etwa um sich auszuruhen, oder an einen Menschen, der zu einer Geldbank geht, um Geld abzuheben? Und stünde dieser Satz in einem Science-Fiction-Roman, könnte da dieses „Ich“ nicht das eines Nichtmenschen, eines Extraterrestrischen sein? Dass zwischen einer Sitzbank und einer Geldbank kein Unterschied bestünde, so dass es gleichgültig ist, ob da jemand zu einer Sitzbank oder zu einer Geldbank geht, das wird wohl keiner ernsthaft behaupten wollen.

Wir können etwas nur begreifen und verstehen, wenn wir dies Etwas in seinem Kontext betrachten, also den Satz: „Ich gehe zur Bank“ in dem Kontext: „Ich wollte mir ein Buch kaufen, und als ich bemerkte, dass mein Geld dafür nicht ausreichte, ging ich zur Bank.“ Jetzt ist der Satz eindeutig begreifbar geworden. Was für diesen simplen Satz gilt, gilt noch viel mehr für ein so hochkomplexes Ereignis wie das, das wir mit Luther bezeichnen.

3. Luther als ein theologisches Ereignis

In dieser Zeitschrift THEOLOGISCHES liegt es nun nahe, dieses Ereignis als ein theologisches zu begreifen! Der Kontext, in dem dieses Ereignis eingezeichnet werden soll, ist der theologische Diskurs. Die These dazu lautet: Luther ist zuallererst und wesentlich ein theologisches Ereignis, das dann auch in andere Bereiche des Lebens sich ausgewirkt hat. Soll dieses Ereignis aber begriffen werden, dann muss es in dem Kontext diskutiert werden, in den es hineingehört. Isoliert für sich betrachtet, bleibt es so unverständlich wie der Satz: „Ich gehe zur Bank“ mit demselben Schicksal: jeder meint spontan ihn zu verstehen, obwohl der Satz nicht eindeutig verstehbar ist.

Der theologische Diskurs ist wie jeder ein geregelter und nur dadurch konstituiert er sich als Diskurs. Der Begriff des Diskurses wird hier verwendet in loser Anlehnung an *M. Foucault*, einem Denker, von dem das theologische Denken noch einiges lernen könnte¹. Zur Veranschaulichung: nur weil es die deutsche Sprache als System gibt, als Wortschatz, als Grammatik, als Syntaxlehre etc., können einzelne Sätze gesprochen werden. Die zeitgenössische Sprachwissenschaft, der Strukturalismus, unterscheidet hier seit de Saussure das System der Sprache von der Parole der Sprache, so wie das Regelsystem Fußball die Voraussetzung dafür ist, dass Menschen miteinander Fußball spielen können. Ereignisse in einem Diskurs sind so Spielzüge gemäß dem jeweiligen Regelsystem. Sie erhalten ihren Sinn und ihre Bedeutung erst durch das sie ermöglichende Regelsystem. Eine Revolution dagegen sprengt das bisherige Regelsystem und ersetzt es durch ein neues.

¹ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, 1972.

Die These lautet nun: Luther ist ein Ereignis im theologischen Diskurs und eines, das den bisherigen Regelsatz dieses Diskurses außer Kraft setzte, indem ein neues Regelsystem eingeführt wurde, das sich nun in einer Konkurrenzsituation zum alten Regelsystem befindet.

Unser Problem als postmoderne Menschen ist nun, dass uns das Verständnis für den theologischen Diskurs verloren gegangen ist, so dass wir theologische Ereignisse untheologisch verstehen, indem wir die Gehalte des theologischen Diskurses in einen anderen Diskurs hineinziehen und dann die Ereignisse gemäß diesem anderen Diskurs zu begreifen versuchen. Typisch für so eine Verlagerung ist etwa, dass Luthers Theologie als Element seiner Biographie verstanden wird. Es gibt einen Konsens darüber, wie eine Biographie eines Menschen zu schreiben ist, und welchen Stellenwert innerhalb des biographischen Vorstellungsraumes das Werk eines Menschen hat, ob es nun ein künstlerisches, ein theologisches oder ein philosophisches ist. Das Regelsystem der Biographie bestimmt den Wert und die Bedeutung eines Werkes, wie etwa das Regelsystem des Fußballes bestimmt, dass wenn eine Mannschaft ein Tor und die andere keines geschossen hat, sobald das Spiel zu Ende ist, die Mannschaft mit dem einen Tor als Sieger des Spieles gilt. Aber so wird das theologische Ereignis zu einem biographischen, das in diesem Verstehenshorizont begriffen wird. Aber Luther ist zuerst ein theologisches Ereignis.

Zum Vergleich: wer käme auf den Gedanken, man müsse, um Albert Einsteins Relativitätstheorie zu verstehen, unbedingt seine Biographie studieren und aus diesem Studium ergäbe sich dann ein Verstehen seiner wissenschaftlichen Theorie? Das Ereignis dieser Theorie ist ein Spielzug im Diskurssystem der Physik und muss gemäß dem Regelsystem dieses Diskurses begriffen werden. Die Biographie gibt dann nur den illustren Hintergrund dieser wissenschaftstheoretischen Leistung her.

Erst, wo die Theologie als Wissenschaft nicht mehr verstanden wird, wird sie biographisch und entmaterialisiert ihren Gegenstandsbezug. Ihre Gehalte, Gott, oder alles in seiner Relation von, in und zu Gott, wird aufgelöst als religiöse Vorstellungen, die zurückgeführt werden auf die Produktivität des religiösen Subjektes. Dann wird nur noch gefragt: welche persönliche Frömmigkeit drückt sich in Luthers Theologie aus und warum sprach diese so viele andere Zeitgenossen an? Hat diese Frömmigkeit auch uns noch was zu sagen? Aber so wird gerade das theologische Ereignis Luther unbegriffen stehen gelassen!

Es würde die Möglichkeiten eines Essays sprengen, nun eine Rekonstruktion des Regelsystems des theologischen Diskurses bis zum Ereignis der Reformation zu leisten. Nicht stünden ja die Aussagen, die einzelnen Spielzüge im Vordergrund, sondern die Regeln, die eine Aussage zu einer theologisch wahren machen, die es erlauben, wahre Aussagen von falschen zu unterscheiden und die es ermöglicht, neue Aussagen wahr zu bilden. Das kleinste Element des theologischen Diskurses ist der Satz. Ist er wahr, oder ist er nicht wahr? – das ist die Frage des theologischen Diskurses. Und zuerst: was ist überhaupt eine theologische Aussage?

Statt einer Rekonstruktion des Regelsystems sollen jetzt nur Basissätze dieses Regelsystems benannt werden. Gott ist zu denken als der Grund alles Guten und Wahren und Schönen, der dies den Menschen gibt oder auch nicht gibt, je nachdem, wie sich die Menschen zu Gott verhalten. Wie nun Gott gibt und wie nun der Mensch sich richtig zu Gott zu verhalten hat, theoretisch und praktisch, das zu erfassen ist die Aufgabe der Theolo-

gie für das praktische religiöse Leben. Dazu stellt die Theologie als Regelsystem das Mittel, um wahre Aussagen von unwahren diesbezüglich zu unterscheiden. Bis zur Reformation galten die Heilige Schrift, die Tradition und das Lehramt als die Normen für wahre theologische Aussagen und selbstredend auch die natürliche also philosophische Gotteserkenntnis. Als inneres Regelsystem des Aufbaues der Theologie galt die Logik. Alle Kontroversen innerhalb der kirchlichen Theologie ereigneten sich in diesem so geregelten Vorstellungsraum.

4. Das Neue an Luther

Was ist nun das Neue Luthers? Nicht primär, dass er anders lehrte über Gott, die Sakramente und die Kirche als die altgläubigen katholischen Lehrer seiner Zeit. Primär, und das ist das Wesentliche: er baute seine Theologie auf ein neues Paradigma auf. Ein Paradigmenwechsel ereignete sich, um es mit dem Wissenschaftstheoretiker Kuhn zu formulieren. Dies neue Regelsystem führte dann auch zu neuen Lehren in Luthers Theologie. Das Besondere ist nun aber, dass sie durch ein neues Regelsystem legitimiert wurden.

Als bekannteste Novität erfand Luther die These, dass nur auf die Bibel zu hören ist. Die Tradition und das Lehramt zählen nur dann, wenn das, was sie dozierten, mit der Bibel übereinstimmte. Wie begründete Luther diese neue Regel für die Theologie? Es ist unmöglich, aus der Bibel zu begründen, dass sie die einzige Quelle der christlichen Theologie sei! Das gründet sich schon darin, dass historisch betrachtet die Einzeltexte des Neuen Testaments vorlagen, bevor sie zum Neuen Testament zusammengefasst, durch die Kirche kanonisiert wurden. Es kann in ihnen also gar nicht die Aussage stehen, dass nur das Neue Testament mit dem Alten zusammen die einzige Quelle der christlichen Theologie sein soll! Es gibt keine und kann keine theologische Begründung des „Sola Scriptura Prinzips“ geben, das aus diesem Prinzip selbst legitimiert wird.

Es bleibt bloß Luthers Generalverdacht wider die Kirche, dass sie, nachdem der biblische Kanon durch die Kirche definiert worden ist, selbst in der Auslegungspraxis die ursprüngliche biblische Wahrheit verfälscht habe. Also: die gesamte Tradition und alle Lehren des kirchlichen Lehramtes stünden unter dem Verdacht der Verfälschung des Ursprünglichen.

Woher weiß Luther nun aber, was das Ursprüngliche ist? Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort. Luther legt die Schrift aus und vergleicht seine Schriftauslegung mit der der Tradition und des Lehramtes und stellt fest: meine weicht deutlich ab von der der Tradition und des Lehramtes. Jetzt deklariert Luther seine Auslegung zur einzig wahren und darum jede davon abweichende als irreguläre. Die lutherische Theologie ersetzt so die verbindliche Auslegung der Bibel durch die Tradition und das Lehramt durch Luthers Auslegung. Lutherisch glauben heißt nun, zu glauben, dass nur die lutherische Auslegung die wahre ist. Das Allein-die-Schrift-Prinzip setzt somit voraus, dass nur Luther der rechte Ausleger der Schrift ist und dass deshalb alle davon abweichenden Auslegungen, die der Tradition und des Lehramtes irregulär sind. Dann wird das verkürzt zur Lehre: nur auf die Bibel ist zu hören, und Luthers Auslegung wird selbst wieder unter den Vorbehalt gestellt, sofern Luther die Schrift richtig ausgelegt habe.

Dieses Prinzip ruht auf einer Denkbewegung, die selbst wieder nach ihrem Vollzug vergessen wird: zuerst stehen sich Luthers Auslegung und die Auslegung der Schrift durch die Tradition und das Lehramt gegenüber, dann wird die lutherische zur

allein wahren gekürt und somit alle andere verurteilt. Dann wird die lutherische Auslegung so mit der Bibel identifiziert, dass die Auslegung vergessen wird und das nackte Prinzip des „Allein die Schrift“ übrig bleibt. Dieses neue Prinzip ist nicht mehr in die katholische Kirche integrierbar, und somit schließt sich diese so regulierte Theologie schon von selbst aus der Katholischen Kirche aus!

Man möge sich dies mal vorstellen: Unsere Nationalmannschaft liegt in der 119. Minute des WM-Finales 1:0 vorn, nur noch eine Minute fehlt zum Sieg, und da nähme ein argentinischer Stürmer den Ball in die Hand und würde das Ausgleichstor. 1:1 stünde es jetzt. Als Erklärung gäbe der Stürmer an: Da ich keine Chance mehr sah, per Fuß den Ausgleichstreffer zu erzielen, revolutionierte ich das Regelsystem Fußball und erfand den neuen – jetzt legitimen – Spielzug des Handwurfes ins Tor! Der Spieler bekäme die Rote Karte, und es bliebe beim deutschen Sieg.

Ganz anders Luther. Er erfand das neue Paradigma des „Allein die Schrift“ und verlangte, dass jetzt alle nach seiner Regel Theologie zu treiben hätten und wer das nicht täte, dem sei die Rote Karte zu zeigen, der Tradition, dem Lehramt und allen nicht lutherisch Theologie Betreibenden. Dies neue Paradigma schuf sich dann eine neue Kirche, die sich durch dieses Regelsystem bestimmen lässt.

Die Heilige Schrift wird so der Subjektivität des Auslegers Luther unterworfen. Die neue Stellung des Subjektes im theologischen Paradigma ist nun das Novum dieser Art des Theologisierens. Es ist die Revolutionierung des alten Paradigmas, seine Absetzung.

Das Lebendige der Auslegung der Bibel durch Luther ist nun das Ringen zweier Prinzipien. Das subjektive Prinzip, das Ich des Auslegers als Quelle aller Wahrheit, trifft auf das objektive Prinzip, das des Materials der Bibel. Setzt sich das Ich durch, wird der Text zur Formmasse des Ichs, oder setzt sich das sperrige Material gegen den Gestaltungswillen des Ichs durch? So ist Luther der Jakobusbrief ein inakzeptabler Brief des Kanons, weil er sich außer Stande sieht, ihn gemäß seiner neuen Rechtfertigungslehre auszulegen. Die Legitimität *seiner* Rechtfertigungslehre soll das Schriftprinzip sein, aber zumindest eine Schrift der Bibel lässt sich nicht so auslegen, dass sie der neuen Lehre entspricht. Was muss nun weichen: die neue Lehre, oder muss das „Allein die Schrift“ weichen, weil damit Luthers neue Lehre nicht in Einklang zu bringen ist? Luther verteufelt den Jakobusbrief, der gegen Luther lehrt, dass der Mensch nicht allein durch Glauben, sondern nur durch einen in Werken tätigen Glauben gerechtfertigt wird. Er konnte sich aber doch nicht dazu durchringen, diesen Brief aus dem Bibelkanon zu entfernen. Noch pikanter ist nun noch, dass Luthers Zentralthese „allein aus Glauben“ gar nicht in der Bibel steht, sondern dass Luther das „allein“ in den Text des Römerbriefes selbst erst hineingeschrieben hat. Aus „aus Glauben“ macht er: „allein aus Glauben“ (Röm 3,28) wie es heute noch in Lutherbibeln gegen den Originaltext zu lesen ist, den erstaunlicherweise die ökumenische Einheitsübersetzung wider Luther bietet.

Zwei Prinzipien sollten die neue Lehre bestimmen, das „Allein die Schrift“ und die lutherische Rechtfertigungslehre. Was nun aber, wenn diese beiden Aufbauprinzipien sich wechselseitig ausschließen? Luther selbst optierte tendenziell, nicht nur in der Frage des Jakobusbriefes, gegen die Schriftautorität. Sein erster wahrlich brutaler Angriff auf die Autorität der Schrift war nämlich seine Zensurierung des Alten Testaments. Er erklärte

viele Schriften, die bisher zur Bibel dazugehörten, zu „Apokryphen“. Diese Texte entwertete er, so dass sie nicht mehr zur Quelle des Glaubens zählten. Das ist für die Theologie nicht irrelevant. Der Schriftbeleg für die Legitimität des Messopfers zugunsten von Verstorbenen, 2. Makkabäer 12,32-45, gehört zu den von Luther diskriminierten Schriften der Bibel, so dass er sie nicht als Quelle für die Theologie ansieht. Deshalb lehnt Luther diesen Schriftbeleg ab! Er proklamiert dann, dass es keinen Beleg für diese katholische Praxis gäbe.

Es gibt ihn auch nicht, weil Luther den Beleg in seiner Bibel beseitigt hat!

5. Ein Ausflug zur historisch-kritischen-Methode

Die historisch-kritische Methode ist ohne dieses neue lutherische Paradigma nicht vorstellbar. Setzte Luther die kirchliche Tradition unter die Generalanklage, sie stünde unter dem Verdacht, die Bibel verfälscht zu haben, so wird dieser Verdacht nun auf die gesamte Bibel übertragen. Die ursprüngliche Verkündigung und das Leben Jesu seien durch die kirchlichen Verfasser der biblischen Texte schon verfälscht worden. Es gelte so nun, den wahren Jesus hinter der Schrift zu suchen als die wirkliche Wahrheit. So ist für *F. Nietzsche* Paulus der Verfälscher der eigentlichen Botschaft Jesu, wie er es in seiner Schrift: „Wille zur Macht“ darlegt². Weniger bekannt ist, dass auch *A. Rosenberg* in seinem „Mythos des 20. Jahrhunderts“ den echten Jesu wohlwollend darstellt, aber den kirchlich verkündigten Jesus ablehnt³! Am Anfang dieser Entwicklung steht das theologische Ereignis Luther, dass das Ich zur letzten Auslegungsnorm der Bibel wird und so den Text beherrscht.

Der Subjektivismus prägt diese wissenschaftliche Methode. Sie konnte nur auf lutherischem Boden entstehen, lebt sie doch ganz von der Verdachtstheorie der Verfälschung des Ursprünglichen. Was ist nun das Ursprüngliche? Für den, der sich nie mit dieser Methode befasst hat, muss es absurd klingen. Nur das gilt der historisch-kritischen Wissenschaft als das Echte, als wirklich von Jesus Stammende, was mit dem Vorstellungsvermögen eines aufgeklärten Ichs der Moderne kompatibel ist. Weil kein moderner Mensch Wunder wirken könne, hat Jesus auch keine gewirkt. Alle Wundererzählungen sind somit spätere Erfindungen der urchristlichen Gemeinden. Kein moderner Mensch kann die Zukunft voraussagen. Deshalb sind alle Prophezeiungen Jesu keine echten Worte Jesu. Die Gemeinden haben ihm das erst in den Mund gelegt, nachdem ein Ereignis geschehen war. Jetzt erzählte man sich, Jesus hätte das schon zu seinen Lebzeiten vorausgesagt, was jetzt sich ereignet habe. Unser modernes Ich beurteilt allein, was wahr und was erdichtet ist, allein nach seiner Alltagsallerwelteinstellung: was heute nicht möglich ist, war auch zu Zeiten Jesu nicht möglich! Der Subjektivismus triumphiert über die Schrift.

6. Das subjektive Prinzip

Sehr oft kann man hören, dass wir Katholiken und die Evangelischen doch dieselbe Bibel als Grundlage unseres Glaubens hätten, und dass wir sie halt nur – ein wenig – anders auslegten. Das ist ein Irrtum. Am Anfang steht Luthers Tat, dass er aus dem Alten Testament viele Schriften exkommunizierte und sie so

² Vgl. NIETZSCHE, Friedrich, *Der Wille zur Macht*, 158-177.

³ Vgl. ROSENBERG, Alfred, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 20. Auflage, 1934, z.B. S.604f.

entwertete. Wohl humanistisch beeinflusst meinte er, dass die Texte des AT, die nicht ursprünglich hebräisch sondern griechisch geschrieben worden sind, entfernen zu müssen. Auch und gerade hier triumphiert das Auslegungs-Ich Luthers über die Schriftautorität. Sein Ich definiert erst einmal gegen die 1500 Jahre währende Praxis der Kirche, was nun zur Schrift dazugehört und was nicht! Und dieses Ich wird dann zur letzten Auslegungsnorm der Schrift. Die Fixierung auf das je meine Ich als der letzten Auslegungsinstanz, so dass erst diese die Wahrheit hervorbringt, scheitert nun notwendig an jedem anderen Ich, das mit demselben Wahrheitsanspruch hervortritt. So viele Ichs, so viele Wahrheiten, ist somit der Schlusspunkt dieser Revolutionierung des theologischen Paradigmas. Daraus kann nur eine Praxis sich ergeben: die des Krieges jedes Ichs mit jedem anderen. Das ist das, was Hobbes in seinem Leviathan als den Naturzustand des Menschen bezeichnet, dem Krieg Aller gegen Alle, den er aktuell gegenwärtig sah im innerchristlichen Religionskrieg des 17. Jahrhunderts. Seine Frage lautete: „Wie ist die christliche Religion, in der jeder kraft seiner Ichwahrheit gegen jeden anderen Krieg führt, zu befrieden, sodass ein innerchristlicher Friede wieder möglich wird?“

Die Aufklärung ist der Versuch der Pazifizierung der christlichen Religion, wie es Frieden geben kann, wenn jeder in der Autorität seiner Ichwahrheit Feind des anderen ist mit seiner Ichwahrheit.

Was machte nun das neue Paradigma Luthers aus? Zuerst: es war ein christliches und somit teilte es Basissätze mit dem katholischen Paradigma, so wie das Regelsystem Fußball Gemeinsamkeiten mit dem Regelsystem Handball aufzeigt, weil beides Ballmannschaftssportarten sind, und es gibt Differenzen, weil es zwei verschiedene Ballsportarten sind. So unterscheidet sich auch das katholische Regelsystem von dem lutherischen.

7. Das Gemeinsame zwischen Luther und der Kirche

Welches sind diese Gemeinsamkeiten, die diese beiden Regelsysteme verbinden wie das Fußballregelsystem mit dem des Handballregelsystems? Hier soll nun die These gewagt werden, dass wir als Kinder der Postmoderne diese Gemeinsamkeit nicht mehr verstehen und darum auch die Differenz nicht mehr! Der Basissatz der Ballmannschaftssportarten lautet: als Sieger gilt, wer mindestens ein Tor mehr erzielt hat als der Gegner. Wie nun „ein Tor erzielen“ definiert wird, fällt bei den Ballsportarten unterschiedlich aus. Das definiert sie als verschiedene Systeme. Was wäre nun der oder einer der Basissätze des christlichen Regelsystems? Wir können das als den Basissatz aller Religionen bezeichnen: dass es Gott als Geber von allem Guten nicht gleichgültig ist, was und wie wir von ihm denken und wie wir vor ihm leben. Jede Religion lebt von dieser religiösen Gottesvorstellung, dass Gott nicht nur sich zu den Menschen verhält, sondern dass das Wie unseres Verhaltens zu Gott selbst wieder Gottes Verhalten zu uns ändert. Gott kann sich zum menschlichen Verhalten verhalten. Das Wesentliche einer philosophischen Gotteslehre besteht in der Bestreitung der Möglichkeit eines solchen Verhaltens Gottes zum Verhalten der Menschen. Hier verhält sich Gott als das Absolute zu allem anderen und kein menschliches Tun oder Nicht tun veranlasst das Absolute zu einem Verhalten zu diesem Verhalten. Er ist der ewig Unveränderliche, der sich nicht zu etwas Anderem verhalten kann gemäß dem Verhalten des Anderen zu ihm.

Für jede lebendige Religion ist es konstitutiv, dass geglaubt wird, dass Gott Opfer und Gebete dargebracht werden können,

so dass Gott diese Opfer und Gebete erhören kann und das bedeutet, dass Gott dann sein Verhalten zum Opfernden und Betenden ändert ob des Opfers und des Gebetes.

Für den theologischen Diskurs heißt dies, dass es Gott selbst nicht gleichgültig ist, wie und was Menschen von ihm denken und wie sie dann gemäß der Erkenntnis leben. Der theologische Diskurs wird unter den Augen Gottes geführt. Er ist der erste Leser und Kritiker dieses Denkens. Der Gegenstand des theologischen Diskurses ist sozusagen auch sein erster Kritiker: denkt man wahr über mich? Und damit wir Menschen wahr über ihn denken können und gemäß der Erkenntnis dann auch leben können, gibt Gott uns Anteil an seiner Selbsterkenntnis, und das ist das Wesen der Selbstoffenbarung Gottes.

Um Gottes willen muss der Theologe wahr über Gott denken, über Gott und über alles in dessen Beziehung zu Gott, als von, in und zu Gott. Und damit entsteht die bedrängende Frage: wie muss gedacht werden, damit wahr von Gott in diesem Sinne gedacht wird?

8. Luthers Subjektivismus

Darin bestand die Gemeinsamkeit des katholischen und des lutherischen Diskurses. Nur bei der Frage des Wie schuf Luther ein neues Regelsystem zur Gewinnung von wahren Sätzen über Gott. Luthers Subjektivismus gipfelt in dem Satz: so wie ich Gott glaube, so ist er mir. (Das war selbstredend auch das Einfallstor von L. Feuerbach, der hier die Gottesvorstellung als menschliche Projektion dekonstruieren konnte. Luther lieferte ihm dafür die Steilvorlage.) Nur wer wahr über Gott dachte und nur wer demgemäß wahr vor Gott lebte, dem ist Gott ein gnädiger Gott, das hätte im 16. Jahrhundert jeder katholische und lutherische Theologe unterschrieben! Nur, Uneinigkeit herrschte über das Wie des rechten Denkens und Wie des Handelns! Und weil nur das rechte Denken und Handeln Gott wohlgefällig sein kann, musste so energisch und entschlossen über das Wie gestritten werden.

Was für materiale Differenzen setzten die beiden verschiedenen Regelsysteme zur Hervorbringung wahrer Gotteserkenntnis nun hervor? Konzentrieren wir uns hier nur auf die wesentlichsten Innovationen, die das lutherische Paradigma erbrachte:

1.) Die protestantische Auffassung der christlichen Religion macht sie zu einer opferlosen ohne Priester. Eine Religion ohne Priester und Opfer, das ist wohl das befremdlichste und seltsamste, was man sich unter einer Religion vorstellen kann. Die befremdliche These Luthers, dass das eine Opfer Jesu am Kreuze nicht nur jedes weitere Opfer unnötig mache sondern gar verbiete, zerstört die Religion, weil es das Herzstück der Religion vernichtet: den gottesdienstlichen Kult mit seinem Zentrum, dem Gott dargebrachten Opfer. Man kann dies als den Anfang einer Selbstsäkularisierung der Religion verstehen, an deren Endpunkt dann die absurde These vom religionslosen Christentum D. Bonhoeffers steht. Die Religion transformiert sich zu einer theozentrischen bzw. christozentrischen Moralpraxis.

2.) Die Lehre von der Nichtheilsnotwendigkeit der guten Werke, dass wir allein durch den wahren Glauben gerechtfertigt werden, zerstört die religiöse Praxis. Denn unter guten Werken versteht Luther ja insbesondere alle religiösen Praktiken, wie Gebete, Wallfahrten, Fasten, Beten, etc., die getan werden im Vertrauen darauf, dass Gott sie lohnen wird. Ja, jedes Tun, das um des Himmelslohnes willen getan wird, ist Luther ein böses Werk! So verliert jedes menschliche Tun seinen letzten religiösen Zweck. Unser menschliches Tun bedarf jetzt eines neuen

letzten Zieles, weil das religiöse Ziel ausfällt. Damit beginnt die Säkularisierung des religiösen Handelns. Wir handeln jetzt nur noch moralisch, aber ohne ein religiöses Ziel. Das Ziel des Handelns ist nicht mehr, dadurch Gott zu gefallen, sondern ... Wir werden wieder heidnisch, weil uns nun die Moral nur noch die Lehre zu einem guten Leben ist. Die Moral kann jetzt, wie es Kant zu recht konstruiert, autonom sein, weil das Ziel des moralischen Handelns jetzt nicht mehr ein übernatürliches Ziel ist, der ewige Himmelslohn, sondern ein weltimmanentes natürliches, und zur Erreichung eines natürlichen Endzieles bedarf es keiner übernatürlichen Offenbarung: wie kann der Mensch ewigen Lohn erreichen?

3.) Jesus Christus gab seiner Kirche eine hierarchische Ordnung, damit durch sie die Kirche in der Wahrheit bleibt. Luther verleugnet sie, weil es in seiner „Kirche“ nur noch subjektive Ichwahrheiten gibt und Menschen mit ähnlichen Glaubensmeinungen sich dann zu Gemeindekirchen zusammenschließen. Die Substanz dieser Gemeindekirchen ist der persönliche Glaube und nicht mehr katholisch der Glaube der Kirche, der als System dem Privatglauben vorausgeht. Die Kirche wird zum Verein ähnlich Glaubender, der in Glaubensbekenntnissen nur noch den Konsens ihrer Privatglauben darstellt.

4.) Das erste und letzte Kriterium der Wahrheit wird so das individuelle Ich und das Gewissen, das Schrift, Tradition und Lehramt, ja selbst die Vernunft zum Gestaltungsmaterial des Ichs macht: mein Schriftverständnis, meine Meinung zu autoritären Lehrentscheidungen, mein Urteil über die Dogmen der Kirche wird zur Wahrheit.

Das theologische Ereignis Luther ist so der Sieg des Prinzips des Subjektivismus als das Aufbauprinzip der Theologie. Die Aufklärung versuchte nun, einen Kern von ewigen Wahrheiten, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele als jedem vernünftigen Denken zumutbare Erkenntnis zu konstruieren, dem sie ein Meer von Privatmeinungen und positiv formulierten Dogmen von Religionen und Kirchen gegenüberstellte, die aber nur unverbindliche Privatmeinungen sind oder zum Dekor von Religionen und Kirchen gehören um ihrer Individualisierung willen. Die natürliche Religion, die der praktischen Vernunft, bilde aber allein den Kern jeder Religion. Das ist ihre Wahrheit, so dozierte es der protestantischste aller protestantischen Philosophen, Kant. Die Reduzierung auf diese paar Kernwahrheiten ist so das Projekt der Moderne, der Pazifizierung der Religion zu einem bürgerlichen Kulturgut. Erst die Postmoderne wird hier das Problem des Krieges aller gegen aller im Namen der subjektiven Wahrheiten, die alle für sich beanspruchen, trotzdem die einzig wahre zu sein, ganz anders lösen, indem es auf den Wert der Wahrheit verzichtet um der Beliebigkeit, der Freiheit des individuellen Meinens willen.

Luther ist ein theologisches Ereignis, das ein neues Paradigma für die Theologie setzte und von da aus die Gehalte der christlichen Religion neu gestaltete. Und das verlangte auch nach einer neuen Organisationsform der Theologie, die diesem Paradigma entsprach: die Gemeindekirche, die als die Alternative zur hierarchisch aufgebauten Kirche entstand. Die protestantische Gegenkirche ist so nicht ein zufälliges und nichtgewolltes Resultat von Luthers Reformideen. Sie war und ist die notwendige Folge eines neuen theologischen Regelsystems, des lutherischen Paradigmenwechsels hin zum Prinzip des Subjektivismus als dem Fundament der Theologie.

Den Ernst dieses Konfliktes zwischen den zwei Regelsystemen mit ihren jeweiligen daraus entstammenden Kirchenauf-

baustrukturen verstehen wir deshalb nicht mehr, weil uns als Kinder der Postmoderne der Sinn für die Ernsthaftigkeit des Fragens nach dem, was wahr ist, abhandengekommen ist. Zu selbstverständlich gilt heuer in der Religion, dass hier niemand wissen könne, was wahr und was unwahr ist. Ja, man ist sich gewiss, dass, wenn es überhaupt einen Gott gibt, diesem es egal ist, was und wie wir von ihm denken! Theologie ist so nur ein Gedankenspiel von Menschen. Dann erscheinen die jeweiligen Glaubenslehren der Katholischen Kirche und des Protestantismus als jeweilige Besitzstände, als identitätsstiftende, die aber gerade so die mögliche und wünschenswerte Einheit verhindern. „Abrüsten“ um zur Einheit zu finden, heißt dann die Parole, oder: so wichtig sind diese Lehrdifferenzen doch nicht.

Am Anfang steht die Subjektivierung der Wahrheit: Es beginnt mit der willkürlichen Neubestimmung des Kanons der Bibel und setzt sich fort mit der Unterwerfung der Bibel unter die Willkür des Auslegungs-Ichs. Theologisch findet es seinen Höhepunkt in der Maxime: wie ich es glaube, so ist es mir. So wie ich Gott glaube, so ist er zu mir. Am Ende steht die Vergleichung aller Wahrheitsansprüche. Wir sitzen im Kreis, in der Mitte eine „gestaltete Mitte“, jeder hat eine Photokopie des gerade besprochen werdenden Bibeltextes in der Hand, jeder, schön einer nach dem anderen, erzählt authentisch, was ihm dieser Bibeltext sagt. So viele Teilnehmer, so viele Ausdeutungen des Textes. Der Leiter resümiert: schön, dass ihr alle euch so engagiert eingebracht habt, jede und jeder seine Sicht des Textes – und so wollen wir das nun auch stehen lassen, denn für jeden bedeutet der Bibeltext etwas anderes. „Was ist Wahrheit?“ – Diese Frage stellt sich nicht mehr. Es gibt sie nur noch als je meinige. Diese unerreichbare Mitte soll die dabei die gestaltete Mitte symbolisieren. Jeder sitzt gleichweit entfernt von ihr, das meint: jede geäußerte Meinung ist gleich weit von der Wahrheit entfernt und ihr auch gleich nah. Keine dürfe mit der Mitte gleichgesetzt werden. Das ist sozusagen das Ende der Inthronisation des Subjektivismus zu der Erkenntnistheorie des Protestantismus! Diesem Sitzstuhlkreis mit der unerkennbaren Wahrheit in der Mitte entspricht nun wieder die historisch kritische Methode, die die Bibeltexte wie eine Zwiebel behandelt. Auslegungsschicht um Auslegungsschicht trennt sie vom Text ab, bis, wo der Urtext stehen sollte, nichts mehr steht, und das ist dann der von allem entblößte Jesus, den nun jeder Exeget nach seiner Vorliebe wieder neu einkleidet: als Sozialrevolutionär, als ersten androgynen Mann, als Reformrabbi oder als glühenden Antisemiten, so Adolf Hitler in seiner Auslegung der Tempelreinigungsgeschichte! Es ist erstaunlich, aber dem Subjektivitätsprinzip gemäß, dass Hitler subjektiv davon überzeugt war, seine antisemitische Praxis als legitime Auslegung der Praxis Jesu verstehen zu können⁴.

9. Luther, was bedeutet er uns?

Aber was sollen wir nun zum theologischen Ereignis Luther sagen? In Luther triumphiert das Subjekt über die Objektivität der Religion! Es macht sie zu seinem Gestaltungsmaterial, aus dem es den für sich passenden Privatglauben hervorbringt. Die christliche Religion verabschiedet sich so aus dem Raum der Wahrheit und wird zu einem Privathobby. Die Katholische Kirche dagegen insistiert darauf, dass in ihr die Wahrheit als erkannte offenbar ist. Luther war so das große Verhängnis für das

⁴ Vgl. *Reden des Führers*, 1922-1945, Hrsg. Eberhard Klöss, 1967, S. 42-43.

Christentum in Deutschland und der Welt, indem diese Privatisierung der Wahrheit in den postchristlichen Gesellschaften nach dem Ende der konstantinischen Epoche von Kaiser Konstantin bis Kaiser Wilhelm II. zu dem allgemeinen Verständnis der Christlichen Religion geworden ist.

Luther wurde für viele Theologen zum Verhängnis, gerade weil er in die Theologie ein neues Regelsystem einschrieb, das die Theologie selbst auf Dauer zerstören müsste. Und deshalb wurde er auch zum Unglück für die christliche Religion! Denn

sowohl der Religionskrieg des 17. Jahrhunderts als auch die Abwendung von der Wahrheit in der Postmoderne, weil nun die Wahrheit als Einschränkung und Bedrohung der Freiheit empfunden wird, sind Folgen der Subjektivierung der Religion, der Einführung des subjektiven Prinzips in den theologischen Diskurs.

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

REINHARD DÖRNER

Schriftauslegung als Totengräberin des Glaubens? Exegesemethoden und ihre Folgen für den Glauben

Immer häufiger stellen aufmerksame Beobachter fest, dass bei manchen Priestern und Religionslehrern bis zu Professoren der Theologie Verkündigung und Glauben weit auseinanderklaffen. Bei vielen aus diesem genannten Personenkreis hat man nicht selten den Eindruck, dass sie trotz ihrer angeblich aufgeklärten Haltung glauben, was gemeinhin als Fideismus bezeichnet wird. Natürlich fragt sich jeder unwillkürlich, wie das möglich ist angesichts von Meldungen, dass Archäologen immer häufiger Hinweise auf das Leben Jesu finden¹. Diese Leute trennen den historischen von dem Jesus der Verkündigung, wie er uns in den Evangelien begegnet. Diese Trennung glauben sie rechtfertigen zu können, indem sie schlichtweg leugnen, dass die Evangelien von denjenigen geschrieben worden sind, die die Kirche seit zwei Jahrtausenden als die Verfasser der Hl. Schrift ansieht, von den Evangelisten. Für diese Auffassung berufen sie sich auf angebliche wissenschaftliche Erkenntnisse. Daher müssen wir uns zuerst fragen, woher diese angeblich wissenschaftlichen Erkenntnisse stammen und ob sie überhaupt wissenschaftlich sind.

Der geschichtliche Ursprung der heutigen Auslegungsmethoden (Exegese) und die spekulativ-weltanschaulichen Hintergründe

Nach Ausweis der Fachliteratur fällt der Ursprung der sog. „Textkritik“, die schließlich in der historisch-kritischen Methode gipfelte, in die Zeit der Aufklärung, also in jene Zeit, die nichts gelten ließ, „was der menschliche Verstand nicht erfassen kann“². Vorkämpfer für diese Sicht ist der Hamburger Professor für orientalische Sprachen und protestantische Theologe *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768). Zu dem, was der Verstand nicht erfassen kann, gehören für ihn die Dogmen, daher müsse man sie ausschalten. Dieser Reimarus schrieb 4000 Seiten über das Leben Jesu, wie er es sich vorstellte, traute sich aber nicht,

diese herauszubringen. Das besorgte später der Dichter und Schriftsteller *Gotthold Ephraim Lessing*, der auch Bibliothekar war. Nach Reimarus war Jesus von einem messianischen Sendungsbewusstsein erfüllt, hat aber am Kreuz die Illusionen seines Lebens erkannt. Seine Jünger hätten sich ihr eigenes Glaubenssystem geschaffen, wozu sie ermutigt worden seien durch die Erinnerung an geheimnisvolle Worte Jesu. Daher hätten sie den Leichnam Jesu gestohlen, seine Auferstehung verkündet und eine eigene Gemeinde gebildet. Im Mittelpunkt stand ihre Hoffnung auf die baldige Parusie.³ Reimarus ging „es um die Frage ..., ob das Christentum überhaupt eine historische Grundlage hat. Es gibt kaum ein gegen das Christentum vorgetragenes Argument, das so tödlich ins Herz träfe, wenn es gelänge, den überzeugenden Beweis zu führen, dass das Christentum keine historische Basis habe. Dies hätte zur Folge, dass man dann mit anderen Kategorien versuchen müsste, das Christentum zu rechtfertigen oder zu begründen.“⁴

Jeder wissenschaftlich arbeitende Mensch wird an dieser Stelle zugeben müssen, dass diese „Erkenntnisse“ nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern Phantasie des Reimarus sind, aber bestimmten Ideologen willkommen, schließlich wurden sie doch gerade von Naturwissenschaftlern im Dritten Reich und in kommunistischen Staaten freudig aufgegriffen⁵.

Als zusätzliche Strömung kam aus England der Deismus, jene Weltanschauung, die zwar noch einen Schöpfergott gelten lässt, aber davon ausgeht, dass der sich anschließend nicht mehr um seine Schöpfung kümmert. In dieses Bild passt Reimarus' Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Bibel, weil der sich nicht um seine Schöpfung kümmert; schließlich ist er das Produkt der Jünger-Phantasie. Albert Schweitzer bezeichnete diese Unterscheidung des Reimarus als „grandiose historische Leistung“, obwohl es keinerlei historische Beweise dafür gibt⁶. Im 19. Jh. übernahmen protestantische Theologen der Tübinger Universität unter der Führer-

¹ Vgl. kath.net 7. Jan. 2008. [Die Originalfassung des hier formal leicht bearbeiteten Artikels erschien in DÖRNER, Reinhard (Hg.): „Du Kleingläubiger! Warum hast du gezweifelt?“ (Mt 14,31) – Glaubenszuversicht des Christen heute. Berichtband der Osterakademie 2014 in Kevelaer, Kardinal-von-Galen-Kreis, Stadtlohn 2014].

² SARRACH, Alfons, *Jahrhundertskandal. Von der unhaltbaren Kritik an den Evangelien*. Miriam-Verlag, Jestetten 2003, 29.

³ Vgl. LThK, Art. *Reimarus*.

⁴ ROHRMOSER, Günter, *Kann die Moderne das Christentum überleben? Oder Kann die Moderne ohne das Christentum überleben?* Hrsg. von Harald Seubert, Verlag Logos Editions, Ansbach 2013, 27f.

⁵ Vgl. SARRACH, Ebd., 30.

⁶ Vgl. SARRACH, Ebd., 31.

schaft von Ferdinand Christian Baur (1792-1860) auf dieser Grundlage die meinungsbildende Vorherrschaft auf dem Gebiet der Jesusforschung. Bei den neutestamentlichen Schriften fragte er nach ihrer „Tendenz“ und ordnete sie danach in einen von ihm entworfenen Entwicklungsprozess des Urchristentums ein. Auf diese Weise gelingt es ihm, den apostolischen Ursprung der meisten ntl. Schriften zu verwerfen. Nur vier Paulusbriefe ließ er als echt gelten, alle anderen ntl. Schriften gehörten der nachapostolischen Zeit an⁷.

Baurs Schüler *David Friedrich Strauß* (1808-1874) baute auf dessen Grundidee auf: „Angefangen bei Strauss hat sich unter Neutestamentlern fast wie ein Schlachtruf das Prinzip etabliert, man müsse die Gestalt Jesu von den Schlingen des Dogmas befreien, wenn man den historischen Jesus, den einzig wahren, wiederentdecken will. ‘Der Wahn, Jesus könne ein Mensch im vollen Sinne gewesen sein, und doch als Einziger über der ganzen Menschheit stehen, ist die Kette, welche den Hafen der christlichen Theologie gegen die offene See der vernünftigen Wissenschaft noch absperrt.’⁸ Und die Schlussfolgerung, zu der dieser Denker gelangt, ist: ‘Der ideale wie der dogmatische Christus auf der einen, und der geschichtliche Jesus von Nazareth auf der anderen Seite sind unwiederbringlich geschieden.’ Die rationalistische Grundlage dieser These wird klar ausgesprochen. Der Christus des Dogmas erfüllt nicht die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Ratio. Dieser Angriff wurde mit schwankenden Ergebnissen bis fast in unsere Tage fortgesetzt. In einem gewissen Sinn ist diese These selbst zu einer Art Dogma geworden: Um den wahren, geschichtlichen Jesus zu erkennen, muss man vom nachösterlichen Glauben an ihn absehen. In diesem Klima konnten phantasievolle Rekonstruktionen der Gestalt Jesu florieren, die oft auf spektakuläre Ergebnisse hinausliefen, manche davon mit dem Anspruch, historisch glaubwürdig zu sein, obwohl sie in Wirklichkeit auf hypothetischen Annahmen beruhten; alle dem Geschmack und der Mode des Augenblicks gehorchend.“⁹

Als philosophische Grundlage benutzte Baur das System Hegels, wonach sich die Weltgeschichte dialektisch vollzieht in These, Antithese, Synthese. Danach gab es eine judenchristliche Richtung mit dem Haupt Petrus als These, eine paulinisch heidenchristliche Presbyterialkirche, die die Rechtfertigung aus Glauben allein lehrte, als Antithese. Im Lauf des 2. und 3. Jh. habe es eine allmähliche Angleichung gegeben mit dem Ergebnis der katholischen Kirche¹⁰ als Synthese. Baur hat auch die mittlerweile widerlegte These vertreten, das Johannesevangelium sei erst 170 Jahre n. Chr. entstanden, also ca. 140 Jahre nach Jesu Kreuzigung.

Es ist wenig bekannt, wie sehr aufklärerisches Denken in die heute übliche Exegese eingegangen ist. Die Aufklärung stammt weitestgehend aus den Kreisen der Freimaurerei, denen viele der maßgeblichen Exegeten angehören. Interessant ist es daher, was die Loge in ihrem Nachruf auf den Tod von David Friedrich Strauß veröffentlicht:

Die „Bauhütte“ (28. März 1874) widmet dem Dr. D. Fr. Strauß bei der Nachricht von seinem Tode den Nachruf: „Er hat

sein großes Tagewerk vollbracht. Heil ihm! Das unaustilgbare Tragische unseres kurzlebigen bewußten Daseins im großen All berührt ihn nicht mehr. Sich selbst treu bis zum letzten Athemzug, den Geist ins Unendliche versenkt, so schied er dahin – die Atome zurückgebend an das Universum, das keinen Tod, keine Schöpfung kennt, sondern nur ewige Transformation aus eigener Kraft. Mit Strauß ging der Gewaltigste Einer in der streitbaren Schaar der Aufklärer dahin. Sein letztes Wort hat er mit seinem Bekenntnis vom alten und neuen Glauben gesprochen ... Ein Freimaurer muss sich im Gewissen verbunden fühlen, aus der Betrachtung dieses heroischen Lichtträgers fruchtbare Entschlüsse zu ziehen für die Logenthätigkeit. Strauß zählte äußerlich nicht zu unserem Bunde ..., aber tausend und abertausend Bruderherzen sympathisierten mit dem urgewaltigen Zerstörer, der den Plan säubern half, *auf dem sich der Humanitätstempel der Zukunft erheben soll.*“¹¹

Das obige Zitat weist hin auf die von Strauß herausgegebene Bekenntnisschrift ‘Der alte und der neue Glaube’. Der alte Christusleugner lästert über unseren Erlöser: derselbe verdiene nicht einmal als *Mensch* einen Kultus, weil er ein vernunftloser Schwärmer gewesen. Die ganze Humanitätsmoral, denn von Religion spricht man gar nicht mehr, läuft zusammen in die vier Grundsätze: „1. Vergiss nicht, o Mensch, dass du ein Mensch bist! (Naturerkenntnis.) 2. Beherrsche die Natur, ohne jedoch die vollständig berechtigten Triebe abzutöten! (Industrie und Technik.) 3. Behandle human die Thiere, von denen du nur graduell verschieden bist! Denn ‘wie eine Nation die Thiere behandelt, ist der Hauptmaßstab ihres Humanitätswertes.’ (S. 247.) 4. Halte das Nationalitätsprinzip hoch!“¹²

In der Folgezeit gingen sehr viele protestantische Theologen mehr oder weniger in diese Richtung. Gemeinsam ist fast allen, dass sie Jesus jedes „messianische Bewusstsein“ absprechen. Einer der bekanntesten dieser Theologen ist Albert Schweitzer (1875-1965). Er behauptet, Jesus sei an der Eschatologie gescheitert, „er habe an das bevorstehende Ende der Welt geglaubt und sich darin geirrt“¹³. Drei weitere Namen sind zumindest zu nennen: *Adolf von Harnack* (1851-1930), *Martin Dibelius* (1891-1956) und als wohl bekanntester *Rudolf Bultmann* (1884-1976). Dieser protestantische Einfluss wirkte auf Dauer massiv auf die katholische Theologie. Hier sind Namen wie *Alfred Loisy* (1857-1940), aus unserer Zeit *Edward Schillebeeckx* und aus Deutschland besonders *Eugen Drewermann* zu nennen. Gemeinsames Merkmal dieser Herren ist ihr letztlich mehr oder weniger deutlicher Abfall vom Glauben. Drewermann bezeichnet sich inzwischen als Buddhist.

Auf die Frage, warum diese Theologen einen solch massiven Einfluss gewinnen konnten, ist zunächst festzustellen, dass sie mit für ihre Zeit modernen und ungewöhnlichen Thesen an die Öffentlichkeit traten. Außerdem wagte niemand, ihnen zu widersprechen, da sie ja Professoren waren und mit dem Anspruch auftraten, sie als Wissenschaftler müssten es ja wissen. Man „schob einen Keil zwischen die Verfasser der Evangelien und die sogenannten christlichen Urgemeinden“¹⁴, dies alles oh-

⁷ Vgl. LThK, Art. *Baur*

⁸ STRAUSS, D.F., *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, 1865

⁹ P. Raniero CANTALAMESSA OFMCap, *Leo der Große und der Glaube an Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch*. Vierte Fastenpredigt 2014. ZENIT.org, 4. April 2014

¹⁰ Siehe ebd.

¹¹ PACTLER, G.M. (SJ), *Der Götze der Humanität oder das Positive der Freimaurerei. Nach Dokumenten*. Von G. M. Pachtler S. J., Herder'sche Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br. 1875, 105. Kursivschrift im Original Sperrdruck.

¹² Ebd. 104

¹³ Vgl. SARRACH, Ebd., 35f.

¹⁴ Ebd. 40

ne Nachweis. Es ging nicht um Fakten, sondern um Aufsehen erregende Spekulationen.

Merkmale und Elemente der historisch-kritischen Methode

Was ist nun die historisch-kritische Methode? Für diese Ausführungen sei verwiesen auf *Eta Linnemann*, als ehemalige Bultmannschülerin in dieser Frage besonders kompetent, aber auch auf Ernst Fuchs, Friedrich Gogarten und Gerhard Ebeling, die alle die historisch-kritische Methode anwendeten und lehrten. Frau Linnemann hat sogar eines der Standardwerke über diese Forschungsmethode verfasst, so dass sie feststellen konnte: „Ich durfte mich der zunehmenden Anerkennung durch meine Kollegen erfreuen.“¹⁵ Doch an ihrer geistigen Entwicklung merkte sie, dass ihr Glaube mit dieser Methode in einer Sackgasse gelandet war; sie bekehrte sich, wie sie selbst bezeugt, und bat später alle, ihre Schriften aus dieser Zeit zu vernichten. Sie kämpfte bis zu ihrem Tode (9. Mai 2009) mit Hilfe ihrer Kenntnisse gegen den verderblichen Einfluss dieser Methode. Deren Grundfehler sieht sie in folgenden Elementen¹⁶:

Es wird geforscht, *ut si Deus non daretur*, d.h., die Realität Gottes wird von vornherein theoretisch ausgeklammert¹⁷.

Der Maßstab, an dem alles gemessen wird, ist nicht Gottes Offenbarung in seinem Wort, sondern ein Prinzip der selbst konstruierten Wissenschaftlichkeit.

Voraussetzung dieser Art wissenschaftlicher Theologie ist die Einordnung der Bibel und des christlichen Glaubens in eine Vergleichsebene mit allen anderen Religionen und ihren sog. heiligen Schriften. Diese Vergleichsebene ist aber eine Abstraktion, eine Kunstgebilde, das der Bibel nicht gerecht wird.

Der Begriff „Heilige Schrift“ wird religionsgeschichtlich relativiert: Die Bibel wird dadurch zur Hl. Schrift unter den „Heiligen Schriften“ anderer Religionen.

Man geht also mit der Bibel nicht so um, dass man sie als Wort Gottes respektiert, man unterstellt, dass Bibelwort und Gotteswort nicht identisch sind. Man spielt das Alte Testament gegen das Neue aus, etwa so, dass man das Gottesbild des Alten als grundsätzlich anders behauptet als das des Neuen Testaments. Kleinere Unterschiede zwischen einzelnen Büchern der Heiligen Schrift werden aufgebauscht und als unvereinbar hochgespielt. – Da man nicht an die Inspiration der Schrift glaubt, verwirft man, dass die einzelnen Bücher der Schrift sich ergänzen. Sie werden eben nur als schriftstellerische theologische Erzeugnisse betrachtet. Weil diese von antiken Verfassern für antike Leser in deren Lebensverhältnissen geschrieben worden seien, schlussfolgert man historisch-kritisch, dass diese Schriften keinen Bezug zu unserer heutigen Lebenswirklichkeit haben. – Man will sich aber trotzdem auf keinen Fall verdächtig machen, etwa dass man die Hl. Schrift als solche verwirft. Deshalb sucht man jetzt zur eigenen Orientierung nach dem ‘Kanon im Kanon’, also nach dem, was an der Hl. Schrift angeblich wirklich echt ist. Unter diesem Aspekt fällt dann z.B. der Jakobusbrief dem Römerbrief zum Opfer. Dies entspricht Luther, der den Jakobusbrief schon als „Strohepistel“ bezeichnete, da er dessen Rechtfertigungslehre widerlegt, weil in ihm deutlich enthalten ist, dass Glaube und Werke zusammengehören. – Da man

¹⁵ LINNEMANN, Eta, *Gottes Wort und die historisch-kritische Theologie*, aus: Wissenschaft oder Meinung? Verlag Hänssler, Neuhausen-Stuttgart 1986, 5.

¹⁶ Ebd., 10ff.

¹⁷ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf LINNEMANN, Ebd., 10ff.

in den biblischen Büchern nur Erzeugnisse theologischer Schriftsteller sieht, wird das einzelne Wort zu einem unverbindlichen ‘Theologoumenon’. Darunter versteht man einen Satz, der eine theologische Aussage macht, die nicht unmittelbar als amtliche Lehre der Kirche, als zum Glauben verpflichtender Satz des Dogmas betrachtet werden kann¹⁸. Für die historisch-kritische Theologie ist Joh 3,16¹⁹ z.B. keine verbindliche Heilzusage Gottes, sondern nur eine unverbindliche Menschenmeinung. – Weiter wird die Hl. Schrift als ‘Text’ verstanden, der grundsätzlich der Auslegung bedarf. Das richtige Hilfsmittel dafür ist natürlich die historisch-kritische Interpretation. Für diese gibt es verbindliche Regeln. Der Hl. Geist wird beiseite gestellt, ‘weil niemand garantieren könne, dass er ihn hat’, zitiert Frau Linnemann Rudolf Bultmann.

Der nicht ausgesprochene, aber praktizierte Grundsatz alt- und neutestamentlicher Wissenschaft ist: So, wie es im Text steht, kann es auf keinen Fall gewesen sein. Der Exeget ist also darauf fixiert, ‘Schwierigkeiten’ im ‘Bibeltext’ zu entdecken und im Rahmen seiner Methode zu lösen. Als Professor muss er sich auf diese Weise ‘einen Namen machen’. Das ist er seiner universitären Karriere schuldig. Natürlich steht der Student unter dem gleichen Druck. So ist es nicht verwunderlich, dass viele Studenten im Laufe dieses „Studiums“ den Glauben verlieren, ohne es selbst zu merken.

Der menschliche Verstand entscheidet also in der historisch-kritischen Theologie darüber, was in der Bibel Realität ist und was nicht sein kann, und zwar aufgrund der alltäglichen, jedermann zugänglichen Erfahrung, was also allgemein für möglich gehalten wird. Wunder sind daher bei den historisch-kritischen Theologen von vornherein unmöglich, und Texte darüber werden als ‘Erbauungsliteratur’ abgewertet. Und es gibt Verlage, die Werke bestimmter Autoren nicht verlegen, weil deren Bücher nicht dem historisch-kritischen Standard entsprechen.

Die historisch-kritische Theologie will also Hilfe zur Verkündigung des Evangeliums leisten durch eine Bibelauslegung, die angeblich wissenschaftlich zuverlässig und objektiv ist. Doch dies ist schon ein Widerspruch zwischen Ideal und Praxis, denn Literatur aus fremden Sprachen wird aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse nicht oder nur unzureichend zur Kenntnis genommen. Einschlägige Literatur, die nicht die gleichen historisch-kritischen Spezialmethoden verwendet, wird schlicht ausgeklammert. Und es ist auch eine Selbsttäuschung, dass Wahrheitsfindung nur aufgrund von kritischen Argumenten stattfindet: Denn wenn Exegeten auf gegnerische Argumente treffen, werden sie so lange zerpflückt oder durch andere Belegstellen unglaubwürdig gemacht, bis die eigene Position gesichert erscheint. Auch halten viele um der eigenen Reputation willen an der Meinung der überwiegenden Mehrheit der Forscher fest. Eigene Forschungsergebnisse werden durch Zitierung anderer Forscher zementiert. E. Linnemann nennt das „Zitationskartelle“.

Professor *Klaus Berger*, emeritierter Lehrstuhlinhaber an der theologischen Fakultät in Heidelberg, hat in seinem neuesten Buch „Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden“ in einem Interview in Junge Freiheit vom 17. April 2014 die Analyse Linnemanns nicht nur bestätigt, sondern zieht die Schlussfolgerung: „Jahrzehnte der historisch-kritischen Bi-

¹⁸ Vgl. Artikel im LThK.

¹⁹ Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.

belauslegung haben zu einer volksskirchlichen Wüste geführt. Und zerstört wurde systematisch alles, von der Geburt in Bethlehem bis zu Jesu Himmelfahrt, von der Jungfrau Maria bis zu Weltgericht und Wiederkunft Christi.“ Auf die Frage nach dem Inhalt des Wortes „Bibelfälscher“ antwortet Berger: „Weil Fälschung da einsetzt, wo wesentliche Teile der Wirklichkeit gezielt unterschlagen werden. Ziel dabei ist, das Christentum bis zur Unkenntlichkeit zu einer sanften und völlig unverbindlichen Sonntagsmoral zu deformieren.“ Aber: „Hoffnung gibt mir, dass Widerspruch in der Geschichte nie das letzte Wort, sondern immer der Anfang des Neuen war.“

Welches sind nun die konkreten Schritte der historisch-kritischen Methode? Dies erklärt die „Neutestamentliche Methodenlehre“ Heinrich Zimmermanns, mein Exegese-Professor in Bonn²⁰. Sie ist unterteilt in die textkritische, literarkritische, formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Methode.

„Die Textkritik ... hat die Aufgabe, den ursprünglichen Wortlaut der 27 neutestamentlichen Schriften möglichst genau wiederherzustellen.“²¹ Die Notwendigkeit dafür sieht er vor allem darin begründet, „dass kein Literaturwerk der Welt so häufig abgeschrieben, übersetzt und mit solcher Anteilnahme gelesen wurde wie das Neue Testament“²². Er gibt dafür die geschätzte Zahl der Textvarianten von etwa 250.000 an, unterlässt es aber darauf hinzuweisen, dass es keine Textvariante gibt, die den Inhalt eines Abschnittes inhaltlich in völligen Gegensatz zum gleichen Text einer anderen Textvariante setzt. Für die textkritische Methode stellt er nun 5 Regeln der äußeren Bezeugung und weitere fünf der inneren Kriterien (39-53) auf. Theologen müssen solche Kriterien ernstnehmen, für den interessierten Laien sind es häufig nur sprachliche Unterschiede – wie etwa zwischen „da“ und „weil“, inhaltlich also identische Aussagen. Welchen Sinn hat aber ein Streit darüber, ob nun das eine oder das andere Wort verwendet wird? Er mutet manchmal an wie die verschiedene Schreibweise von Vornamen: Winfrid, Winfried, Winfred u.a. Da die Schreiber in den Bibliotheken nach Diktat bzw. Gehör schreiben mussten, haben sie manche Schreibvarianten benutzt, da jeder nur das schreiben kann, was er gehört zu haben meint. Schließlich gab es noch keine Kopierer und andere technische Hilfen, die originalgetreue Kopien anfertigten. Wem diese Kritik zu grob erscheint, der orientiere sich an den Übungen, die Zimmermann der textkritischen Theorie anhängt. Man vergisst zu sagen, dass die Texte des AT und NT im Allgemeinen sehr exakt überliefert sind.

Kommen wir zur *Literarkritik*. Sie „wendet sich dem (in der Textkritik) festgestellten Text selbst zu, sucht ihn in seiner literarischen Eigenart und Zielrichtung zu erfassen, die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften zu klären und die Frage nach der Verfasserschaft zu erörtern. (Sie) ist im Besonderen auf Quellenkritik ausgerichtet.“²³ Zimmermann beschäftigt sich nur im Zusammenhang mit den synoptischen Evangelien mit der Literarkritik. Aus den synoptischen Evangelien leitet er ab, dass es ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis unter den Synoptikern gibt. Er behauptet ohne Nachweis, dass die synoptischen Evangelien eine lange Phase der Entwicklung hinter sich hätten. Nach ihm hat es anfangs nur eine mündliche Überliefe-

rung der Evangelien im Kreis der zwölf Jünger gegeben. Danach habe es zahlreiche kleinere schriftliche Sammlungen gegeben. Als Beweis wertet er die Tatsache, dass Matthäus und Lukas „nachweislich auf Quellenschriften beruhen“, wie er aus Lk 1,1-4 ableitet. In diesem Zusammenhang erwähnt er auch die sogenannte „Logienquelle“ (Q), deren Existenz unwahrscheinlich und bisher noch nie bewiesen worden ist, von der Zimmermann aber behauptet: „Matthäus und Lukas haben diese Logiensammlung schon in griechischer Gestalt benutzt; ursprünglich wird sie jedoch aramäisch abgefasst gewesen sein. Zu den Quellenschriften gehört auch das Markusevangelium, das sowohl Matthäus als auch Lukas als Quelle benutzt haben. Wie das reiche Sondergut im Matthäus- und Lukasevangelium zeigt, hat das erste Stadium sich neben dem zweiten erhalten und bis ins dritte erstreckt.“²⁴ Für das erste Stadium gibt Zimmermann mindestens zwei Jahrzehnte an, das zweite sieht er in der Dauer eher fließend, quasi eine Zwischenphase bis zur Entstehung der Evangelien in der zweiten Hälfte des siebten Jahrzehnts.

Auch hier gibt er wieder einige Regeln an, die nach seiner Meinung zu beachten sind: Abhängigkeiten zwischen zwei Texten ließen „sich an den Übereinstimmungen ablesen“. „Bei den Übereinstimmungen innerhalb der synoptischen Evangelien liegt in der Regel ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis vor ...“. Wenn Übereinstimmungen erkennbar sind, „dann zeigen die Unterschiede an, welcher Text als Vorlage benutzt worden ist“. Zimmermann erwähnt als Veränderungsmotive stilistische Verbesserungen, z.B. in der Wortwahl, Verkürzungen angeblich breiter Markustexte bei Matthäus und Lukas, wodurch sich auch Sinnänderungen ergeben können, Erweiterungen etwa durch Anfügen eines alttestamentlichen Zitates, Verknüpfungen durch Verbindung von Einzellogien, gelegentlich unter sachlichen Gesichtspunkten, Verdeutlichungen durch solche Verbindungen oder Sinnesänderung aufgrund der durch den jeweiligen Evangelisten beabsichtigten Interpretation.²⁵ Das bedeutet, dass die Evangelisten de facto sehr frei mit den Texten umgegangen sind.

Kommen wir zum dritten Standbein der historisch-kritischen Methode, der *Formgeschichte*, die nach Zimmermann „aus einem Unbehagen an der bloßen Literarkritik entstanden“ ist. Die „Formgeschichte beginnt nach den literarischen (und vorliterarischen) Formen und ihrer Geschichte zu fragen“. Es geht hier also um Stoffe wie die Entstehung der Welt etc. So verlegt man die Entstehung verschiedener Texte etwa in den Kult. Die Verfasser der synoptischen Evangelien „sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren“, was aber in Widerspruch zu den obigen Ausführungen steht. „Die formgeschichtliche Betrachtungsweise des neuen Testaments geht von der Erkenntnis aus, dass die neutestamentlichen Schriften verschiedenen literarischen Gattungen angehören und ... Traditionsgut enthalten, das in verschiedenen literarischen Formen und Formeln ausgeprägt ist.“ Da ist zunächst einmal der Begriff Evangelium selbst. Diese Kategorie gibt es nur einmal, nämlich in der Bibel, genauer im NT. Ihnen zugeordnet ist die Apostelgeschichte, dann die Briefe und schließlich die Apokalypse. Innerhalb dieser Großgruppen unterscheiden wir andere Formen, die hier nur kurz aufgezählt werden sollen. Eine erste Einteilung liefert die Worttradition: prophetische Worte, Gesetzesworte, Weisheitsworte, Gleichnisse, Ich-Worte, Nachfolge-Worte und schließlich die Wortkompositionen, etwa in der Bergpredigt.

²⁰ ZIMMERMANN, Heinrich, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967

²¹ Ebd., 32

²² Ebd.

²³ Ebd., 85

²⁴ Ebd., 87

²⁵ Ebd., 88f.

Eine weitere Gruppierung erfolgt aus der Geschichtstradition: da gebe es Paradigmen (Beispielserzählungen), Streitgespräche, Wunderberichte, Geschichtserzählungen, Leidensgeschichte und Erzählkompositionen.

Auch bei den Briefen gebe es entsprechende Einteilungen: etwa liturgisches Traditionsgut wie Hymnen, Bekenntnisse, eucharistische Texte, sodann nimmt man paränetisches Traditionsgut („Mahnrede“) an, also Tugend- und Lasterkataloge, Haustafeln, Pflichtenkataloge, und schließlich gibt es die Formeln: Homologie (Bekenntnis, vergleichbar dem israelit. *Sch'ma Israel*), Glaubensformel (Röm 5,8 Christus ist für uns gestorben) und schließlich die Doxologie, also kurze Sätze des Lobes und Preises. Diese Formen und Formeln werden auf einen bestimmten „Sitz im Leben“ bezogen, also einen Anlass, wie man etwa einen Geschäftsbrief von einer wissenschaftlichen Arbeit unterscheidet. „Der verschiedenen Form entspricht der verschiedene ‘Sitz im Leben’. Während als solcher für den Wunderbericht die Verkündigung anzunehmen ist, dürfte das Streitgespräch seinen Topos (Platz) in der Auseinandersetzung mit den Juden haben.“²⁶

Zusammenfassend ist kritisch anzumerken, dass diese Methode sicher nicht allgemein abzulehnen ist. Das Problem besteht in der Kategorisierung: Hat man einmal eine Schublade zum Einordnen und Ablegen gefunden, fühlt man sich nicht mehr aufgefordert, über den Inhalt nachzudenken.

Einer ähnlichen Gefahr ist die *redaktionsgeschichtliche* Methode ausgesetzt, die z.T. bei der Besprechung der ersten drei Methoden schon eine Rolle spielte. Diese Methode „lenkt den Blick auf den ‘Rahmen’, in den die Evangelisten die ihnen überkommene Tradition hineingestellt haben“. Das gilt z.B. für die Auswahl des Stoffes, seine Anordnung und Gliederung wie auch die Abwandlung des überlieferten Stoffes.²⁷ Hier wäre zu wiederholen, was im letzten Abschnitt über die literarkritische Methode gesagt worden ist.

Kritik der historisch-kritischen Methode

Als Gesamtkritik muss wiederholt werden, was *Eta Linne-mann* gesagt hat: Das durchaus berechnete, aber zu einseitige Forschungsinteresse lenkt den Blick weg vom Inhalt des Textes, so dass man am Wort Gottes forscht, „et si Deus non daretur“ (als ob es Gott nicht gäbe). Die Willkürlichkeiten und Eigentümlichkeiten vieler Forscher bestätigen dies nur allzu gut. Wie sonst ist es zu erklären, dass es Theologen gibt, die eine „Gott-ist-tot“-Theologie vertreten? Mit diesen Methoden, die sie über den Inhalt stellt, entkräftet die exegetische Wissenschaft das Wort Gottes. Macht sie sich damit nicht vergleichbar mit Mt 15,3 (in Abwandlung): Warum missachtet ihr Gottes Wort um eurer Methoden willen?

Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt ist der generelle Zweifel an der Historizität und Apostolizität der Evangelien. Die historisch-kritischen Forscher sind gegenüber ihrer eigenen Methode so wenig kritisch, dass sie nicht merken, wie wenig sachorientiert, d.h. von Wesen und Geschichte der Bibel geleitet ihre Erkenntnisse sind. *Achim Buckenmaier* formuliert in seinem Buch „Der gerettete Anfang“ eine klare Kritik an dieser Forschungsrichtung. Dort zitiert er Rabbi Jischmael, der die „Selbstsicherheit der Gelehrten und Exegeten“ ironisiert: „Zu Rabbi Eliezer ben Hyrkan sagte er: ‘Siehe, du sagst zur Bibel: Sei still, bis ich dich auslege’.“²⁸ Die Quintessenz seiner Überlegungen ist die

Feststellung, dass die Hl. Schrift der Juden *lebendige Tradition* ist. Deshalb sagt Jahwe zu Josua, dem Nachfolger des Moses, dass die Tora, das Buch des Gesetzes, allezeit auf seinen *Lippen* sein solle (Jos 1,8), nicht etwa in seinen Augen oder in seinem Kopf.

„Der Tübinger Theologe Hengel (Protestant) bemerkt ... (zur Methodenbezeichnung): ‘An sich würde der Ausdruck *historische Methode* genügen, der Begriff *historisch-kritisch* findet sich vor allem im theologischen Sprachgebrauch und hat einen apologetischen Unterton’. ... Die Verwendung dieses Begriffes ist selbstverständlich legitim. Unglücklicherweise suggeriert er aber den Gedanken, so würden Historiker arbeiten. Das aber ist nicht der Fall.“²⁹ Das Problem spitzt sich damit zu in der Fragestellung, „inwieweit ... die Texte des NT überhaupt historisch verstanden werden (wollten)“. Spieß stützt sich für seine Antwort auf Lk 1,1-4: „Ich schreibe eine solche Geschichte nicht als erster; es gibt Vorlagen; Augenzeugen leben noch; ich bin allem sorgfältig nachgegangen und schreibe es der Reihe nach (das kann thematisch oder chronologisch gemeint sein) auf. Auch der Grund dieser Zielsetzung des Berichtes wird genannt, ‘damit du die Zuverlässigkeit der Lehren erkennst, in denen du unterwiesen worden bist’. Lukas erhebt zweifellos den Anspruch, als Historiker ernst genommen zu werden. Man kann nicht sagen, es habe ihm nichts an der Historizität seiner Darstellung gelegen.“³⁰ Spieß beschäftigt sich auch mit der Frage der Beweislast und weist auf Diskussionen hin, in denen die Vermutung geäußert wird, dass z.B. Markus gar nicht von Markus geschrieben worden sei. „Wenn die Alte Kirche der Meinung war, dass das Johannes-Evangelium von dem Jünger Johannes und das Markus-Evangelium von Markus stammt, der auch sonst im Neuen Testament vorkommt, woher nehmen wir dann das Recht, nach 2000 Jahren zu sagen, wir wüssten es besser?“

In der jungen Kirche war es klar, dass die ersten Gemeinden sich der zurückliegenden Ereignisse, auf die sie sich in ihrem Glauben bezogen, bewusst waren. So sagt der hl. *Irenäus von Lyon*: „Die Wahrheit kann für sich nur reklamieren, wer seinen (historischen und theologischen) Kontakt mit den Aposteln oder ihren Schülern nachweist, die übrigens ihre Vorgänger in den Patriarchen und Propheten der vorchristlichen Zeit hatten.“³¹ Buckenmaier zieht die Schlussfolgerung, dass Irenäus nicht darauf verzichtet, die Traditionslinie von ihrer jüdischen Wurzel her zu sehen³².

Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt ist der Umgang mit der Wahrheit. Was Buckenmaier für die gnostischen Praktiken bemängelt, sehen wir heute nicht nur bei den Zeugen Jehovas, sondern auch bei manchen Theologen: „Da werden ... Schriftworte aus dem Zusammenhang gerissen, geheime Bedeutungen in biblische Namen und Zahlen gelesen oder mit nichtbiblischen Schriftstellern wie Homer kombiniert.“ Und er zitiert erneut Irenäus: „Zu jeder kleinen Frage bilden sie eine große dazu. Aber keine Frage lässt sich durch eine andere lösen, und eine Mehrdeutigkeit erklärt sich unter Leuten mit Verstand nicht durch ei-

²⁸ BUCKENMAIER, Achim, *Der gerettete Anfang. Schrift und Tradition in Israel und der Kirche*. Verlag Urfeld, Bad Tölz 2002, 31

²⁹ SPIESS, Jürgen, *Die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift*. In: Grosse, Sven – Walldorf, Jochen (Hrsg.), *Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel* (Porta-Studien 30), Marburg 1999, 45f.

³⁰ Ebd. 49f.

³¹ *Adv. Haer.* II,30,9, zitiert nach BUCKENMAIER, Ebd., 40f.

³² Ebd. 41

²⁶ Vgl. Ebd., 128-176

²⁷ Vgl. Ebd., 214-230

ne andere Mehrdeutigkeit, oder Rätsel nicht durch ein weiteres, größeres Rätsel.³³ Für die Bedeutung der Tradition verweist er auf das Trienter Konzil, das eine *continua successio*, eine „ununterbrochene Folge der Weitergabe der Offenbarung in der katholischen Kirche“ dekretiert hat. „Die Kirche begreift wenigstens in ihrer Lehre: wenn sie das Zeugnis der ersten Gemeinden nicht authentisch bis in ihre eigene Gegenwart – das Dekret sagt: *ad nos usque*, ‘bis auf uns’ – führen kann, vermag sie der Herausforderung ihrer Zeit nicht zu begegnen.“³⁴

P. Raniero Cantalamessa OFMCap resümiert: „Man kann nicht mehr in gutem Glauben ‘Untersuchungen über Jesus’ veröffentlichen, die den Anspruch der historischen Wissenschaftlichkeit erheben, aber ohne den Glauben an Jesus auskommen wollen, diesen sogar a priori ausschließen“³⁵.

Wer diese aufkommende Veränderung am deutlichsten verkörpert, ist einer der führenden Neutestamentler unserer Zeit, der Engländer James D.G. Dunn. In einem kurz gefassten Buch mit dem Titel ‘Eine neue Perspektive auf Jesus’ hat er die Ergebnisse seiner monumentalen Forschungsarbeit über die Ursprünge des christlichen Glaubens zusammengefasst³⁶. Dunn hat die beiden Grundannahmen, auf denen die Gegenübersetzung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens basierte, von Grund auf entwurzelt. Diese beiden Annahmen sind: erstens, dass man den geschichtlichen Jesus nur verstehen könne, wenn man vom nachösterlichen Glauben absieht; zweitens, dass man die Tradition von allen späteren Interpretationen befreien und zur ‘Urschicht’, zur ‘ersten Fassung’ einer bestimmten Perikope der Evangelien gelangen müsse, um zu erfahren, was der geschichtliche Jesus wirklich gesagt und getan hat.

Der ersten Annahme hält Dunn entgegen, dass der Glaube an Jesus schon vor der Auferstehung einsetzte; wenn manche ihm gefolgt sind und seine Jünger wurden, dann deshalb, weil sie an ihn glaubten. Es war ein noch unvollkommener Glaube, aber es war Glaube. Die Auferstehung hob diesen Glauben gewiss auf eine höhere Ebene, doch es hatte auch vorher schon Sprünge nach vorn in diesem Glauben gegeben; zum Beispiel die Verklärung, manche aufsehenerregende Wunder, die Rede in Caesarea Philippi. Die Auferstehung markiert keinen absoluten Neubeginn.

Gegen die zweite Annahme argumentiert Dunn, dass selbst wenn die Traditionen der Evangelien eine Zeitlang mündlich weitergegeben wurden, die Gelehrten der Vergangenheit doch diese Traditionen mit einer literarischen Methode bewerteten, so wie man es heute macht, wenn man von Ausgabe zu Ausgabe zum Urtext eines Werkes gelangen will. Wenn man die Gesetzmäßigkeiten kennt, die – in manchen Kulturen heute noch – die mündlichen Traditionen einer Gemeinschaft regeln, dann erkennt man, dass es sinnlos ist, einen Spruch der Evangelien gänzlich zu zerfleischen, um einem hypothetischen ursprünglichen Kern nachzujagen; eine Vorgehensweise, die jeder Art von Manipulation der Texte des Evangeliums die Türen geöffnet hat und letztlich vergleichbar ist mit der Zerlegung einer Zwiebel, Blatt für Blatt, auf der Suche nach deren festen Kern, den es nicht gibt. Diese Argumente sind zum Teil schon immer von den katholischen Neutestamentlern vertreten worden³⁷;

doch Dunn hat den Verdienst, sie vom Inneren der kritisch-historischen Forschung heraus und mit deren eigenen Waffen verteidigt zu haben.³⁸

Beispiele im Umfeld der historisch-kritischen Methode

Machen wir uns die Arbeit der historisch-kritisch arbeitenden Theologen an einigen Beispielen klar.

a. Datierung der Evangelien

Da ist zunächst die Datierung der Evangelien zu nennen. Wie schon erwähnt, meint Zimmermann, die Evangelien seien in der zweiten Hälfte des siebten Jahrzehnts entstanden, also ab 75 n. Chr. Als Begründung dient folgendes Gedankenkonstrukt: Jesus habe zwar den Untergang Jerusalems vorhergesagt, da es aber keine echte Vorhersage geben könne – eine philosophisch-aufklärerische Vorentscheidung –, hätten die Schreiber der Evangelien die tatsächlich erfolgte Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 Jesus als Prophetie in den Mund gelegt. Die Fachtheologie nennt das *vaticinium ex eventu*, wie Klaus Berger in seinem Referat bei der Osterakademie 2004 darlegte³⁹.

Solche z.T. haarsträubenden Thesen über die Datierung der Evangelien und der Apostelgeschichte können wie folgt widerlegt werden: Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, hat sich durch Exaktheit und Ausführlichkeit ausgewiesen, wie sein Bericht über den Märtyrertod des Stephanus beweist. Der nämliche Autor ist aber Begleiter des Apostels Paulus bis nach Rom. Die Apostelgeschichte endet mit dem Hinweis auf die Gefangenschaft des Paulus in Rom. Nun wissen wir aus der historischen Forschung, dass Petrus und Paulus im Jahre 63, spätestens aber 68 in Rom hingerichtet worden sind. Wenn also Lukas am Ende der Apostelgeschichte den Märtyrertod des Paulus nicht erwähnt, kann das nur heißen, dass die Apostelgeschichte beendet wurde, als Paulus noch lebte! Wenn Lukas aber am Anfang der Apostelgeschichte auf die Abfassung des Evangeliums hinweist, dann ist es nicht möglich, dass sein Evangelium erst nach 70 geschrieben worden ist.

Eine weitere Denkhilfe für dieses Problem der Datierung gibt uns der Professor für Historie Hugo Staudinger: „Der Historiker muss grundsätzlich mit den gleichen Schwächen im Erinnerungsvermögen und dem irritierenden Spiel der Phantasie rechnen wie der Jurist. Die Erfahrungen jeder Ermittlungsbehörde zeigen, dass selbst in Fällen, in denen Zeugen aufgefordert werden, nur das zu berichten, woran sie sich mit Sicherheit erinnern, Differenzen zwischen Zeugenaussagen ... auftreten. Ein alltägliches Beispiel sind Zeugenaussagen nach Verkehrsunfällen.“ Und etwas weiter: „Gewisse Abweichungen vom tatsächlichen Geschehen können nur den erstaunen, der sich nie intensiv mit geschichtlichen Quellen beschäftigt hat. Eine historisch getreue Aufzeichnung aller Daten, Orte und Ereignisse findet sich allenfalls, wenn laufend Protokoll geführt wird.“⁴⁰

³³ *Adv. Haer.* II.10,1, zitiert nach BUCKENMAIER, Ebd., 44.

³⁴ BUCKENMAIER, Ebd., 59.

³⁵ CANTALAMESSA, Ebd.

³⁶ DUNN, J.D.G., *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grands Rapids, Michigan 2005.

³⁷ Dunn schätzt die Arbeit des deutschen Exegeten H. Schürmann über den vorösterlichen Ursprung mancher Sprüche Jesu sehr; vgl. op.cit. S. 28.

³⁸ wie Anm. 7.

³⁹ Vgl.: BERGER, Klaus, *Die historisch-kritische Methode und ihre Auswirkungen auf den Glauben der Kirche*. In: Reinhard Dörner (Hrsg.), „Wird der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde noch Glauben vorfinden? (Lk 18,8) – Wie katholisch sind wir eigentlich noch?“ Verlag des Initiativkreises Münster e.V. 2004, 62f.

⁴⁰ STAUDINGER, Hugo, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1988, 48ff.

Die historisch-kritischen Forscher gehen außerdem von der Voraussetzung aus, dass es nur drei oder vier Schreiber der Evangelien gegeben hat, und das, obwohl Zimmermann selbst erwähnt, dass es eine Fülle von überliefertem Material gegeben habe, das als Grundlage der Evangelien diene. Man mache sich aber folgendes klar: Nach Lk 10,1 sandte der Herr die 72 Jünger zu zweien vor sich her in jede Stadt und Ortschaft, wohin er selbst kommen wollte. Und nach Lk 4,43 muss Jesus auch den anderen Städten die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkündigen; „denn dazu bin ich gesandt“. Jesus war also pausenlos unterwegs, um den Menschen zu predigen. Nur oberflächliche Menschen können annehmen, dass bei den „Großtaten“, von denen man „in der ganzen Gegend“ redete, wie es immer wieder heißt, nichts schriftlich festgehalten worden sein soll, zumal die Juden als Volk der Schrift lesen und schreiben konnten.

Außerdem denke man an das Grundthema der Predigt Jesu: das Reich Gottes. Es wäre eine maßlose Unterschätzung Jesu, als sei er nicht in der Lage gewesen, seine eigenen Predigten zu variieren, schon verwendete Parabeln neu zu gestalten und auf die veränderte Zuhörerschaft anzuwenden usw. Man muss staunen, wie es die hl. Schriftsteller fertigbrachten, aus der Menge des vorliegenden Materials geschickt das auszuwählen, was der Intention der Predigt Jesu entsprach. Und gerade das ist ein Echtheitsmerkmal für die Historizität der Evangelien: die tatsächlich feststellbaren Unterschiede in der Berichterstattung durch Augen- und Ohrenzeugen. Je mehr Leute zugehört haben, desto unterschiedlicher ist das, was der einzelne behalten hat! Die Menschen damals verfügten ebenso wenig über elektronische Gehirne wie die Menschen heute.

Eta Linnemann erklärt: „Wer eine Botschaft zu verkündigen hat und das nicht nur an ein und demselben Platz tut, sondern damit von Ort zu Ort zieht, bei dem ist damit zu rechnen, dass er dasselbe nicht nur einmal, sondern mehrfach von sich gibt, und das, was er mitteilt, auch je nach den unterschiedlichen Adressaten variiert. Von der Struktur der Verkündigung Jesu her sollte deshalb von vornherein mit Varianten zu rechnen sein.“⁴¹

Es bleibt noch ein Hinweis nachzutragen: die Papyrusforschung steht heute auf hohem Niveau. Von ihr wissen wir, dass das Markusevangelium wahrscheinlich schon 43-45 n.Chr. in seiner heutigen Form vorlag und verbreitet war. Darüber hat uns dankenswerter Weise der große Papyrusforscher *Carsten Peter Thiede* (1952-2004), ein umfangreiches Schrifttum hinterlassen. Interessant ist der Hinweis auf den Papyrus 7Q5 (7. Qumranhöhle, 5. Papyrusfund), der nach eingehender Forschung Mk 6,52-53 enthält. Dieses Bibelzitat enthält den Satz, den man passenderweise auf die Situation der historisch-kritischen Forscher anwenden könnte: „denn sie waren bei den Broten nicht zur Einsicht gekommen, sondern ihr Herz war verhärtet. Und sie fuhren hinüber ans Land, kamen nach Genezareth und legten an.“ Über diese Stelle schreibt Thiede: „Nach allen Regeln paläographischen und textkritischen Arbeitens steht fest: 7Q5 ist Mk 6,52-53, das älteste erhaltene Fragment eines neutestamentlichen Textes, um 50, mit Sicherheit vor 68 geschrieben.“⁴²

⁴¹ LINNEMANN, Eta, *Gibt es ein synoptisches Problem?* Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Nürnberg ⁴1999, 155.

⁴² THIEDE, Carsten Peter, *Die älteste Evangelienhandschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Brockhaus Verlag, Wuppertal ³1992, 47. Hervorhebung original.

[Anmerkung der Redaktion: der These von Thiede wird entschieden widersprochen von dem bekannten Qumran-Spezialisten PUECH,

b. Zwei-Quellen-Theorie und synoptische Frage

Nun ein zweites Beispiel historisch-kritischer Merkwürdigkeiten zu, der Zwei-Quellen-Theorie und damit auch der sog. „synoptischen“ Frage. Als Kompetenz diene noch einmal Eta Linnemann. Die historisch-kritischen Forscher behaupten, dass die synoptischen Evangelien auf zwei Quellen beruhen: einmal auf Markus, den Matthäus und Lukas als Vorlage benutzt haben sollen, und auf einer Logienquelle (Q), deren Existenz bis heute nicht nachgewiesen werden konnte. Schließlich haben Matthäus und Lukas darüber hinaus zusätzliches „Sondergut“ verarbeitet, dessen Herkunft unklar bleibt.⁴³ Angesichts der Bemerkungen über die Historizität der Evangelien muss man die Zwei-Quellen-Theorie aber massiv in Frage stellen. Schließlich spielen sich alle Forschungsergebnisse hinsichtlich „Q“ auf dem spekulativen Parkett ab, es gibt keinen einzigen Nachweis dafür. Wichtiger ist zu klären, ob Matthäus und Lukas von Markus abhängen. Und da sind erhebliche Zweifel anzumelden. Man wundert sich über die Ungenauigkeit von Forschern, die nicht bemerken wollen, dass auch Markus „Sondergut“ enthält, und das z.B. bezüglich zweier Wunder: beim Bericht über die Heilung eines Taubstummen (Mk 7,31-39) und die Heilung des Blinden von Bethsaida (Mk 8,22-26). Hier bleibt die Frage, warum Mt und Lk dies nicht auch übernommen haben, wenn Mk die Vorlage war.

Interessant ist es auch, sein Augenmerk auf die Gleichnisse vom Himmelreich zu richten. Welchen plausiblen Hinderungsgrund könnten Matthäus und Lukas gehabt haben, ausgerechnet das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4, 26-29 wegzulassen? Und wie ist es zu erklären, dass das größte Gebot bei Mk 12,28-34 sich nur bei Matthäus findet, oder dass den Hinweis auf die arme Witwe bei Mk 12,41-44 nur Lk 21,1-4 aufgreift? Und wenn man die Deutung des Gleichnisses vom Sämann Mk 4,13-20 mit Mt 13,18-23 bzw. Lk 8,11-15 vergleicht, stellt man die deutlichere Erklärung bei Mk als bei den anderen beiden fest. Dient es etwa der Klarheit, wenn jemand etwas weglässt, was zum Verständnis hilfreich ist?

Xavier Léon-Dufour weist mit Recht auf eine „Fülle von Varianten im Überlieferungstext“⁴⁴ hin. Aber er betont auch, dass „die Zahl streng identischer Verse nicht sehr groß“⁴⁵ ist. Er erklärt: „Die Übereinstimmungen zwischen den synoptischen Texten beweisen nach einhelliger Ansicht der Exegeten zwar keine gegenseitige Abhängigkeit, aber doch wenigstens literarische Beziehungen untereinander. ... Aus diesem Grunde dürfte (eine) dritte Form der Quellentheorien, die eine Vielzahl an Quellen annimmt, dem Tatbestand des synoptischen Problems besser entsprechen.“⁴⁶

Und die Logienquelle „Q“ bezeichnet er wohl zu Recht als „Phantasie-Quelle“. „Man ignoriert besser diese hypothetischen

Emile, *Note sull'identificazione di 7Q5 con Mc 6,52-53*, in *Ho Theologos* 17 (1999), 73-84; vgl. Ders., *Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament*, in Ders. u.a., *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte*, Cerf, Paris 2000, 245ff. Eine Präsenz des Markusevangeliums in Qumran ist nicht bewiesen, auch wenn ein Ursprung des Evangeliums vor dem Jahre 70 wahrscheinlich ist (M.H.).

⁴³ Gianfranco RAVASI vertritt in seinem Buch „Die vier Evangelien. Hinführungen und Erklärungen“, Verlag Neue Stadt, München 2013, noch diese eigentlich schon überholte Ansicht.

⁴⁴ LÉON-DUFOUR, Xavier, *Die Evangelien und der historische Jesus*. Aschaffenburg 1966, 255.

⁴⁵ Ebd. 259.

⁴⁶ Ebd. 262/265.

Quellenschriften und verzichtet darauf, mit ihnen die Geschichtlichkeit der Evangelien beweisen zu wollen. ... Man meint, diese aus ungenügender kritischer Arbeit gewonnenen Quellen seien wertvoller und verdienten größeres Vertrauen als die Evangelien selbst. ... Anstatt die Evangelien historisch-kritisch zu analysieren, wendet man sich diesen imaginären Quellen zu. Wie lässt sich eine solche Methode rechtfertigen? Wenn die Evangelien ein historisch zuverlässiges Zeugnis darstellen, so nicht, weil sie von dieser oder jener Quellenschrift abhängen, sondern weil sie in sich, durch Form und Inhalt, Gültigkeit haben.⁴⁴⁷

Verfolgen wir nun einen anderen Gedanken: Wenn Schüler in der Schule voneinander abschreiben, dann versuchen sie, durch Umformulierungen, Satzumstellungen, Wortänderungen den Anschein zu erwecken, als sei das, was sie schreiben, ihr eigener Gedanke. Waren Matthäus und Lukas Abschreib-Täter?

Eta Linnemann weist nach, dass die Übereinstimmungen zwischen Mk und den beiden anderen Synoptikern, die sich angeblich auf Markus stützen, denkbar gering sind. In ihrer Untersuchung zur Parallelstruktur der Synoptiker stellt sie fest, dass nur 19,68 % vom Wortumfang des Markusevangeliums gegeben sind. D.h., dass die meisten Worte bei Markus keine Entsprechung bei Mt/Lk haben. Und die Parallelität zwischen Markus und Lukas erstreckt sich lediglich auf 32,28% bezogen auf den Umfang des Markusevangeliums.⁴⁸ In einem weiteren Schritt fragt die Autorin, ob die Befunde, denen ihre Arbeit galt, „eine literarische Abhängigkeit der drei synoptischen Evangelien wahrscheinlich“ machen. „Der Vertreter der Zweiquellen Theorie betrachtet wörtliche Übereinstimmung zwischen den Evangelien als Indiz für literarische Abhängigkeit. Deshalb werden für ihn die kleineren Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas gegen Markus ein Problem. Es dürfte sie eigentlich nicht geben, es gibt sie aber doch. Bezogen auf den sinnvoll zu untersuchenden Wortbestand bei Markus sind es ... 5,38%. ... Meint jemand, er müsse für die Abhängigkeit des Markusevangeliums zu Matthäus und Lukas auf Grund der Gemeinsamkeiten eine literarische Abhängigkeit behaupten, wie kommt er dann für die Gemeinsamkeiten zwischen Lukas und Matthäus ohne solche Annahme aus?“⁴⁹

Im folgenden ergänzt sie den Gedanken Léon-Dufours und geht über ihn hinaus: „Hinter dem, was die Evangelien berichten, stehen die Worte und Taten Jesu. *Darauf* sind die Gemeinsamkeiten in Inhalt und Abfolge der Perikopen zurückzuführen. Die Evangelien haben dieselbe Grundlage: das, was Jesus gesagt, getan und gelitten hat. Das musste zwangsläufig zu Gemeinsamkeiten unter ihnen führen.“⁵⁰ Für die Klärung der Unterschiede in den Perikopen führt sie plausibel aus: „Beim sprachlichen Niederschlag haben wir zwischen dem *direkten* und dem *indirekten* zu unterscheiden. Worte haben bereits ihre sprachliche Fixierung und können direkt übermittelt werden; Tat oder Leiden bedürfen dagegen erst noch einer sprachlichen Fixierung, damit sie übermittelt werden können. Wenn keine literarische Abhängigkeit besteht, dann ist jede sprachliche Fixierung *original*. *Varianten* im Niederschlag eines Ereignisses bei verschiedenen Augenzeugen sind deshalb *normal*. Völlige Übereinstimmung in der Formulierung lässt dagegen auf Abhängigkeit schließen, das weiß jeder Kriminalbeamte beim Ver-

hör. Ebenso ist die Übereinstimmung zwischen den Varianten. Wenn dasselbe Ereignis berichtet wird, dann *muss* es Übereinstimmung geben. Bei dem direkten sprachlichen Niederschlag ist die Übereinstimmung natürlich erheblich größer, da hier die sprachliche Fixierung bereits vorgegeben ist und nicht erst original gefunden werden muss. Sie ist aber auch beim indirekten sprachlichen Niederschlag, bei der Wiedergabe von Ablauf, Rahmen und Bezügen, deutlich zu erkennen. ... Die sprachliche Fixierung eines Ereignisses geschieht (abgesehen von dem direkten sprachlichen Niederschlag) in der Regel nicht unmittelbar, während des Ereignisses, sondern als sprachliche Festlegung seiner Erinnerung. Die sprachliche Erfassung der Erinnerung eines Ereignisses wird bestimmt a) *durch das Medium Sprache*: Sprache ist immer konkret. Jede Sprache macht ihre Vorgaben an Wortschatz und Sprachstruktur, an allgemeinen Sprachstereotypen und an spezifischen, soziokulturell bedingten sprachlichen Grundmustern. b) *durch den Formulierenden*: Persönliche Eigenart, soziokultureller Hintergrund, Sprachbeherrschung, Sprachniveau, Formulierungskraft, Bezug zum Ereignis und zum Handelnden, Perspektivität der Augenzeugenschaft.“⁵¹

Am Ende überrascht die Konklusion von Frau Linnemann nicht mehr: „Die – ohnehin nicht allzu großen – Gemeinsamkeiten der drei synoptischen Evangelien sind also durchaus verständlich, ohne dass man auf die Annahme einer literarischen Abhängigkeit zurückgreifen muss.“⁵²

Karl Jaroš und Ulrich Victor untersuchen exemplarisch „den Text des Vaterunser ..., wie ihn Matthäus (6,7-15) und Lukas (11,1-4) überliefern“, und kommen zu dem Ergebnis: „Die einzig vernünftige Erklärung ... ist, dass beiden Texten völlig verschiedene Quellen zugrunde liegen. ... Die Zwei-Quellen-Hypothese ist ... eine gänzlich unhaltbare und daher aufzugebende Hypothese.“⁵³

Nach ihrer fundamentalen Untersuchung zu dieser Problematik können die Autoren nur feststellen: „Die Dreifach- und Zweifachüberlieferung der Synoptiker zeigt nach exakten philologischen Untersuchungen, dass diese literarisch nicht voneinander abhängen und auf einer Vielzahl von Quellen basieren, die trotz substantieller Einheit einander ähnlich bis verschieden sein können. ... Wenn drei Autoren über dasselbe Ereignis schreiben und keiner von ihnen die Texte der anderen benutzt, bedeutet das, dass das Ereignis noch in äußerster Frische in den Gesprächen der Augenzeugen lebt. ... Ein weiteres, entscheidendes Argument gegen die Zwei-Quellen-Hypothese ist, dass Markus die beiden anderen, Matthäus und Lukas, an literarischem Können weit überragt. Wenn ihn Matthäus und Lukas als literarische Vorlage verwendet hätten, dann hätten beide das Kunststück fertig gebracht, in fast allen Fällen die weit glänzendere Fassung des Markus nicht nur in ihrer Qualität zu verkennen, sondern sogar in eine weit schwächere Fassung umzuschreiben.“⁵⁴

c. Einige Sonderfragen

Beenden wir diese Überlegungen mit einigen Sonderfragen, denen Eta Linnemann nachgeht: Zunächst stellt sie die Frage nach der Sachordnung, die die drei Synoptiker miteinander zu

⁴⁷ Ebd. 266

⁴⁸ Vgl. ebd. 86-99, hier 90f.

⁴⁹ Ebd. 144

⁵⁰ Ebd. 148

⁵¹ Ebd. 149f.

⁵² Ebd. 153

⁵³ JAROŠ, Karl – VICTOR, Ulrich, *Das Neue Testament. Wann? Wer? Wo? Was?* Sankt Ulrich Verlag GmbH, Augsburg 2011, 152

⁵⁴ Ebd., 178f.

verbinden scheint. Sie stellt fest, dass von einer durchgehenden Sachordnung nicht die Rede sein könne. Das findet jeder bestätigt, der eine Synopse zur Hand nimmt. Die Parallelstellen sind häufig räumlich weit von dem Kontext entfernt, in dem sie sich bei dem jeweils gerade nachgeforschten Evangelisten befinden.

Aber wie ist das mit der Abfolge derselben Perikopen, d.h., warum treten sie bei den einzelnen Evangelisten in unterschiedlichen Zusammenhängen, aber eben nicht in der geschichtlichen Abfolge auf? Dazu zitiert Linnemann als Beispiel den Kirchenschriftsteller Papias (98-117 n.Chr.): „Auch dies sagte der Presbyter: Markus, der der Dolmetscher des Petrus war, hat, soweit seine Erinnerung reichte, genau, jedoch nicht in der richtigen Ordnung, aufgezeichnet, was von dem Herrn gesagt oder getan worden war; denn er hat weder den Herrn gehört, noch ist er ihm nachgefolgt, vielmehr später, wie gesagt, dem Petrus. Der gestaltete seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen, nicht aber um eine Zusammenstellung der Herrenworte zu geben.“⁵⁵

Weiter untersucht sie die Rolle, die die Tradition bei der Entstehung der Evangelien gehabt haben könnte, was Heinrich Zimmermann die mündliche Tradition genannt hatte. Sie bezeichnet die „Geschichte der synoptischen Tradition“ als „Märchen der Kritik“: „Man konstruierte eine ‘Geschichte des synoptischen Tradition’, indem man die unterschiedlichen Fassungen derselben Perikopen bei Matthäus, Markus und Lukas verglich. Da Markus – entsprechend der Zweiquellentheorie – als das älteste Evangelium galt, wurde aus der Erzählweise bei Markus die Struktur der ältesten Fassung abgeleitet, wobei die Regel Ausnahmen zulassen musste und die älteste Fassung manchmal nicht bei Markus, sondern bei einem seiner ‘Seitenreferenten’ gefunden wurde. ... (Entsprechend) der Literarkritik wurden die (...) Unterschiede ... als bewusste redaktionelle Verbesserungen und literarische Umformung des vorgegebenen Stoffes betrachtet.“⁵⁶ Wenn man sich aber den Bericht über die Enthauptung des Täufers Johannes anschaut, kann man in den deutlich verkürzten Fassungen bei Matthäus und erst recht bei Lukas keine Verbesserung gegenüber Markus feststellen. Gleiche Beobachtungen macht man bei den Berichten über die Heilung des/der Besessenen von Gerasa und der blutflüssigen Frau.

Am Ende stellt Frau Linnemann die Frage nach der Bedeutung der Erinnerung. Sie hebt den persönlichen Bezug für den Erinnernden hervor: „Sowohl die Quantität als auch die Qualität der Erinnerung hängen an diesem persönlichen Bezug“, gemeint ist natürlich der Bezug zu Jesus. Die „Aktivierung der Erinnerung geschieht nicht zuletzt durch die *Bereitschaft zur Mitteilung*, die das Erinnernte auch ungefragt äußert.“⁵⁷ Voraussetzung ist, dass die „Erinnerung nur dann austauschbar und mitteilbar ist, wenn sie zur Sprache geworden ist“⁵⁸. Und: „*Erinnerung ist persönlich; sie ist durch die Person des Erinnernden mitbedingt*. ... Der eine hält eher die großen Linien fest; bei dem anderen liegt die Genauigkeit im Detail. Die Einzelheiten, die im Gedächtnis haften bleiben, bestimmen sich danach, wofür der einzelne einen Blick hat. Was dem einen entgeht, fällt dem anderen gerade auf.“⁵⁹ So ist Erinnerung auch kulturbedingt, z.B. hinsichtlich geographischer Angaben. „Aussagen als unkritisch oder sekundär zu disqualifizieren, weil sie nicht den Ansprüchen des eigenen Zeitalters oder Kulturkreises an die

Formulierung einer historischen Aussage entsprechen, zeugt von mangelndem historischem Verständnis und lässt anthropologische Einsicht vermissen.“⁶⁰ Und schließlich geht es noch um die Genauigkeit von Erinnerung. Linnemann zitiert selbst noch einmal ein Beispiel aus der Väterliteratur: „Bei der Predigt über die Erzählung, wie der Gichtbrüchige auf einem Bett oder einer Liege durch das Dach gelassen wird, Jesus heilt ihn und sagt: ‘nimm dein Bett und wandle’ (Mk 2,4-9). Statt des Wortes *krabbatos* für Bett oder Liege nimmt der Prediger ein höheres Wort (*skimpous*). Sofort ruft ihm einer seiner Hörer zu: ‘Bist du vornehmer als der, welcher *krabbatos* gesagt hat?’ (Sozomenos I 11, Migne P. Gr. LVXII col 889). – Die Kontrolle von Jesu Worten durch die Hörer war in jedem Fall sehr stark und muss es wohl von früh auf gewesen sein.“⁶¹

Noch ein Wort zur Abfassung der Evangelien: „Lukas sagt wörtlich, dass es viele unternommen haben, eine weitläufige Erzählung (Lebensbeschreibung) zu entwickeln. Es ist keine Rede davon, dass solche Erzählungen schriftlich vorlagen. ... Hätte Lukas das Matthäus- und das Markusevangelium vorgelegen ... , dann würde er diese beiden doch nicht als ‘viele’ (*polloi*) bezeichnet haben. Apokryphe Evangelien konnten ihm aber schon gar nicht vorgelegen haben, da sie samt und sonders später als die kanonischen sind.“⁶² Man darf ruhig noch ein formales Kriterium hinzufügen: Bei der Genauigkeit, die wir von Lukas gewohnt sind, ist es undenkbar, dass Lukas nicht erwähnt hätte, wenn ihm diese Aufzeichnungen vorgelegen hätten.

d. „Wissenschaft, Weltanschauung und Ideologie“⁶³

Im Folgenden ist zu fragen, warum eine Wissenschaftsmethode als wichtiger angesehen wird als das Forschungsobjekt selbst, dem eine Methode dienen soll. Dieser Vorgang ist nicht nur auf die Theologie beschränkt, sondern findet sich in Abwandlung bei vielen, wenn nicht allen Wissenschaftsdisziplinen. Daher sei es erlaubt, die Gedanken eines Bestsellers des medizinischen Bereiches zugrunde zu legen. Im Kern geht es um die Frage: Warum kann sich etwas weiter fortsetzen, was sich nach Wissenschaftskriterien als falsch erwiesen hat?

Auf der Basis der Gedankengänge des Buches können wir die historisch-kritische Methode als „Paradigma“ bezeichnen. „Ein Paradigma ist eine Aussage, von der man allgemeine Gültigkeit annimmt und die deshalb nicht hinterfragt wird. Ein Paradigma hat den Charakter einer Weltanschauung, und Kritik daran kommt einer Majestätsbeleidigung gleich. Hat sich ein Paradigma erst einmal durchgesetzt, darf die Welt nur noch innerhalb dieser Weltanschauung erklärt werden. ... Die Aufgabe der Wissenschaft besteht ... darin, eine Sichtweise zu hinterfragen. Der daraus entstehende produktive Streit führt zu Erkenntnisgewinn und neuen Problemlösungen. So weit die Theorie. In Wirklichkeit durchziehen die Wissenschaften genauso viele Glaubenssätze wie Dogmen die Religionen. ... Der Glaubenssatz gibt die Regeln vor, anhand derer dann Lösungen für Probleme gesucht werden. ...

Ohne solche „Glaubenssätze“ wäre die Forschung in weiten Teilen zu konfus, um praktische Lösungen entwickeln zu kön-

⁵⁵ Vgl. ebd. 155f.

⁵⁶ Ebd. 164

⁵⁷ Ebd. 168

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd. 169

⁶¹ Zitiert: ebd. 169f.

⁶² Ebd. 175

⁶³ Dr. med. FRANK, Gunter, *Schlechte Medizin. Ein Wutbuch*. Verlag Knaus, München 2012. Die folgenden Gedanken sind dem Kapitel „Ideologie verdrängt Wissenschaft: Wie Irrtümer zementiert werden“ entnommen: S. 167ff.

nen und an Verbesserungen zu feilen. Auf der anderen Seite sorgen Glaubenssätze dafür, dass sie nicht infrage gestellt werden dürfen. Wer dies tut, setzt sich dem Verdacht aus, minderwertig geforscht zu haben, denn sonst hätte er ja eine Lösung innerhalb der herrschenden Weltanschauung finden müssen. ... Je mehr Wissenschaftler sich auf eine bestimmte Weltanschauung einlassen, desto mehr wächst auch die Angst. Man weiß nicht, was passieren würde, wenn eine neue Weltsicht sich durchsetzte. ... (aber) aus neuen Erkenntnissen (werden) neue Glaubenssätze entwickelt und durchgesetzt. Allerdings nicht ohne Gegenwehr, wie es schon *Max Planck*, einer der berühmtesten Wissenschaftler, vor 100 Jahren in dem Zitat ausdrückte: ... 'Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, dass ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, dass ihre Gegner allmählich aussterben und dass die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist.' ... Vielleicht muss man also Glaubenssätze und Weltanschauungen als Teil der Wissenschaft akzeptieren. Auch führt ein gewisser Zwang, zunächst an einem Glaubenssatz festzuhalten, manchmal zu wertvollen Ergebnissen. Doch die entscheidende Frage ist, wie weit man zu gehen bereit ist, um seine Glaubenssätze zu verteidigen. Vor allem dann, wenn es sachlich nichts mehr zu verteidigen gibt, man persönlich aber viel zu verlieren hat. Oder wenn man Weltanschauung mit Wahrheit verwechselt und sich deshalb das Recht herausnimmt, jede andere Meinung erbittert zu unterdrücken, wie es in der Menschheitsgeschichte ... mehrfach der Fall war. ... eine Revolution oder der Generationenwechsel (müsste) doch schon längst an den unbrauchbar gewordenen Weltanschauungen rütteln. Doch nichts passiert. Die Irrtümer werden als generationenübergreifende Ideologien weitergegeben. ... der Irrtum heute (ist) nicht an eine Person geknüpft ..., die dann irgendwann die Bühne freimacht, sondern an ein System. Die ... Wissenschaft produziert heute weitgehend Forschung, die nicht dem Erkenntnisgewinn, dem Herausfinden von Vor- und Nachteilen einer Erkenntnis dient, sondern nur dem einen Zweck, die Lehrmeinung zu verteidigen, auch dann, wenn sie schon längst zur Ideologie geworden ist. ...

Universitäten versagen immer mehr dabei, der Ort zu sein, an dem neue Ideen auf alte Prinzipien treffen, um im harten und sachlichen Streit die besten Methoden und Empfehlungen für die Gesellschaft zu entwickeln. Über dem Portal der Neuen Universität in Heidelberg steht in großen Buchstaben 'Dem lebendigen Geist', eine Reanimation wäre eine gute Idee. Stattdessen werden uns immer neue Verpackungen präsentiert, unter denen sich nichts als die altbekannten Irrtümer verbergen.“

Wie Bibel lesen?

Wie nun soll man die Bibel richtig lesen? *Scott Hahn*, der bekannte amerikanische Konvertit, stellt in seinem leicht zu lesenden Buch „Aus dem Herzen der Kirche“⁶⁴ die Methode dar, wie die Bibel richtig zu lesen ist. Er stützt sich dabei auf den KKK Nr. 115 ff. Danach liegt der Bibel zunächst ein buchstäblicher Sinn zugrunde, „der eine historische Wirklichkeit ausdrückt. Diese historische Wirklichkeit lässt sodann drei *geistliche* Sinne erkennen, die man herkömmlich als den allegorischen, den tropologischen (oder moralischen) und den anagogischen Sinn bezeichnet. ... Der buchstäbliche Sinn konzentriert sich auf die

historischen Ereignisse der Bibel. Um den buchstäblichen Sinn herauszufinden, muss der Wissenschaftler von seiner Vernunft (zusammen mit dem Glauben) intensiven Gebrauch machen, wenn er die Disziplinen der Geschichte, Linguistik und Geographie sowie die Wissenschaften anwendet, um die Bedeutung eines bestimmten biblischen Textes herauszufinden. Die anderen drei Sinne setzen den Glauben voraus, doch auch sie wenden die Vernunft an. Der Bibelwissenschaftler kann in diesen geistlichen Sinnen nur dann voranschreiten, wenn er glaubt, dass es eine übernatürliche Einheit des Alten und Neuen Testaments gibt; nur wenn er glaubt, dass die ganze Schrift von Gott, dem Heiligen Geist, eingegeben ist, und nur wenn er glaubt, dass die ganze Schrift darauf abzielt, ihre Leser auf dem Weg zum Endziel, dem Himmel, voranzubringen. Alle vier Sinne der Schrift zusammen ergeben das, was Papst Johannes Paul II. als den 'vollen Sinn' der Schrift bezeichnet. Glaube und Vernunft werden gleichermaßen in Anspruch genommen und stützen sich gegenseitig (vgl. *Fides et ratio* 55). Was für die Theologie gilt, gilt im allgemeinen auch für die Exegese: Wenn ein Exeget entweder den Glauben oder die Vernunft auf Kosten des jeweils anderen betont, irrt er. Wenn er den Glauben zu stark betont, verfällt er dem Fideismus; betont er die Vernunft zu stark, verfällt er dem Rationalismus. Papst Johannes Paul kommt zu dem Schluss: 'Nicht unterschätzt werden darf zudem die Gefahr, die der Absicht innewohnt, die Wahrheit der Heiligen Schrift von der Anwendung einer einzigen Methode abzuleiten, und dabei die Notwendigkeit einer Exegese im weiteren Sinn außer acht lässt, die es erlaubt, zusammen mit der ganzen Kirche zum vollen Sinn der Texte zu gelangen' (*Fides et ratio* Nr. 55).⁶⁵

Zum Schluss noch ein Hinweis auf das Werk *Benedikt XVI.* „Jesus von Nazareth“⁶⁶. Um zu begreifen, wie die vierfache Schriftauslegung gelingen kann, muss man sich damit auseinandersetzen. Um dies zu demonstrieren, möchte ich mit einem Abschnitt aus dem 1. Buch des Papstes aus dem Kapitel über die Taufe Jesu enden:

„Doch es geht nicht nur um die Datierung: Der Kaiser und Jesus verkörpern zwei verschiedene Ordnungen der Wirklichkeit, die sich durchaus nicht ausschließen müssen, aber in ihrem Gegenüber den Zündstoff eines auf die Grundfragen der Menschheit und der menschlichen Existenz zielenden Konflikts in sich tragen. 'Gebt Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist', wird Jesus später sagen und so die wesentliche Verträglichkeit der beiden Sphären ausdrücken (Mk 12,17). Aber wenn das Kaisertum sich selbst als göttlich interpretiert, wie es schon in der Selbstdarstellung des Augustus als Bringer des Weltfriedens und als Retter der Menschheit angelegt ist, dann muss der Christ 'Gott mehr gehorchen als den Menschen' (Apg 5,29); dann werden die Christen zu 'Martyrern', zu Zeugen Christi, der selbst unter Pontius Pilatus am Kreuz gestorben ist als 'der treue Zeuge' (Offb 1,5). Mit der Nennung des Namens Pontius Pilatus steht schon der Schatten des Kreuzes über dem Beginn von Jesu Wirken. Das Kreuz kündigt sich auch an in den Namen Herodes, Hannas, Kajaphas.“⁶⁷

*Reinhard Dörner,
Postfach 1103,
48692 Stadtlohn*

⁶⁵ Ebd. 18f.

⁶⁶ RATZINGER, Joseph /Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Verlag Herder, Freiburg i.Br. 2007

⁶⁷ Ebd. 38

⁶⁴ HAHN, Scott, *Aus dem Herzen der Kirche. Die Bibel richtig lesen*. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2007.

Theologie des WENN.

Die offensichtlichen Fehlschlüsse in Kaspers Rede vor dem Konsistorium

Am 20. Februar 2014 hielt Kardinal Kasper vor der Vollversammlung der Kardinäle seine denkwürdige Rede zur Familienpastoral, in der er anregte, neu über die Zulassung von wieder-verheiratet Geschiedenen zur Kommunion nachzudenken. Seit dieser Ansprache (die kurz darauf als Buch *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg: Herder 2014 erschien) wird diese Frage in Kirche und Medien wieder heftig diskutiert – eine Frage, die Papst Johannes Paul II eigentlich längst geklärt hatte. Verschiedene Seiten haben auf Kaspers Argumente kompetent und umfassend geantwortet, auch in THEOLOGISCHES.¹ Der folgende Artikel will lediglich für den „alltäglichen Hausgebrauch“ vier offensichtliche Fehlschlüsse Kaspers kurz zusammenfassen und kritisch beleuchten.

1. Argument: „Wenn die zweite Beziehung nicht ohne neue Schuld gelöst werden kann ...“

Kardinal Kasper plädiert für eine Kommunionzulassung von „wiederverheirateten Geschiedenen“ in ganz konkreten Fällen, z.B. ‘wenn er [der wiederverheiratet Geschiedene] die in der zweiten zivilen Ehe eingegangenen Verbindlichkeiten nicht ohne neue Schuld lösen kann’ (S. 66. Alle Seitenangaben beziehen sich auf die oben angegebene Publikation).

Es stimmt, dass durch das Eingehen einer neuen Beziehung nach einer ersten Ehe neue Verpflichtungen entstehen können, z.B. die Erziehung der Kinder oder die Sorge für den neuen Partner im Krankheitsfall. Auch wenn die neue Beziehung grundsätzlich gegen das Gebot Gottes verstößt (weil sie die bestehende Ehe verletzt), sind solche Verpflichtungen real und können nicht einfach ignoriert werden, auch nicht im Fall von Reue und Umkehr. Eine Vernachlässigung dieser Pflichten würde nochmals neue Schuld bedeuten. Kasper: „Viele verlassene Partner sind um der Kinder willen auf eine neue Partnerschaft und auf eine neue, zivile Eheschließung angewiesen, die sie ohne neue Schuld nicht wieder aufgeben können“ (S. 55).

Vor diesem Hintergrund argumentiert nun der Kardinal: Wie soll sich ein wiederverheiratet Geschiedener in dieser Situation verhalten? Wenn er bei seinem neuen Partner bleibt und seinen neuen Verpflichtungen nachkommt, sündigt er durch den Bruch seiner ersten Ehe. Wenn er umgekehrt die zweite Beziehung beendet, sündigt er durch die Vernachlässigung seiner Pflichten gegenüber dem neuen Partner (und ggf. der Kinder). Ein Dilemma?

Kaspers Formulierung suggeriert eine Ausweglosigkeit, die es in Wirklichkeit nicht gibt. Denn es ist immer möglich, die zweite Beziehung *zumindest in ihrer eheähnlichen Form* aufzugeben und gleichzeitig den neu entstandenen Verpflichtungen (Sorge für Partner und Kinder) weiterhin nachzukommen. Die Kirche spricht ganz konkret von einer ‘Trennung des Bettes, nicht aber des Tisches’, von einer Beendigung der zweiten Beziehung *in ihrer ehelichen Form*, bei gleichzeitiger Erfüllung

der neuen Verpflichtungen (der ‘gemeinsame Tisch’). Dass dieser Weg für die Beteiligten u.U. schwierig und schmerzhaft ist, steht außer Frage. Aber es ist ein Weg, der jederzeit möglich und nach den Geboten Jesu der einzige richtige ist.

Ergebnis: Kaspers Bedingung „Wenn die Verbindlichkeiten der zweiten zivilen Ehe nicht ohne neue Schuld gelöst werden können“ blendet aus, dass sich die neuen Verpflichtungen auch ohne Fortführung einer eheähnlichen Beziehung erfüllen lassen. Dann aber läuft seine Überlegung ins Leere.

2. Argument: „Wenn die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe geklärt sind ...“

Als weitere Voraussetzung für eine mögliche Zulassung zur Kommunion nennt Kasper: „Wenn ein geschiedener Wiederverheirateter bereit, dass er in der ersten Ehe versagt hat, wenn die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe geklärt sind ...“ (S. 66).

Wie könnte eine solche Klärung aussehen? Eine finanzielle Absicherung des früheren Partners? Die Sorge für die Kinder? Lassen sich damit die Verbindlichkeiten der ersten Beziehung wirklich klären? Die „Hauptverbindlichkeit“ einer gültigen Ehe ist das Eheversprechen der unverbrüchlichen Treue zum Partner, in guten wie in schlechten Tagen, bis der Tod uns scheidet. Diese Verbindlichkeit der ersten Ehe kann bis zum Tod des Partners niemals geklärt werden. Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen. Dann aber löst sich das Argument von Kasper in Luft auf. Natürlich hat er recht: *Wenn* die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe geklärt *wären*, *dann wäre* eine Zulassung zur Kommunion möglich. Aber dieser Fall tritt erst mit dem Tod des Partners ein.

Ergebnis: Auch Kaspers zweite Bedingung ‘Wenn die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe geklärt sind’ beschreibt eine Situation, die es in Wirklichkeit nicht gibt.

3. Argument: „Wenn Mordern vergeben wird, dann auch Ehebrechern ...“

Kasper argumentiert wie folgt: „Im Credo bekennen wir: *Credo in remissionem peccatorum* (ich glaube an die Vergebung der Sünden). Das bedeutet: Für den, der umkehrt, ist Vergebung möglich. Wenn für den Mörder, dann auch für den Ehebrecher“ (S. 65).

Kardinal Kasper hat Recht, dass Mord und Ehebruch gleichermaßen vergeben werden können. Doch ändert diese Feststellung nichts an der vorliegenden Frage der Kommunionzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen. Natürlich würde auch ihnen vergeben werden – nicht weniger als einem Mörder – *wenn sie bereuen*; wenn sie anerkennen, dass ihre neue Beziehung ein Bruch des bestehenden Ehebundes bedeutet, und sie die neue Partnerschaft darum aufgeben. Dann *und nur dann* kann ihnen vergeben werden – so wie einem Mörder erst dann *und nur dann* vergeben werden kann, wenn er seinen Mord bereut. Die Unmöglichkeit der Vergebung liegt also nicht in der Art der Sünde, sondern in der banalen Tatsache, dass ohne Reue keine Sünden vergeben werden können.

Das gleiche gilt für das folgende Argument von Kasper: „In den Verfolgungen gab es Christen, die, schwach geworden, ihre Taufe verleugnet haben. Für solche *lapsi* (Gefallenen) hat die Kirche die kanonische Bußpraxis als eine zweite Taufe, nicht

¹ Siehe z.B. Michael GURTNER, „Anmerkungen zum Vortrag Walter Kardinal Kaspers vom Februar 2014 zum Thema Ehe, Familie und (wiederverheiratete) Geschiedene“, in THEOLOGISCHES 44 (2014) 421-450. Besonders erwähnt sei auch der Sammelband von Robert DODARO (Hg.), *‘In der Wahrheit Christi bleiben’: Ehe und Kommunion in der katholischen Kirche*, 2. Aufl., Würzburg, Echter 2014.

mit Wasser, sondern mit Tränen der Buße entwickelt“ (S. 62-63). In Analogie zum urkirchlichen Umgang mit den *lapsi* befürwortet Kasper eine Kommunionzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen nach einer längeren Bußzeit. Doch auch hier lässt sich keine Parallele ziehen: Zwar haben die *lapsi* schwer gesündigt, aber sie bereuten ihren Glaubensabfall und machten sich Christi Weisungen und Gebote wieder zu Eigen. Folglich konnte ihnen vergeben werden – genauso wie Mördern und Ehebrechern. Die Urkirche wäre jedoch nie auf die Idee gekommen, schwach gewordenen Christen, die weiterhin ausdrücklich zu ihrem Glaubensabfall standen, die Sündenvergebung zuzusprechen.

Ergebnis: Kaspers Bedingung „Wenn Mördern oder *lapsi* vergeben wird, dann auch Ehebrechern“ verfehlt den Fragepunkt. Reue bedeutet ein Sich-ändern-wollen. Ist Reue vorhanden, ist Vergebung möglich – für Mörder, für *lapsi*, für Ehebrecher. Wenn dagegen der Wille zur Änderung fehlt (nämlich die Beendigung der neuen Beziehung), dann ist auch keine Vergebung möglich.

4. Argument: „Wenn jemand geistlich kommunizieren kann, dann auch sakramental ...“

Auch wenn wiederverheiratet Geschiedene die heilige Kommunion nicht empfangen können, sind sie eingeladen, bei jeder heiligen Messe in ihrem Herzen Sehnsucht nach innerer Vereinigung mit Jesus Christus zu erwecken. In diesem Zusammenhang spricht man von geistlicher oder geistiger Kommunion (im Unterschied zur sakramentalen Kommunion). Bezugnehmend auf diese Empfehlung der Kirche erklärt Kardinal Kasper: „Wer die geistliche Kommunion empfängt, ist eins mit Jesus Christus; wie kann er sich dann im Widerspruch zum Gebot Christi befinden? Warum kann er dann nicht auch die sakramentale Kommunion empfangen?“ (S. 61).

Kaspers Argument klingt auf den ersten Blick schlüssig: Die geistliche Kommunion meint eine Einheit mit Christus; und wer mit Christus geeint ist, sollte auch die sakramentale Kommunion empfangen können. Also auch die wiederverheiratet Geschiedenen? Nein. Denn Einheit mit Christus meint auch Einheit mit seiner Weisung und seinen Geboten. Wer aber seine Gebote (z.B. das Verbot Auflösung einer gültigen Ehe) explizit ablehnt, ist offensichtlich nicht in Einheit mit Jesus (‘Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten’ Joh 14,15).

Aber warum empfiehlt die Kirche dann den betroffenen Gläubigen, geistige Kommunion zu erwecken, wenn doch klar ist, dass in ihrer Lebenssituation eine solche innerliche Einheit gar nicht möglich ist? Die Schwierigkeit liegt in einer Doppeldeutigkeit des Begriffs der „geistigen Kommunion“, der (a) für

das Erwecken von Sehnsucht nach Vereinigung mit Jesus steht. Diese Sehnsucht ist auch möglich, wenn jemand bestimmte Gebote Jesu ablehnt (auch wenn dann offenbleibt, inwieweit es dann zu einer wirklichen geistigen Vereinigung mit Jesus kommt). Natürlich bleibt auch in diesem Fall die Übung der „geistigen Kommunion“ sinnvoll; denn die Übung der Sehnsucht nach Einheit hilft, dass Gott zu seiner Zeit die Kraft und Gnade zur vollen Vereinigung schenkt. In einem engeren zweiten Sinn steht der Begriff „geistige Kommunion“ (b) für die wirkliche innerliche Einheit mit Jesus Christus (einschließlich der Annahme seiner Gebote). Nur in diesem zweiten Sinn gilt: Wer geistlich kommuniziert, kann auch sakramental kommunizieren. Im Fall (a) dagegen bedeutet die Sehnsucht nach geistlicher Einheit nicht automatisch zur Befähigung zum sakramentalen Empfang – und das ist die Situation der wiederverheiratet Geschiedenen.

Ergebnis: Kaspers Bedingung ‘Wenn jemand geistlich kommunizieren kann, dann auch sakramental’ missversteht die Bedeutung der geistigen Kommunion.

Eine Theologie des Wenn

Kardinal Kaspers Rede vor dem Konsistorium ist ein Meisterwerk. Nicht ein Meisterwerk der Theologie, sondern ein Meisterwerk der Formulierung, der Rhetorik, der Taktik. Zu oft, zu klar, zu eindeutig hat die Kirche die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Kommunion bereits abgelehnt, als dass Kasper sie einfach apodiktisch fordern könnte. Aber verpackt in hypothetische Wenn-dann-vielleicht-Sätze ...? Während bei direkten Aussagen der Widerspruch zur kirchlichen Lehre sofort offensichtlich wäre, klingt in einer Wenn-Formulierung der gleiche Inhalt harmlos und pastoral. „Die Verbindlichkeiten aus einer bestehenden Ehe können restlos und abschließend gelöst werden“ – in dieser Formulierung wäre der Widerspruch zur katholischen Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe offensichtlich. Aber nichts anderes behauptet Kasper inhaltlich mit seiner Formulierung „wenn die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe geklärt sind, dann ...“. Doch als Bedingungssatz klingt die These plötzlich bedenkenswert und annehmbar.

Wie sind die Gründe, die Kasper für seine Initiative vorbringt, zu bewerten? Im freundlichen Stil eines Bedingungssatzes: „Wenn Kaspers Argumente mit dem katholischen Dogma nicht übereinstimmen, dann müsste man sie ablehnen.“ Und im Klartext: „Diese Thesen des Kardinals widersprechen dem katholischen Glauben.“

*P. Dr. Markus Christoph SJM
Aufhofstr. 22
A-3372 Blindenmarkt*

ANDREAS HIRSCH

Die Barmherzigkeit Gottes

Einleitung

Kardinal Walter Kasper hat 2012 ein in den beiden folgenden Jahren vielbeachtetes Buch über die Barmherzigkeit Gottes veröffentlicht. Darin beklagt er die bisherige Vernachlässigung dieser Eigenschaft Gottes in den älteren und noch stärker in den

neueren dogmatischen Handbüchern². Dies habe entweder zu einem strengen Legalismus oder zu einer profillosen Weichheit (Pseudobarmherzigkeit) geführt. Deshalb fordert Kasper die aus der Offenbarung erkannte Barmherzigkeit Gottes gegenüber den seit den Vätern aus dem metaphysischen Wesen Gottes –

dem subsistierenden Sein selbst – abgeleiteten Eigenschaften wie etwa „Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit“³ stärker zu profilieren, ohne diese aber zu vernachlässigen.

Kasper⁴ geht nach einer längeren Einleitung sowie philosophischen und religionsgeschichtlichen Annäherungen ausführlich auf die in der Hl. Schrift geoffenbarte Barmherzigkeit Gottes ein, die er durch systematische Reflexionen mit den anderen Attributen des dreifaltigen Gottes verknüpft und als dessen Grundeigenschaft vorstellt. In drei Abschnitten behandelt er praktische Konsequenzen für das christliche Handeln des Einzelnen, der Kirche und des Staates und schließt sein Buch mit der Beschreibung der Gottesmutter als Typos christlicher Barmherzigkeit. Die erneute Betonung der Barmherzigkeit Gottes schreibt Kasper den Päpsten Johannes XXIII., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. sowie dem II. Vatikanum zu⁵.

Wie wurde die Barmherzigkeit Gottes in einer kleinen Auswahl von Handbüchern der Dogmatik im katholischen deutschsprachigen Raum behandelt⁶? Im Allgemeinen mit einer kompakten Aufarbeitung wesentlicher Quellen (Schrift, Tradition, Lehramt, Theologen).

Die folgende Untersuchung wird in drei Schritten geschehen. Zunächst wird die Behandlung der Barmherzigkeit Gottes schwerpunktmäßig in zwei von Kasper⁷ nicht genannten Handbüchern vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil analysiert, die diese Eigenschaft Gottes ausführlicher berücksichtigen. Dazu werden wenige weitere Lehrbücher aus der Dogmatik, der Bibeltheologie und der Moraltheologie beigezogen. In einem weiteren Abschnitt soll vor diesem Hintergrund auf einige ausgewählte Thesen der Monographie Kaspers über die Barmherzigkeit Gottes unter Beiziehung ähnlicher Werke eingegangen werden.

Barmherzigkeit Gottes in Handbüchern vor dem II. Vatikanum

In der Zeit vor dem II. Vatikanum waren die neuscholastischen Handbücher vorherrschend⁸. Daneben hielten sich einige Laiendogmatiken⁹ und die in sechs Auflagen erschienene *Katholische Dogmatik* von Michael Schmaus¹⁰. Im Folgenden soll

das Vorgehen der Neuscholastiker als Grundlage dienen und durch einen Seitenblick auf das Lehrbuch von Schmaus ergänzt werden. Nicht alle Aussagen sind bei allen Autoren vorhanden. Zu Recht moniert Kasper¹¹ die marginale Besprechung (elf Zeilen) der Barmherzigkeit Gottes bei *Franz Diekamp*¹² (3 Bände) und stellt die ausführlichere Beschreibung dieser Eigenschaft in der einbändigen Dogmatik von *Ott*¹³ (etwas mehr als eine Seite) dagegen. Der Kardinal bezeichnet das Vorgehen Scheebens¹⁴ als „rühmliche Ausnahme“¹⁵ und kritisiert *Pohle*¹⁶ für die Abhandlung der göttlichen Barmherzigkeit am Ende seiner allgemeinen Gotteslehre, obwohl dieser relativ betrachtet nicht viel weniger Seiten und lobende Worte für diese Eigenschaft findet. *Pohle*¹⁷ gibt noch einen Hinweis auf die ausführlichere Behandlung der göttlichen Barmherzigkeit in seiner Gnadenlehre¹⁸. Das von Kasper nicht erwähnte Lehrbuch von *Brinktrine*¹⁹ wird wegen seiner soliden Behandlung der Barmherzigkeit Gottes den Schwerpunkt bilden.

Sehr hilfreich sind grundsätzlich in den neuscholastischen Lehrbüchern die Definitionen, die den einzelnen Attributen vorangestellt werden. So beschreibt *Pohle*²⁰ die Barmherzigkeit (= misericordia) als ein Herz (= cor) für das Elend (= miseria) der Geschöpfe haben. Diese gemischte Vollkommenheit lasse sich mit dem Mensch gewordenen Logos (Herz-Jesu-Verehrung²¹) verbinden und auf Gott nur übertragen, wenn man wie Augustinus²² und Thomas²³ von der damit einhergehenden menschlichen Traurigkeit abstrahiere und den effektiven Willen zur Beseitigung des fremden Elends als unendliche Vollkommenheit Gottes begreife²⁴.

Der Satz „Gott ist unendlich barmherzig“²⁵ wird mit *de fide* qualifiziert und diese Eigenschaft mit Gottes Güte, Menschenfreundlichkeit (Tit 3,4), Huld, Gnade, Großmut, Geduld und Langmut (Ps 103,8; 2 Petr 3,9) umschrieben²⁶. *Ott*²⁷ erwähnt das I. Vatikanum, das Gott alle Vollkommenheiten²⁸ zuschreibt,

¹ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg 2012.

² Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 19, 216f Anm. 35-37.

³ W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 20.

⁴ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 5-7.

⁵ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 15-19.

⁶ Über die dogmatischen Handbücher im 20. Jh. im allgemeinen vgl. G. POZZO, *La manualistica*, in R. FISICHELLA (Hrsg.), *Storia della teologia*, Bd. 3, Bologna 1996, 309-336.

⁷ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 19f, 216f Anm. 35-37.

⁸ Vgl. R. AUBERT, *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: BTZJ III, Freiburg 1970, 7-69 hier 10-15; L. SCHEFFCZYK, *Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: H. JEDIN u. a. (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte VII*, Freiburg 1979, 263-301, hier 263f, 269; C. TÖLG, *Grundzüge der Gotteslehre bei Michael Schmaus*, Rom 1997, 11-13; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, 2 Teilbände, Hamburg 2014, 24-26.

⁹ Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik I*, München ^{3,4}1948, VII, der J. P. JUNGLAS, *Die Lehre der Kirche*, Bonn 1937; L. v. RUDLOFF, *Kleine Laiendogmatik*, Regensburg ^{5,6}1937 und M. KREUSER, *Laiendogmatik*, Einsiedeln u. a. 1934 erwähnt.

¹⁰ Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München ¹⁻⁶1938-1965.

¹¹ Vgl. zum Folgenden W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 19, 216f Anm. 35-37.

¹² Vgl. F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik I*, Münster ^{8,9}1938, 221f.

¹³ Vgl. L. OTT, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg ²1954, 57f.

¹⁴ Vgl. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik I*, Freiburg 1873, 717-720/1948, 265-267.

¹⁵ W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 217 Anm. 37.

¹⁶ Vgl. J. POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik I*, Paderborn ⁷1920, 200f.

¹⁷ Vgl. J. POHLE, *Dogmatik I* [Anm. 16] 201.

¹⁸ Vgl. J. POHLE/M. GIERENS, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Paderborn ⁸1932, 426. In der Soteriologie vgl. ebd. 172, 174, 177, 185.

¹⁹ Vgl. J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott I*, Paderborn 1953, 199-201.

²⁰ Vgl. J. POHLE, *Dogmatik I* [Anm. 16] 200; J. BRINKTRINE, *Gott I* [Anm. 19] 199.

²¹ Vgl. J. BRINKTRINE, *Gott I* [Anm. 19] 199.

²² Vgl. AUGUSTINUS, *Ad Simplicianum* lib. 2 q. 2 n. 3; J. POHLE, *Dogmatik I* [Anm. 16] 200; J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 199, 201.

²³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh I* 21,3; L. OTT, *Grundriß* [Anm. 13] 57.

²⁴ Ähnlich fasst E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Quelle des christlichen Lebens. Eine theologische Würdigung der Lehre von Papst Johannes Paul II.*, St. Ottilien ¹2011, 119-121 die kirchliche Tradition zusammen.

²⁵ J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 199. So auch B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik I*, Freiburg 1928, 160; L. OTT, *Grundriß* [Anm. 13] 57.

²⁶ Vgl. etwa J. POHLE, *Dogmatik I* [Anm. 16] 200; F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik I* [Anm. 2] 221; J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 199.

²⁷ Vgl. L. OTT, *Grundriß* [Anm. 13] 57.

wenn es auch die Barmherzigkeit nicht explizit nennt und auch die Oration aus der Votivmesse zur Danksagung, die Gottes Barmherzigkeit als ohne Maß hervorhebt²⁹.

Brinktrine³⁰ weist auf die vielen Schriftzeugnisse über die göttliche Barmherzigkeit hin: Gott würde Sodom bei zehn gerechten Einwohnern verschonen (Gen 18,22-33). JHWH bezeichnet sich selbst als barmherzig, gnädig, langmütig und treu (Ex 34,6). Hosea bezeugt, dass Gottes Barmherzigkeit größer als seine Gerechtigkeit ist (Hos 11,11), Jesaja verkündet den Heiland (Jes 43,3) und Erlöser (Jes 44,6 u. ö.), die Psalmen³¹ und das Buch der Weisheit sind voll von dieser Eigenschaft Gottes. Im Neuen Testament beschreiben die Gleichnisse (etwa vom Verlorenen Sohn in Lk 15, 11-11)³² sowie das Verhalten Jesu gegenüber der Samariterin (Joh 4), Maria Magdalena (Lk 7,37ff), Zachäus (Lk 19,2ff) und dem Schächer (Lk 23,42f) die Barmherzigkeit Gottes. Aus der Briefliteratur erwähnt Brinktrine³³ 2 Kor 1,3 und 1 Petr 1,3. Die Barmherzigkeit Gottes übertrage „menschlich gesprochen“³⁴ seine Gerechtigkeit, da die Sünden bis ins vierte, seine Huld aber bis ins tausendste Geschlecht vergolten werden (Ex 20,5; vgl. auch Jes 57,16-19; Jer 3,4f; Hos 11,8f). Gott belohne im Übermaß und bestrafe milde, besonders bei der Umkehr und selbst in der Hölle³⁵.

Die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes wirken nach Brinktrine³⁶ zusammen und haben ihre Wurzel in der Heiligkeit und Liebe Gottes, was besonders der in liebender Hingabe erfolgte Kreuzestod Christi offenbare (Joh 3,16).

Diese systematischen Überlegungen einer Vereinbarkeit der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes sind kennzeichnend für die neuscholastischen Dogmatiken. Die Lehrbücher der Bibeltheologie bilden die Grundlage für deren biblische Passagen, auf die Bartmann³⁷, Ott³⁸ und Brinktrine³⁹ relativ großen Wert legen. Auch wenn Heinisch⁴⁰, an dem sich Ott⁴¹ und vor allem Brinktrine⁴² orientieren, seine biblische Theologie des Alten Testaments zeitbedingt wie eine neuscholastische Gotteslehre gliedert, sind seine Ausführungen über die Barmherzigkeit Gottes⁴³

am Bundesgedanken sowie dessen erbarmender Gnade und Liebe orientiert. Heinisch deckt mit seinen Ausführungen die komplette alttestamentliche Heilsgeschichte – angefangen vom Protoevangelium über die Patriarchen, Mose, die Psalmen und Propheten – ab. Meinertz⁴⁴ rückt von dem bei Heinisch praktizierten neuscholastischen Aufbau ab und gliedert seinen neutestamentlichen bibeltheologischen Kommentar nach den einzelnen Hagiographen (Synoptiker, Paulus, Johannes)⁴⁵, die er dann offenbarungstheologisch und thematisch abhandelt⁴⁶. Zu den Ausführungen über die Barmherzigkeit Gottes gelangt man über das Register⁴⁷. Meinertz erläutert das Verhalten Gottes bei den Synoptikern unter der Rubrik „Gottesreich“⁴⁸ und bei Paulus unter „Erlösung“⁴⁹. Der Exeget verwertet teilweise andere Stellen als Brinktrine, ist allerdings insgesamt nicht viel ausführlicher.

Die Ausführungen Brinktrines über die Barmherzigkeit Gottes bieten eine einführende Grundlage. Dieses so wichtige göttliche Attribut wird mithilfe anderer Eigenschaften umschrieben und anhand der Hl. Schrift mit wesentlichen stichwortartig vorgebrachten Stellen heilsgeschichtlich erschlossen. Die knappe systematische Einordnung erfolgt über Augustinus und Thomas sowie durch die Beschreibung des Verhältnisses zwischen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes. Scheeben⁵⁰ ist in manchen Schriftziten und Erläuterungen etwas ausführlicher als Brinktrine und stimmt mit diesem inhaltlich überein. Hinweise auf neutestamentliche Stellen zur Barmherzigkeit Jesu wie bei Brinktrine vermisst man bei Scheeben.

Michael Schmaus definiert die Barmherzigkeit Gottes in seiner sehr stark bibel- und offenbarungstheologisch sowie personalistisch ausgerichteten Dogmatik⁵¹ ähnlich wie die Neuscholastiker als den Willen, die Geschöpfe vom Übel, besonders von der Sünde zu befreien, schließt dabei auch jegliches Gefühl der Erregung aus und verknüpft die Barmherzigkeit mit der göttlichen Weltliebe. Schmaus verzichtet auf eine systematische Entfaltung seiner bibeltheologischen Beschreibungen aus dem Alten und Neuen Testament, was Kasper⁵² zu Recht nicht zufrieden stellt.

Die göttliche Barmherzigkeit wird in den vorkonziliaren Handbüchern auch in der Soteriologie⁵³, der Gnadenlehre⁵⁴, der Sakramentenlehre⁵⁵ und der Moraltheologie⁵⁶ thematisiert.

²⁸ Vgl. DH 3001.

²⁹ Vgl. PIUS XI. (HG.), *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*, Ratisbonae 1937, [92].

³⁰ Vgl. J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 200f.

³¹ Vgl. I. CALÈS, *Le livre des Psaumes*, Paris 1936, 177; J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 200.

³² J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 200 erwähnt noch die verlorene Drachme und den Guten Hirten.

³³ Vgl. J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 201.

³⁴ J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 201.

³⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I 21,4 ad 1; J. POHLE, *Dogmatik* I [Anm. 16] 200; J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 201. So auch S. HAHN, *Das Mahl des Lammes. Die Messe als Himmel auf Erden*, Augsburg 2003, 107f und Johannes Paul II. (Belege bei E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 24] 249-251).

³⁶ Vgl. J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 201.

³⁷ Vgl. B. BARTMANN, *Dogmatik* I [Anm. 25] 161f.

³⁸ Vgl. L. OTT, *Grundriß* [Anm. 13] 57.

³⁹ Vgl. J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 200f.

⁴⁰ Vgl. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, IX-XI: Wesen Gottes (Dasein, Namen, Aseität), Eigenschaften Gottes (Einzigkeit, Unkörperlichkeit, Vollkommenheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Heiligkeit, Allmacht, Unermesslichkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, Gerechtigkeit, Liebe, Barmherzigkeit), Vorbereitung auf das Trinitätsgeheimnis (Engel JHWHs, Weisheit, Geist, Wort und Name Gottes).

⁴¹ Vgl. L. OTT, *Grundriß* [Anm. 13] 15.

⁴² Vgl. J. BRINKTRINE, *Gott* [Anm. 19] 201.

⁴³ Vgl. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*[Anm. 40] 64-74.

⁴⁴ Vgl. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bände, Bonn 1950.

⁴⁵ Vgl. M. MEINERTZ, *Theologie* Bd. 1 [Anm. 44] IX-XII/Bd. 2, V-VI-II.

⁴⁶ Ähnlich gliedern sich nachkonziliare bibeltheologische Handbücher. In den bekannten Werken von A. DEISSLER, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Freiburg 1972 und K. H. SCHEKLE, *Theologie des Neuen Testaments II. Gott war in Christus*, Düsseldorf 1973 findet man weder im Register noch im Inhaltsverzeichnis das Stichwort Barmherzigkeit oder Erbarmen.

⁴⁷ Vgl. M. MEINERTZ, *Theologie* Bd. 2 [Anm. 44] 382.

⁴⁸ M. MEINERTZ, *Theologie* Bd. 1 [Anm. 44] 42.

⁴⁹ M. MEINERTZ, *Theologie* Bd. 2 [Anm. 44] 102.

⁵⁰ Vgl. M. J. SCHEEBEN, *Dogmatik* I [Anm. 1] 717-720/1948, 265-267.

⁵¹ Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* I [Anm. 9] 660-662.

⁵² Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 216f Anm. 35.

⁵³ Vgl. etwa J. POHLE/M. GIERENS, *Dogmatik* II [Anm. 18] 172, 174, 177, 185.

⁵⁴ Vgl. etwa J. POHLE/M. GIERENS, *Dogmatik* II [Anm. 18] 426.

⁵⁵ Vgl. J. POHLE/M. GIERENS, *Lehrbuch der Dogmatik* III, Paderborn 1933, 495, 500f.

⁵⁶ Vgl. etwa J. MAUSBACH/G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie, Bd. 1*, Paderborn 1959, 192 (Das Gewissen an der Barmherzigkeit

Trotzdem ist eine grundlegende Entfaltung dieser göttlichen Eigenschaft mithilfe aller theologischen Quellen in der Gotteslehre unerlässlich, da sie notwendig zum vollkommenen Wesen des dreifaltigen Gottes gehört und dessen Liebe näher umschreibt.

Barmherzigkeit Gottes in Handbüchern nach dem II. Vatikanum

Das Verdikt Kaspers⁵⁷ über die nachkonziliaren Dogmatiklehrbücher⁵⁸ fällt noch schärfer aus. Dabei unterstellt er sogar seiner eigenen Gotteslehre⁵⁹ und dem von *Theodor Schneider* herausgegebenen *Handbuch der Dogmatik*⁶⁰, die göttliche Barmherzigkeit zu übergehen⁶¹. Dies entspricht nach einer genaueren Lektüre dieser beiden Werke nicht ganz den Tatsachen, da man doch einige verstreute bibeltheologische Bemerkungen über das Erbarmen Gottes in Verbindung mit den Gleichnissen finden kann⁶². Letztlich trifft aber die Beobachtung Kaspers von einer weit stärkeren Vernachlässigung der Barmherzigkeit Gottes in den neueren Handbüchern zu. Dieses Manko korrespondiert mit einer generellen Vernachlässigung der systematischen Eigenschaftslehre⁶³. Ausnahmen wie etwa *Johann Auer* bestätigen auch hier die Regel. Dieser wird von Kasper⁶⁴ in seiner Stichprobe nicht erwähnt.

Auer beschäftigt sich in seiner Dogmatik sowohl in einem bibeltheologischen⁶⁵ als auch in einem systematischen Abschnitt⁶⁶

umfassend mit der Barmherzigkeit Gottes und verknüpft diese Eigenschaft wie der Aquinate⁶⁷ jeweils mit der göttlichen Gerechtigkeit. Der Autor deckt dort die wesentlichen von Kasper behandelten dogmatischen Themen ab, wenn auch manchmal wie im Hinblick auf die Kirche⁶⁸, das Bußsakrament⁶⁹ und die Gottesmutter⁷⁰ in anderen Traktaten, was hier ausgeklammert bleiben soll. Neben den für ein Dogmatiklehrbuch üblichen Referenzen stützt sich Auer⁷¹ zusätzlich auf die Moraltheologie und Spiritualität, die auch bei Kasper berücksichtigt werden. Die exegetischen und bibeltheologischen Abhandlungen dominieren bei Auer in den Literaturangaben.

In den bibeltheologischen Ausführungen bemüht sich Auer⁷² um eine Synthese der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes mit Hilfe der göttlichen Güte, Heiligkeit und Transzendenz. Gerechtigkeit Gottes bedeute in der Hl. Schrift nicht in erster Linie die verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit, sondern das Handeln des lebendigen Gottes gemäß seiner Heiligkeit und Liebe. Daraus resultierten alle Wohltaten für sein auserwähltes Volk wie etwa die Befreiung aus Ägypten, die Heimführung aus Babylon sowie das Eintreten Gottes für die Benachteiligten, Armen und Schwachen (Amos 2,6-8; 5,7-17). Die göttliche Ordnung werde durch den Messias wieder aufgerichtet als Werk seiner Gerechtigkeit (Jes 45,8-48,18). Nach diesem Heilsereignis sehnen sich die Armen und Unterdrückten (Dtn 9,7; Ps 10,18; 72,4): „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden“ (Mt 5,6). Folgerichtig verbindet Auer die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit und Bundestreue (*chesed*: Ps 136) Gottes. Der Autor sieht deshalb keinen Gegensatz zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit, die am Ende der Zeiten in dessen Erbarmen heilbringend sein werden (2 Makk 2,7; 7,29; Ps 36,10; Joh 1,4-6.9-11).

Mehr als 400 Seiten später⁷³ behandelt Auer die Gerechtigkeit⁷⁴ und Barmherzigkeit⁷⁵ Gottes systematisch und nacheinan-

und Liebe Gottes ausrichten), 270 (Auf die göttliche Barmherzigkeit vertrauen), 355f (Sünde gegen den Hl. Geist und die Barmherzigkeit Gottes); *Bd. 2*, Paderborn ¹¹1960, 99 (Sünde gegen die Hoffnung und den Hl. Geist), 146-162 (Werke und Tugend der Barmherzigkeit), 183 (Gebet um die Barmherzigkeit Gottes), 276 (Barmherzigkeit Gottes in der Beichte); *Bd. 3*, Paderborn ¹⁰1961, 176, 218, 232, 259, 270, 295, 534, 588 (Werke der Barmherzigkeit in der Nachfolge Jesu).

⁵⁷ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 19, 216f Anm. 35-37.

⁵⁸ Vgl. etwa A. DEISSLER, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, in: MySal 2 (1967) 226-271; J. PFAMMATTER, *Eigenschaften Gottes im Neuen Testament*, in: MySal 2 (1967) 272-290; J. FEINER/M. LÖHRER, (Hg.), *Mysterium Salutis* (= MySal). *Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* 5 Bde/Erg. Bd. Einsiedeln 1965-1976/1981. Die Gottes- und Trinitätslehre findet sich im 2. Band (1967) auf den Seiten 15-401; G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg ¹1995, 238, 241.

⁵⁹ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ¹1982.

⁶⁰ Vgl. D. SATTLER/TH. SCHNEIDER, *Gotteslehre*, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* 1, Düsseldorf 1992, 51-119, 78.

⁶¹ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 217 Anm. 35.

⁶² Vgl. W. KASPER, *Gott* [Anm. 59] 178, 180, 237.

⁶³ Vgl. dazu M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea*, in: J. Morales u. a. (Hg.), *Christo y el Dios de los christianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 537-546; J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust? – Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen*, in: *Theologisches* 39 (2009) 119-130; J. STÖHR, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung der Systematik*, in: *Theologisches* 43 (2013) 177-198; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre* [Anm. 8] 383-480, 481-800.

⁶⁴ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 216f Anm. 36.

⁶⁵ Vgl. J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik II. Gott der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978, 149f.

⁶⁶ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 523-532. Siehe dazu auch J. AUER, *Gedanken zu einer Theologie der Barmherzigkeit*, in: *JCW* 59 (1958) 7-24. Dieser sehr lesenswerte Vortrag skizziert eine Theologie der Barmherzigkeit auf bibeltheologischer Basis (vgl. ebd. 13-23) mit christologischem Schwerpunkt unter Einbeziehung philosophischer Überlegungen (vgl. ebd. 10-13).

⁶⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I 21; J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 523.

⁶⁸ Vgl. J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik VIII. Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament*, Regensburg 1983,

⁶⁹ Vgl. J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik VII. Die Sakramente der Kirche*, Regensburg ¹1979, 115-193.

⁷⁰ Vgl. J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik IV/2. Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes*, Regensburg 1988, 389-486.

⁷¹ Vgl. etwa A. DEISSLER, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, in: MySal 2 (1967) 226-271; G. QUELL/ G. SCHRECK, *dike*, in: *ThWNT* II (1935) 176-229; K. RAHNER, *Gerechtigkeit Gottes*, in: *LThK*² 4 (1960) 715-718; H. VOGELS, *Die Gerechtigkeit Gottes und die Faktizität unschuldigen Leidens in der Geschichte*, in: *ThLZ* 75 (1950) 263-272; R. BULTMANN, *éleos*, in: *ThWNT* II (1935) 474-483; A. DEISSLER/A. DARLAPP, *Barmherzigkeit Gottes*, in: *LThK*² 1 (1957) 1251-1253; I. F. GÖRRES, *Des anderen Last*, Freiburg 1940; L. WOLKER, *Die Werke der Barmherzigkeit*, Freiburg 1946; P. BRUNNER, *Erbarmen*, Stuttgart 1948; F. DINGERMANN/J. SCHMIDT, *Treue*, in: *LThK*² 10 (1965) 333-335; G. QUELL, *alethes*, in: *ThWNT* I (1933) 233-237; R. Bultmann/Weiser, *pisteúo*, in: *ThWNT* VI (1959) 174-229; I. DE LA POTTERIE, *De sensu „Emeth“ in Vetere Testamento*, in: *VD* 27 (1949) 336-354 und 28 (1950) 29-42. Siehe bei J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 133, 523, 532, 537.

⁷² Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 149f.

⁷³ J. STÖHR, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung der Systematik*, in: *Theologisches* 43 (2013) 177-198 [hier 194] hält diese Trennung aus didaktischen Gründen für unglücklich.

⁷⁴ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 523-532.

⁷⁵ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 532-537.

der, aber wiederum in gegenseitiger inhaltlicher Verschränkung. Aus diesem Grund ist es sinnvoll, zusätzlich die Beschreibung der göttlichen Gerechtigkeit durch den Autor zu untersuchen.

Diesem Paragraphen stellt Auer⁷⁶ eine Einleitung voraus, in der er die Gott zukommenden Tugenden gemäß der platonisch- aristotelischen Tugendlehre von denen der Menschen abgrenzt. Gottes Eigenschaften sind nicht erworben sowie kein Resultat einer Unterordnung (Religion, Gehorsam), einer Unvollkommenheit im Pilgerstand (Glaube, Hoffnung), der Leiblichkeit (Mäßigkeit, Enthaltbarkeit) oder einer Verfehlung (Reue), auch wenn die Hl. Schrift zum besseren Verständnis solche Anthropomorphismen verwende. Das Alte Testament⁷⁷ offenbare die mit der göttlichen Rechtsordnung verbundene Gnadenordnung im Zusammenhang mit der Bundestreue Gottes. Augustinus und Thomas sehen die Ordnung der Welt (Naturrecht) als Abglanz des ewigen göttlichen Gesetzes, was in der Neuzeit durch positivistische Setzungen (Locke, Bacon, Kant, Marx) ersetzt wurde⁷⁸.

Die Hl. Schrift⁷⁹ beschreibe die göttliche Gerechtigkeit als sein personales Handeln in der Heilsgeschichte (Jes 5,16; Dan 3,26f), wobei der Herr die Sünder bestrafe und die Guten belohne (Jes 50,8f; Ps 1; Ijob 34,16-28). Diese beiden Wege werden im Neuen Testament⁸⁰ und der Theologiegeschichte⁸¹ weiter verfolgt. Das Buch Ijob thematisiere auch das Leiden des Gerechten (Ijob 34,12).

Auer⁸² betont die Güte Gottes im Zusammenhang mit seiner Gerechtigkeit (Seligpreisungen: Mt 5f). Gottes Gerechtigkeit ist erkennbar in seinen Geboten und in den Herzen der Menschen (Röm 2,15). Sie berücksichtige sowohl die göttliche Gnade als auch das menschliche Tun, übersteige aber – ohne auf das Ansehen der Person zu achten (Dtn 10,17; Röm 2,11) – jede menschliche Vorstellung, wie die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-22) und den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,15) zeigen⁸³. Trotz der Sünden der Menschen erhalte der dreifaltige und gerechte Gott die Schöpfung in ihrem Sein und wirke in den Sakramenten. Der Vater sendet aufgrund des Erlösungswerkes seines Sohnes den Hl. Geist mit seinen Früchten (Gal 6,22f)⁸⁴. So offenbart sich nach Auer⁸⁵ die Barmherzigkeit Gottes durch seine Gerechtigkeit, was menschlich schwer zusammen zu denken sei: JHWH ist Richter und Helfer (Dtn 4,7; Jes 55,6), sein Heil und seine Gerechtigkeit bestehen in Ewigkeit (Jes 51,6.8).

Der Autor⁸⁶ betont, dass in der Hl. Schrift die Barmherzigkeit anderes menschliches Handeln und Opfern übertreffe (Hos 6,6; Mt 9,13; 12,7). Jesus bekämpfe die in einem pervertierten Gerechtigkeitsdenken verankerte Gesetzesfrömmigkeit der Pharisäer und fordere Werke der Barmherzigkeit von seinen Jüngern (Mt 25,34-40) als Erfüllung des Alten Testaments (Jer 34,8f;

Jes 58,6-12). Die göttliche Barmherzigkeit hänge nicht vom menschlichen Handeln ab, sondern befähige die Menschen erst zu den Werken der Barmherzigkeit (vgl. Mt 25,34-40). Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verschmelzen in Gott in einer geheimnisvollen Art und Weise, wie es etwa das Opfer Jesu am Kreuz sinnfällig offenbare (Joh 11,50; Mt 5,29f)⁸⁷. Auer zeigt somit mithilfe der Hl. Schrift, dass die göttliche Barmherzigkeit das Zentrum seiner Gerechtigkeit ist, ohne dabei das Opfer für das Allgemeinwohl gering zu schätzen, dessen Bezugspunkt der Tod Jesu am Kreuz ist, noch die Gesetze Gottes als Ausdruck seiner Gerechtigkeit zu vernachlässigen.

Der Autor⁸⁸ behält sein Prinzip der gegenseitigen Erläuterungen der göttlichen Eigenschaften bei, indem er die Güte, Barmherzigkeit und Treue (hebräisch *chesed* = griechisch *éleos* = lateinisch *misericordia* = Gnadenhuld) miteinander behandelt und durch weitere Attribute (Erbarmen, Mitleid, Großmut, Huld, Milde, Nachsicht, Sanftmut, Geduld, Langmut) beschreibt, die zusammen die in Ex 34,6f geoffenbarte Charakterisierung JHWHs wiedergeben⁸⁹. Diese Methode ist angemessen, da Gott als die unendliche Vollkommenheit identisch mit seinen Eigenschaften ist, wie Auer gestützt auf Thomas hervorhebt⁹⁰. Christus ist voll Erbarmen mit dem Volk (Mk 8,2) und wird durch sein Leiden ein barmherziger, verständnisvoller und helfender Hoherpriester (Hebr 2,17f). Die effektive Hilfe ist deshalb nach Auer⁹¹ in der Hl. Schrift die entscheidende Komponente der Barmherzigkeit – nicht das Mitleid, auf das er aber im Gegensatz zu den Stoikern, Spinoza und Nietzsche bei der Barmherzigkeit als einer menschlichen Tugend mit Aristoteles Wert legt⁹².

Der Autor⁹³ zeigt anhand einiger Beispiele, dass die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes das liebende Wesen Gottes in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit offenbare: Gott liebt den nach seinem Bild geschaffenen Menschen (Weish 1,13-15), er richtet ihn milde (Weish 12,18), erbarmt sich seiner (Sir 18,11) und will dessen Rückkehr zu ihm (Jes 57, 15-19), „denn seine Huld währt ewig“ (Ps 136: *chesed* = *éleos* = *misericordia* = Gnadenhuld/Barmherzigkeit). Die Septuaginta übersetze Gottes Gerechtigkeit (*zedeka*) mit *éleos* (vgl. Num 6,25; 24,13) und hebe so die Verbindung zu seiner Barmherzigkeit hervor, die in der Hl. Schrift durch zahlreiche Bilder beschrieben werde⁹⁴. Gott ist Vater (Ex 4,22 u. ö. schon im AT) und Hirte (Jer 23,1-4 u. ö. schon im AT) seines Volkes, er schließt einen Ehebund mit Israel (Hos 1-3 u. ö. im AT), seine Barmherzigkeit übersteigt die Liebe einer Mutter (Jes 49,14f) und erlebt ihren Höhepunkt in der Menschwerdung des ewigen Sohnes (Hebr 2,17f). Dieser ist als Retter, nicht als Richter sowie zur Offenbarung der Liebe des sich erbarmenden Vaters (Mt 5,45.48; Joh 3,16f; Eph 2,4-11) gekommen, was die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-22) und dem guten Hirten (Lk 15,3-7) verdeutlichen.

⁷⁶ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 523f. Vgl. auch J. AUER, *Barmherzigkeit* [Anm. 66] 10-13.

⁷⁷ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 525.

⁷⁸ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 525.

⁷⁹ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 526-528.

⁸⁰ Vgl. Joh 1,4f; 1 Joh 1,5-10; Röm 5,12-21; Gal 5,16-25; Mt 7,13f; J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 528.

⁸¹ Vgl. etwa *Didache* Kap. 1; *Barnabasbrief* Kap. 1; Augustins Lehre von den zwei Reichen (*De civ. Dei* VIII 24; XV 20); J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 528.

⁸² Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 527. Vgl. auch J. AUER, *Barmherzigkeit* [Anm. 66] 13.

⁸³ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 529.

⁸⁴ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 530.

⁸⁵ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 530f.

⁸⁶ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 531f.

⁸⁷ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 532.

⁸⁸ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 532-541.

⁸⁹ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 532f.

⁹⁰ „Für Gott ist sein und weise sein dasselbe.“ „Eben das Erkennen Gottes ist sein Wesen und sein Sein“ (J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 365). Siehe THOMAS VON AQUIN, *STh* I 14.4.

⁹¹ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 533.

⁹² Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 532 mit Quellenangaben.

⁹³ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 533-535. Vgl. auch J. AUER, *Barmherzigkeit* [Anm. 66] 13f.

⁹⁴ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 534 mit Hinweis auf R. Bultmann, 'ἐλεος, in: ThWNT II (1935) 474-483, hier 482.

In seiner theologischen Entfaltung referiert Auer⁹⁵ die auch bei den Neuscholastikern und Thomas⁹⁶ zu findende Aussage Augustins, dass die göttliche Barmherzigkeit aus Güte sowie der Bereitschaft zu helfen bestehe und vom menschlichen Gefühl des Mitleidens zu abstrahieren sei⁹⁷. Johannes von Damaskus⁹⁸ akzentuiere diese Ablehnung des Mitleidens noch stärker als Augustinus, der diesen Affekt gegen die Stoiker für die menschliche Barmherzigkeit als notwendig erachte⁹⁹ und diese göttliche Eigenschaft auch mithilfe der Psalmen erläutere (vgl. etwa Ps 25,10 u. ö.). Obwohl in der Hl. Schrift die Barmherzigkeit Gottes stark betont werde, wurde diese Eigenschaft in der Theologie größtenteils vernachlässigt oder nur implizit bei der Liebe Gottes behandelt. Auer¹⁰⁰ macht dafür die Beschreibung der Barmherzigkeit mithilfe der griechischen Philosophie verantwortlich. Der Autor¹⁰¹ verortet die göttliche Barmherzigkeit trinitarisch, indem er bei der göttlichen Liebe als Grundlage der Schöpfung durch den Vater, der Menschwerdung und Erlösung durch den Sohn und der Ausgießung des Hl. Geistes (Röm 5,5) ansetzt. Auer verweist auf die mittelalterlichen und barocken Leidensbetrachtungen, die in menschlicher Weise der Barmherzigkeit Gottes Ausdruck verleihen („Mitleiden“¹⁰²).

Der Autor¹⁰³ legt Wert auf die schriftgemäße Forderung eines barmherzigen Verhaltens im christlichen Leben, das sich am göttlichen Vorbild zu orientieren habe (Lk 6,36; Eph 5,1) und schon im Alten Testament gegenüber den Witwen und Waisen (Sach 1,26 u. ö. im AT) eingefordert werde. Die gelebte Barmherzigkeit ist die notwendige Grundlage der Gottesfurcht (Spr 14,31; Mt 9,13; 12,7), äußert sich im Verzeihen (Mt 18,21-35), um selbst von Gott Vergebung zu erhalten (Mt 6,12-15), führt zur Seligkeit (Mt 5,7) und ist Grundlage für das göttliche Gericht (Mt 25,34-46: Werke der Barmherzigkeit).

Ähnlich wie bei der Gerechtigkeit¹⁰⁴ Gottes greift Auer bei der Erläuterung der göttlichen Treue¹⁰⁵ ausführlich auf dessen Barmherzigkeit zurück. Das biblische Bild von der Treue Gottes sieht der Dogmatiker¹⁰⁶ in seinem ewigen, unwandelbaren, wahrhaftigen (Jes 45,23f) und barmherzigen Wesen ausgedrückt. Die alten Griechen verbanden die Treue in ihrer personalen Seite mit Freundschaft und mit Bundesschlüssen (Ehe). Auer betont den Unterschied zwischen *göttlicher* und *menschlicher Treue*, der in der Septuaginta und der Vulgata durch *Wahrhaftigkeit* und *Zuverlässigkeit* bei der Psalmenübersetzung wiedergegeben wird.

Gott¹⁰⁷ steht in Treue zu seinem aus Gnadenhuld (= *chesed* = *miseriordia* = Barmherzigkeit) mit Israel geschlossenen Bund (Ps 89,29.34f u. ö.; Dtn 32,4). Das Alte Testament kombiniere

aus diesem Grund die göttlichen Eigenschaften Barmherzigkeit (Huld) und Treue (Gen 32,11; Ps 25,10 u. ö.) sowie Treue und Gerechtigkeit (Dtn 32,4). Gott bleibe unveränderlich treu, barmherzig (Ps 89,15) und voller Erbarmen (Ps 85,15), trotz der menschlichen Untreue (2 Tim 2,13; Röm 8,29 u. ö.). Diese göttliche Treue verbindet Auer¹⁰⁸ mit dem Geheimnis der Dreifaltigkeit: Der Vater verheißt und sendet den Sohn als Erlöser zur Vergebung der Sünden. Diese Sendung wird in der Leitung der Gläubigen und der Gegenwärtigsetzung des Sohnes durch den Hl. Geist in Treue und Barmherzigkeit weitergeführt (Röm 8,14-17; Joh 14,17.26; 16,13-15).

Das christliche Vertrauen in die Treue und Barmherzigkeit Gottes (2 Thess 3,3) zeige sich in der Anhänglichkeit an ihn (Sir 2,1-23; Lk 16,10-13), im lobpreisenden Gebet (Ps 88,6; 91,2) sowie im Empfang der Sakramente, die wiederum diese göttlichen Eigenschaften offenbaren¹⁰⁹.

Um die Barmherzigkeit Gottes zu beschreiben, nutzt Auer alle verfügbaren theologischen sowie philosophischen Quellen. Sein Schwerpunkt liegt auf der biblischen Theologie. Der Autor kombiniert dabei verschiedene göttliche Eigenschaften und erläutert diese durch das Wirken des dreifaltigen Gottes in der Heilsgeschichte unter trinitarischer und personaler Rücksicht. Die spekulative Durchdringung wird von ihm mithilfe der Väter und Scholastiker bewerkstelligt. Durch die Einbeziehung der Moraltheologie¹¹⁰ und der Spiritualität auf der Basis der Hl. Schrift vermittelt er wichtige und wesentliche Erkenntnisse für das christliche Leben. Auer übertrifft dabei Brinktrine sowie auch den von Kasper mit Recht als Ausnahme gelobten Scheeben und beschreibt in vorbildlicher Weise die Barmherzigkeit des dreifaltigen Gottes.

Nach diesen Beobachtungen sollen im folgenden Kapitel einige aktuelle Monographien aus der Zeit nach der Jahrtausendwende über die göttliche Barmherzigkeit vorgestellt werden.

Aktuelle Monographien über die Barmherzigkeit Gottes

Über die Barmherzigkeit Gottes existieren im deutschsprachigen Raum einige ausführliche neuere Studien katholischer Autoren. Deren bekannteste ist das eingangs schon erwähnte Werk von Walter Kasper. Daneben sind Publikationen von Christoph Schönborn¹¹¹, Dirk Ansorge¹¹² und Edith Olk¹¹³ erwähnenswert.

⁹⁵ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 535f.

⁹⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh I* 21,3; J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 535.

⁹⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *Ad Simplicianum* lib. 2 q. 2 n. 3; J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 535.

⁹⁸ Vgl. JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orth.* II c. 15; J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 535.

⁹⁹ Vgl. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* X c. 5f; XX c. 24; J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 535.

¹⁰⁰ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 536.

¹⁰¹ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 536.

¹⁰² J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 536.

¹⁰³ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 536f.

¹⁰⁴ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 523-532.

¹⁰⁵ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 537-541.

¹⁰⁶ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 537f.

¹⁰⁷ Vgl. zum Folgenden J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 538f.

¹⁰⁸ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 539f.

¹⁰⁹ Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 540f.

¹¹⁰ In dieser Disziplin beschäftigt sich Joachim Piegsa in seinem moraltheologischen Lehrbuch noch ausführlicher als etwa Mausbach mit der Barmherzigkeit Gottes. Vgl. JOACHIM PIEGSA, *Der Mensch – Das moralische Lebewesen*, Bd. I, St. Ottilien 1996, 144, 146 (biblische Gottesbild), 306, 407 (Gleichnisse Jesu), 365 (Bergpredigt), 448, 460, 466f, 470, 479 (Sünde und Barmherzigkeit Gottes); Bd. II, St. Ottilien 1997, 38, 88, 141, 165, 186, 202, 210, 227 (göttliche Tugenden); Bd. III, St. Ottilien 1998, 69 (Wahrheit und Barmherzigkeit), 247, 252, 264 (Sünde und Barmherzigkeit), 287 (Werke der Barmherzigkeit), 323, 334, 340f, 351, 369 (6. Gebot und Barmherzigkeit).

¹¹¹ Vgl. C. SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis des göttlichen Erbarmens*, Freiburg 2009. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 216 Anm. 30 erwähnt dieses Werk.

¹¹² Vgl. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg 2009.

¹¹³ Vgl. E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 24]. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 216 Anm. 30 erwähnt dieses Werk.

Im Folgenden soll nur fragmentarisch auf einige wenige Beobachtungen hingewiesen werden.

Schönborn¹¹⁴ setzt in seinem ersten Kapitel bei der Lehre von Johannes Paul II. an, den er als „Papst der Barmherzigkeit“¹¹⁵ bezeichnet. In vier Kapiteln beschreibt er anhand der Hl. Schrift die göttliche Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit unter Einbeziehung der Hingabe Jesu am Kreuz. Es schließt sich je ein Kapitel über die Beichte, die Werke der Barmherzigkeit, die Gottesmutter sowie ein abschließendes zusammenfassendes Kapitel an. Damit gibt er die Grundlinien für Kaspers Werk schon vor, der die narrativ-spirituellen Ausführungen Schönborns anhand weiterer einschlägiger Quellen entfaltet sowie durch zusätzliche Ideen ergänzt. Es sei darauf hingewiesen, dass schon Auer wesentliche Gedanken Schönborns in kompakter Form mit der nötigen Fundierung durch die einschlägigen Quellen vorgetragen hat.

Ansorge untersucht in seiner sehr ausführlichen Habilitationsschrift die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unter bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive.

Auffällig bei ihm ist, dass er alttestamentliche Anthropomorphismen¹¹⁶ wörtlich nimmt, wenn er etwa von der Revision göttlicher Entscheidungen im Alten Testament (vgl. etwa Gen 18,16-33; Ex 32,11-14; Dtn 9,26-29) schreibt¹¹⁷. Da diese These mit dem biblisch fundierten Dogma der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes (Mal 3,6; Ps 102,25-28; Hebr 1,11f; Jak 1,17)¹¹⁸ kollidiert, ist hier eine symbolische Interpretation des Literalsinns der von Ansorge angeführten Schriftstellen vorzuziehen¹¹⁹. Damit wird der biblische Kontext und die kirchliche Tradition gemäß der Methode einer kanonischen Exegese¹²⁰ beachtet.

Ansorge¹²¹ ist der Ansicht „dass sich kein Mensch der Liebe Gottes und der Versöhnung mit seinen Mitmenschen verschließen wird [...], weil es dem *Wesen* der geschaffenen Freiheit widerspräche, verschlüsse sich der Mensch der Liebe Gottes und der seiner Mitmenschen“¹²². Auch Verbrecher könnten nach

dem Tod durch die Begegnung mit der göttlichen Barmherzigkeit, Liebe und Gerechtigkeit ihre Entscheidung bereuen und revidieren¹²³. Sie würden mit ihren Opfern konfrontiert, was ihnen einen großen Schmerz bereite. Ansorge spricht in diesem Zusammenhang die Hoffnung aus, dass die Liebe und Barmherzigkeit Gottes es den Opfern, denen die größere Solidarität Gottes gelte, ermögliche, ihren Peinigern zu verzeihen. Die Bibel bezeugt diese Möglichkeit vor dem Tod, wie das Beispiel von Stephanus und Saulus zeigen (vgl. Apg 7 und 9). Die von Ansorge auf rein spekulativer Ebene auf der Basis eines neuzeitlichen von *Thomas Pröpper* vertretenen Freiheitsverständnisses¹²⁴ beschriebene Situation nach dem Tod widerspricht der Verkündigung Jesu und der Kirche¹²⁵, da etwa der reiche Prasser (Lk 16,19-31) diese Möglichkeit nach seinem Tod im Gegensatz zum Schächer am Kreuz (Lk 23,40-43) vor seinem Sterben nicht mehr erhält.

Edith Olk zeigt in ihrer Dissertation, dass die Verkündigung der göttlichen Barmherzigkeit durch Papst Johannes Paul II. auf der kirchlichen Tradition basiert und diese weiter entfaltet. Dazu nutzt der Papst auch die Visionen der hl. *Faustyna Kowalska* und – wie Auer – Ergebnisse des II. Vatikanums vor allem im Hinblick auf einen personalen Offenbarungsbegriff unter Einbeziehung eines biblisch-heilsgeschichtlich-trinitarischen Ansatzes¹²⁶. Olks ausführlicher bibeltheologischer Vorspann¹²⁷ deckt sich inhaltlich mit den Grundaussagen von Brinktrine und besonders von Auer – ebenso ihre Beschreibung der Lehren von Papst Johannes Paul II.¹²⁸, Augustinus¹²⁹ und Thomas¹³⁰. Olk stützt sich hier besonders auf die *Confessiones* und *De civitate Dei*, wo Augustinus den großen Wert der göttlichen Barmherzigkeit hervorhebt, ohne die Gerechtigkeit zu vernachlässigen.

Der Aufbau von Kaspers Werk über die göttliche Barmherzigkeit wurde in der Einleitung schon vorgestellt. Der Kardinal stellt darin anhand der relevanten Quellen (Schrift, kirchliche Lehre, Theologie und Spiritualität) diese Eigenschaft Gottes als Zentrum seines Handelns vor und verweist auf die Konsequenzen im christlichen Leben, wie es etwa bei Auer und Piegsa kompakt geschehen ist. Im Folgenden soll auf einige Hypothesen des Autors kurz eingegangen werden.

Das Desiderat Kaspers¹³¹, die metaphysischen Eigenschaften Gottes mit der göttlichen Barmherzigkeit zu verbinden, leistet Auer, indem er die Bibeltheologie sehr stark akzentuiert ohne die Metaphysik, die kirchliche und theologische Tradition zu vergessen¹³². Die Barmherzigkeit Gottes verbindet er mit seiner

¹¹⁴ Vgl. C. SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [Anm. 111] 5-7.

¹¹⁵ C. SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [Anm. 111] 5.

¹¹⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Dominum et vivificantem*, in: AAS 78 (1986) 809-900, hier 852f. Der Papst nennt die Rede vom Schmerz Gottes im Alten Testament anthropomorph.

¹¹⁷ Vgl. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 112] 197f.

¹¹⁸ Vgl. DH 112, 125f, 285, 297, 401, 432, 501, 569, 683, 800, 3001; KKK 212. Im Gegensatz zu dem Exegeten S. HAHN, *Das Mahl des Lammes* [Anm. 35] 149; S. HAHN, *Mehr als ein Gefühl. Gründe für den christlichen Glauben*, Augsburg 2007, 99 lehnt D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 112] 562 den biblisch fundierten Glaubenssatz von der Unwandelbarkeit Gottes ab, weil er darin die göttliche Freiheit gemindert sieht.

¹¹⁹ Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* III,10,14; TH. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003, 83.

¹²⁰ Vgl. J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth I. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2006, 10-23, besonders 17-19. Vgl. dazu ausführlich R. VODERHOLZER, *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese*, in: P. HOFMANN, *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn 2008, 99-122, besonders 109-112.

¹²¹ Vgl. zum Folgenden D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 112] 573-582.

¹²² D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 112] 574f.

¹²³ Vgl. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 112] 579-581.

¹²⁴ Vgl. etwa D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 112] 5, 580, 620f.

¹²⁵ Vgl. KKK 1021f mit Hinweis auf Lk 16,22; 23,43 sowie DH 867f; 1306. Vgl. dazu auch TH. MARSCHLER, *Eschatologie*, in: TH. MARSCHLER/TH. SCHÄRTL (HG.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 509-553, hier 545-547. Marschler nennt neben Ansorge weitere Vertreter dieser Hypothese (vgl. MARSCHLER, a. a. O. 546 Anm. 188) sowie ihre der biblischen und kirchlichen Tradition verpflichteten Gegner (vgl. MARSCHLER, a. a. O. 547 Anm. 195).

¹²⁶ Vgl. E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 24] 424-430.

¹²⁷ Vgl. E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 24] 30-71.

¹²⁸ Vgl. zusammenfassend E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 24] 424f.

¹²⁹ Vgl. E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 24] 80-83.

¹³⁰ Vgl. E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes* [Anm. 24] 97-102.

¹³¹ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 20-22.

¹³² Vgl. J. AUER, *KKD II. Gott* [Anm. 65] 356-580.

Gerechtigkeit unter Hervorhebung der erstgenannten Eigenschaft.

Kasper¹³³ versucht mithilfe alttestamentlicher Anthropomorphismen und der hypostatischen Union das menschliche Leiden Jesu als Leiden Gottes zusammen mit dessen Leidensunfähigkeit zu kombinieren und äußert vorsichtig¹³⁴ mit Origenes eine gewisse Sympathie für eine Leidensmöglichkeit Gottes: „Zuerst hat er gelitten, dann ist er herabgestiegen“¹³⁵. Das Mitleiden Gottes verortet Kasper in Gottes Liebe und Allmacht¹³⁶. Das Zitat von Origenes geht mit dem von dem Kardinal befürworteten Dogma der Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit Gottes¹³⁷ nicht konform. Zudem wäre die personale an Stelle der essentialen Ausdrucksweise weniger missverständlich, was Kasper aber nicht exakt durchhält. Der Sohn Gottes (Jesus) ist Mensch geworden, ohne seine Gottheit abzulegen (vgl. Phil 2,5-11), er hat für uns gelitten und ist am Kreuz gestorben. Durch die Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen Person erhält das Erlösungswerk Jesu seinen unendlichen Wert. Kasper schreibt etwa, nur „wenn in ihm [= Jesus] Gott selbst, der unsterblich und Herr ist über Leben und Tod, gelitten und gestorben ist, konnte er im Tod den Tod besiegen“¹³⁸. Auch im folgenden Satz „Das Leiden Jesu als Mensch ist also zugleich Leiden Gottes“¹³⁹, wäre wiederum die personale Begrifflichkeit (etwa *Sohn Gottes, zweite göttliche Person*) vorzuziehen, was von Kasper im Satz zuvor auch so unternommen wird. Der Kardinal verweist in diesem Zusammenhang auf Zitate der Kirchenväter aus der Enzyklika *Haurietis aquas* (1956), die allerdings die Eigenschaften der menschlichen Natur Jesu (Trauer, Leiden) nicht auf seine göttliche Natur übertragen¹⁴⁰, wohl aber von seiner göttlichen Person¹⁴¹ aussagen. Pius XII. nennt *Justinus*, der als Grund für die Menschwerdung des *Wortes* (personaler Ausdruck) dessen dadurch mögliche Anteilnahme am Leiden der Menschen zu ihrer Erlösung bezeugt¹⁴². Auch *Basilius* bleibt in

der personalen Begrifflichkeit, wenn er menschliche Affekte des *Herrn* beschreibt¹⁴³. *Johannes Chrysostomus*¹⁴⁴ setzt für Jesu Trauer dessen Annahme der menschlichen Natur voraus. Nach *Ambrosius* hätte der Logos ohne seine Annahme der menschlichen Seele „als Gott [...] weder erschüttert werden noch sterben können“¹⁴⁵.

Die in der Orthodoxie auch gegen das ausdrückliche Wort Jesu (Mt 19,3-9; Mk 10,11f; Lk 16,18) praktizierte sogenannte *Oikonomia* versucht Kasper¹⁴⁶ mit der *Epikie*¹⁴⁷ in Beziehung zu setzen. Die Epikie gilt nach Thomas¹⁴⁸ als die höhere Gerechtigkeit, die von der Barmherzigkeit nicht aufgehoben, sondern erfüllt wird. Dadurch sind aber die Verbote des göttlichen Gesetzes oder des Naturgesetzes nicht zu umgehen oder aufzuheben, was von Thomas auch nicht intendiert ist¹⁴⁹ – diese dienen vielmehr dem Heil der Menschen. Die göttliche Barmherzigkeit kann weder von Menschen übertroffen noch gegen sein Wort korrigiert werden¹⁵⁰. Kasper¹⁵¹ schreibt sehr schön, dass man nie zu einer Sünde aus falsch verstandener Barmherzigkeit raten dürfe und einem Kranken die Wahrheit in Liebe sagen solle, damit dieser sie annehmen könne.

Ergebnis

Walter Kasper ist insofern zuzustimmen, dass die Barmherzigkeit Gottes in vielen katholischen Dogmatiklehrbüchern des deutschsprachigen Raumes vor allem nach dem Konzil zu wenig beachtet wird. Eine solide in der kirchlichen Tradition stehende Ausnahme bildet etwa die Dogmatik von *Johann Auer*. Dort wird entgegen mancher in Kapitel 4 angedeuteten Einseitigkeiten die Barmherzigkeit des dreifaltigen Gottes bibeltheologisch, theologiegeschichtlich, systematisch und spirituell unter Einbeziehung der anderen göttlichen Attribute umfassend beschrieben. Die Lektüre dieses Werkes eröffnet anhand der vielen Literaturangaben die Möglichkeit einer Vertiefung.

P. Dr. Andreas Hirsch
Forststr. 12
85092 Kösching

¹³³ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 121-125.

¹³⁴ In seiner Gotteslehre ist Kasper weniger zurückhaltend. Vgl. W. KASPER, *Gott* [Anm. 59] 238-242; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre* [Anm. 8] 575-578.

¹³⁵ W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 124 nach ORIGENES, *Homilia in Ezechielem* VI, 8; W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 233 Anm. 143.

¹³⁶ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 123. Kasper (vgl. ebd. 124) differenziert mit Bernhard von Clairvaux das *Mitleiden* Gottes von dem *Leiden* Gottes. Vgl. ebd. 124, 233 Anm. 144; BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones super Cant. cant.* 26,5. Dieser Unterschied wird aber sowohl durch das Zitat von Origenes als auch durch die häufiger verwendete essentielle Begrifflichkeit an Stelle der personalen verunklart. Selbstverständlich kann *Gott* auch personal verstanden werden, was im vorliegenden Fall aber weniger glücklich erscheint, da der *Sohn* Mensch wurde, gelitten hat und gestorben ist. Vgl. die Aussagen unter DH 285, 294, 297, 302, 801, 3001.

¹³⁷ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 123.

¹³⁸ W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 123.

¹³⁹ W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 122.

¹⁴⁰ Dies ist gemäß der Idiomenkommunikation nicht zulässig. Vgl. W. KASPER, *Gott* [Anm. 59] 239; H. VORGRIMLER, *Idiomenkommunikation*, in: H. VORGRIMLER, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 2000, 305f, besonders 306

¹⁴¹ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 122.

¹⁴² Vgl. JUSTINUS, *Apol.* II 13 (PG VI, 465); PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas. Rundschreiben über die Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu*, Leutersdorf am Rhein 1956, 20f, 44 [= AAS 48 (1956) 325]. So auch das von W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 124, 233

Anm. 145 angeführte Zitat Augustins (*Ennarationes in Psalmos* 87, 3).

¹⁴³ Vgl. BASILIUS, *Epist.* 261, 3 (PG XXXII, 972); PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas* [Anm. 142] 21, 44 [= AAS 48 (1956) 325].

¹⁴⁴ Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Joann. Homil.* 63,2 (PG LIX, 315); PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas* [Anm. 142] 20f, 44 [= AAS 48 (1956) 325].

¹⁴⁵ AMBROSIIUS, *De fide ad Gratianum* II 7 56 (PL XVI, 594): zitiert nach PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas* [Anm. 142] 21, 44 [= AAS 48 (1956) 325f].

¹⁴⁶ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 174f.

¹⁴⁷ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 175.

¹⁴⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh II-II q. 120 a. 2; STh I q. 21 a. 3 ad 2*; W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 175, 239 Anm. 48f.

¹⁴⁹ Vgl. G. SALA, *Ist die Epikie auf das natürliche Sittengesetz anwendbar? Ein Versuch, einen Text des hl. Alfons von Liguori zu klären*, in: G. SALA, *Kontroverse Theologie*, Bonn, 2005, 313-342.

¹⁵⁰ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche – Sakramentenlehre*, in: L. SCHEFFCZYK/A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik VII*, Aachen 2003, 574. Ziegenaus schreibt: „Wenn Jesus der Höhepunkt der Oikonomia ist, kann es dann noch eine Oikonomia als Dispens von der Oikonomia geben? Ist der Jesus des Scheidungsverbots unbarmherzig gewesen?“ (Ziegenaus, a. a. O. 574).

¹⁵¹ Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [Anm. 1] 146f.

Geistliche Kommunion – eine mehrdeutige Bezeichnung?

„Wenn die Kirche die heilige Eucharistie, das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung ihres Herrn, feiert, wird dieses zentrale Mysterium des Heils wirklich gegenwärtig und ‘vollzieht sich das Werk unserer Erlösung’“¹. In der hl. Eucharistie finden wir also das einmalige Erlösungsoffer Christi, in dem die Verherrlichung Gottes und die lebendige Einheit seines mystischen Leibes, der Kirche, gewirkt werden. Zu dieser Einheit gehört der Empfang der Eucharistie durch die Gläubigen, so dass dieses Sakrament Quelle und Gipfel des ganzen christlichen Lebens genannt wird, – Quelle, weil es das Opfer Christi ist, der sich dem himmlischen Vater darbringt, und Höhepunkt, insofern es das Opfer der Gläubigen im Opfer Christi ist². Die Teilhabe an der Eucharistie ermöglicht es dem Christen, die Wirkungen der Erlösung für die Heiligung seines persönlichen Lebens zu erhalten; die sakramentale Kommunion vollendet sich in der geistlichen Kommunion, der inneren übernatürlichen Umgestaltung seiner Person, die in der Taufe begründet ist“³. Der Empfang der hl. Hostie bedeutet nicht nur Mittel zum Zweck, sie ist nicht nur eine Gabe Christi, in der er sich selbst hinschenkt, sondern Christus selbst, der in uns leben und bleiben will. So verstanden sind sakramentale und geistliche Kommunion zwei Aspekte derselben Wirklichkeit.

Die Frage nach Sinn und Bedeutung einer geistlichen Kommunion beginnt nun wieder eine breitere Öffentlichkeit zu beschäftigen, nachdem kontroverse Bemerkungen der Kardinäle *J. Cordes* und *W. Kasper* in der Presse bekannt geworden sind⁴. Kann eine Antwort für Geschiedene hilfreich sein?

Eine sinnvolle Behandlung des Themas muss begriffliche Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten zu vermeiden suchen.

Es handelt sich bei der geistlichen Kommunion zunächst einmal um eine althergebrachte Praxis der Kirche, die in den Handbüchern der asketisch-mystischen Theologie auch theologisch näher begründet worden ist⁵. Auch moderne Heilige haben sich dazu geäußert⁶. Beachtliche Hinweise zu diesem Thema haben jüngst die Dominikaner *Paul J. Keller*⁷ und *Benoît-Dominique*

*de La Soujeole*⁸ vorgelegt, die jedoch bei uns kaum bekannt geworden sind. Im Anschluss daran einige Überlegungen.

1. Die Hauptbedeutung der geistlichen Kommunion besteht in der bleibenden innerlichen Gemeinschaft mit Christus *nach* dem würdigen Empfang der sakramentalen Kommunion – also zusammen mit dauernden Wirkungen in der Seele, als Vervollkommnung der sakramentalen Kommunion. Das bedeutet dann auch oft wiederholte Akte der Hingabe.

2. Verschieden davon ist der vorausgehende Wunsch eines Christen nach der sakramentalen Kommunion, wenn diese aus zwingenden *äußeren* Gründen nicht möglich ist – z. B. wegen Krankheit, beruflicher Inanspruchnahme, verspäteter Erinnerung an das Nüchternheitsgebot, usw. Er bedeutet aber noch nicht dieselbe leibhaftige Nähe zu Christus wie der Sakramentenempfang.

3. Gemeint ist manchmal auch der Wunsch zu kommunizieren, obwohl ein objektives Hindernis vorliegt. Damit kann die unchristliche Vorstellung verbunden sein, die geistliche Kommunion könne in diesem Fall eine Art Ersatz für die sakramentale Kommunion sein, sie sei eigentlich jedem möglich.

Die beiden erstgenannten Bedeutungen setzen den Gnadenstand voraus; ohne die Lebensverbindung mit Christus als Weinstock kann es keine übernatürlichen Segenswirkungen geben.

Die letzte Bedeutung ist jedoch davon völlig verschieden: Der natürliche Wunsch nach Gemeinschaft oder auch Reue oder der Glaubensakt eines Sünders gehören zu vorbereitenden Akten; sie können wichtig sein für den Weg, die Reue und die Disposition, sind aber noch nicht das Ziel, noch nicht die Lebensgemeinschaft und Rechtfertigung selbst.

I. Geistliche Kommunion im eigentlichen und im abgeleiteten Sinne

Zur leibhaften Vereinigung mit Christus kommt eine äußerst innige und geistliche Gemeinschaft mit ihm. Die Seele Christi vereinigt sich mit der unseren und wirkt umgestaltend; Jesus selbst lebt in uns: *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir* (Joh 6, 56). Der Hl. Geist ruft eine Verfassung hervor, die derjenigen des Heilandes ähnlich ist, spricht zu unserem Herzen, stärkt unseren Willen und setzt „auf diese Weise die Wirkungen der sakramentalen Kommunion fort. Um aber alle diese Vorzüge zu genießen, muss man innerlich gesammelt leben, aufmerksam auf die Stimme Gottes hören und bereit sein, seine geringsten Wünsche zu erfüllen. Die sakramentale Kommunion wird dann durch die geistliche Kommunion vervollständigt, die die segensreichen Wirkungen der ersteren fortsetzt“⁹. Alle unsere Handlungen können wir in Vereinigung mit Jesus vollziehen und in Gebet verwandeln¹⁰.

¹ JOHANNES PAUL II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003), n. 11.

² VATICANUM II, *Lumen gentium*, 11.

³ JOHANNES PAUL II., *Ecclesia de eucharistia* (17. 4. 2003), n. 22

⁴ Vgl. PAUL JOSEF CARDINAL CORDES, *Geistige Kommunion. Befreit vom Staub der Jahrhunderte*, fe-Medien-Verlag, 48 Seiten. ISBN 978-3863571085. Preis 2,- €; buch@kath.net. Auszug in: <http://kath.net/news/49286>. Kard. W. KASPER, Vatican Information Service, Holy See Press Office, February 20, 2014; *Il Foglio Quotidiano: Vaticano Esclusivo*, 19, no. 51 (1. März 2014).

⁵ A. TANQUERAY, *Grundriss der asketischen und mystischen Theologie*, Paris 1931 (deutsch von J. Sternaux SJ), Nr. 522-528.

⁶ J. ESCRIVA DE BALAGUER: „Die geistige Kommunion ist eine Quelle der Gnade. – Vollziehe sie oft, und du wirst mehr Gegenwart Gottes und mehr Verbindung mit Ihm in deinem Tun haben“. (*Der Weg*, n. 540). Vgl. ebd., n. 272; *Freunde Gottes*, n. 149.

⁷ PAUL JEROME KELLER OP, *Is Spiritual Communion for Everyone?*, Nova et Vetera, Englische Ausgabe, 12, n. 3 (2014) 631-655 (Text: <http://www.nvjournal.net/files/essays-front-page/02NV12-3-Keller-Communion.pdf>).

⁸ BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE OP, *Communion sacramentelle et communion spirituelle*, Nova et Vetera 86 (2011) 147-153.

⁹ A. TANQUERAY, ebd., n. 282 c.

¹⁰ Ebd.

Petrus Lombardus warnt vor einem mehrdeutigen Sprachgebrauch¹¹. Er bezieht sich in seinem für viele Jahrhunderte maßgebenden Sentenzenbuch auf die Unterscheidung des hl. *Augustinus*: sakramentale Kommunion, d.h. der bloße Empfang des Sakramentes, bei Guten und Bösen, und geistliche Kommunion, d.h. der fruchtbare Empfang der Gerechten¹². „Christus essen“ heiße in ihm bleiben und ihn in sich wohnen lassen¹³. Sakramental und geistlich kommuniziert derjenige, der in der Einheit mit Christus und der Kirche lebt, die dieses Sakrament bezeichnet¹⁴. Nach *Gregor dem Großen* sind Leib und Blut auch beim unwürdigen Empfang im Sünder sakramental gegenwärtig, aber nicht mit ihrer erlösenden Wirkmacht¹⁵. Wer nicht in Einheit mit Christus kommuniziert, bereite seine eigene Verdammnis¹⁶. All dies ist bei den berühmten Kommentatoren, wie z.B. dem hl. *Bonaventura*¹⁷, *Duns Scotus*, usw. näher ausgeführt und in den eucharistischen Hymnen¹⁸ bekannt.

Die Kirche rechnet fraglos neben Götzendienst und Apostasie von alters her den Ehebruch zu den schlimmsten Kapitalsünden. Eigenartigerweise distanzierte sich Kardinal *R. Marx*, wie in der Presse berichtet, von dem „Pauschalurteil“, dass Ehebrecher in Sünde leben¹⁹.

Thomas von Aquin unterscheidet das Sakrament von seinen Wirkungen, und nennt daher zwei Weisen, die sakramentale Kommunion zu empfangen (*modi communicandi*), die beide letztlich auf die bleibende geistliche Vereinigung mit Christus hingeeordnet sind.

Der vollkommene Weg ist der fruchtbare Empfang der sakramentalen Kommunion als geistliche Nahrung für die Verbindung mit Christus in Glaube und Liebe.

Ein bloß physischer Empfang der eucharistischen Spezies ist nicht das Normale, sondern etwas Unvollkommenes: Zwar ein objektiver Sakramentenempfang, doch ohne die entsprechenden Gnadenwirkungen (*communio sacramentalis tantum*)²⁰. Eine

¹¹ PETRUS LOMBARDUS, *De intelligentia quorundam verborum ambiguum* (in *Sent.* IV, d. 9, c. 3 (PL 192, 859)).

¹² PETRUS LOMBARDUS, in *Sent.* IV, d. 9, c. 1, 1 (PL 192, 858) nennt AUGUSTINUS, *Sermo* 71, c. 11.

¹³ Ebd.; er zitiert AUGUSTINUS, *In Ioannem*, tr. 26, n. 18 (CChr 36, 268).

¹⁴ PETRUS LOMBARDUS, in *Sent.* IV, d. 9, c. 1, 1 (PL 192, 858)

¹⁵ PETRUS LOMBARDUS, in *Sent.* IV, d. 9, c. 2, 1 (PL 192, 858) nennt LANFRANK, *De corpora et sanguine Domini*, c. 20, nach den Worten von GREGOR, *Dialogi*, lib. 4, 59.

¹⁶ PETRUS LOMBARDUS, in *Sent.* IV, d. 9 c. 1, 2; 2, 2 zitiert AUGUSTINUS, in Joh. 13, 26, tract. 62 n. 1 (CChr 36, 483; PL 35, 1801).

¹⁷ BONAVENTURA, *In Sent.* IV d. 9 a. 1 q 1-3, a. 2 q 1-3; SCOTUS, *Oxon.* IV d. 8 q 3 n. 2 (XVII, 75); ALEXANDER HAL., *Summa*, p. IV q 11 m.1 a. 3 § 1.

¹⁸ „Sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inaequali, vitae vel interitus. Mors est malis, vita bonis; vide paris sumptionis quam sit dispar exitus“ (Fronleichnamshymnus, *Lauda Sion*, n. 17).

¹⁹ *Die Tagespost*, 27.1. 2015

²⁰ THOMAS: „... In sumptione huius sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius, de quorum utroque supra iam dictum est. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit quod percipit eius effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quod aliquis im-peditur a percipiendo effectum huius sacramenti, et talis sumptio huius sacramenti est imperfecta. Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio,

größere Aufmerksamkeit, Andacht und ein lebendigeres Bewusstsein fehlt dabei. Dieser Fall ist nicht nur bei reuelosen Sündern, sondern auch z. B. bei geistig Abwesenden oder Bewusstlosen gegeben.

Nur in zweiter Linie spricht Thomas auch von geistlicher Kommunion als ehrfürchtigem Wunsch (*votum*) nach der Kommunion und bringt – mit Einschränkungen²¹ – den Vergleich mit der Begierdetaufe²². Dies sei der Fall etwa bei einem Gefangenen oder bei der Anbetung des Allerheiligsten außerhalb der hl. Messe. Auch so können viele eucharistische Gnadenwirkungen erlangt werden. Doch die Wirksamkeit ist geringer als bei einer vorausgehenden sakramentalen Kommunion²³. Christus hat die Sakramente für einen realen Empfang, nicht allein für einen Begierdeempfang eingesetzt.

Was wir heute meist als geistliche Kommunion bezeichnen, ist nach Thomas Kommunion ‚in voto‘, „Begierdekommunion“. Er sagt mit aller Klarheit, ein Kommunizieren ohne geistliche Wirkungen sei möglich. Daher legt er größten Wert darauf, dass der sakramentalen Kommunion eine entsprechende Vorbereitung vorausgeht. Wachstum im Gnadenleben geschieht nicht automatisch. Die geistliche Kommunion im eigentlichen Sinne schließt die sakramentale Kommunion ein, sie folgt ihr und steht nicht im Gegensatz dazu²⁴. Begierdekommunion ist jedoch zweitrangig gegenüber der aktuellen Kommunion, denn der aktuelle Empfang bewirkt mehr als der bloße Wunsch.

Das *Konzil von Trient*²⁵ warnt eindringlich mit Bezug auf die Hl. Schrift vor dem unwürdigen Empfang der Kommunion: „*Wer unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon isst und trinkt, ohne zu*

per quam sumitur solum sacramentum, sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualement manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti, quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem“. (S.th. III q 80 a 1). Vgl. ibd. q 73 a 3.

²¹ „... Etiam circa Baptismum, et alia huiusmodi sacramenta, similis distinctio adhibetur, nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum et rem sacramenti. Hic tamen differt quia, cum alia sacramenta perficiantur in usu materiae, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti, hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiae, et ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In Baptismo autem, et aliis sacramentis characterem imprimentibus, illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualement effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali quam in Baptismo“. (S.th. III q 80 a 1 ad 1). Vgl. ibd. q 73 a 3.

²² Vgl. KKK, 59

²³ „... Effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur Baptismo flaminis, propter desiderium Baptismi, antequam baptizentur Baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant. [...] Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa Baptismum dictum est“. (S.th. III, q. 80, a. 1 ad 3)

²⁴ THOMAS, ibd., q 80 a. 1 ad 2: „Sacramentalis manducatio quae pertingit ad spiritualement, non dividitur contra spiritualement, sed includitur ab ea.“

²⁵ TRIDENTINUM (1551), sess. 13, c. 8, DS 1647, 1748.

bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt.“ (1 Kor 11, 27-29). Mehr im Einzelnen dann auch in can. 11 derselben Sitzung: Der Glaube des Sünders allein sei unzureichend²⁶. Dem Empfang des Bußsakramentes muss eine Rekonziliation vorausgehen. Die jüngeren päpstlichen Verlautbarungen beziehen sich oft darauf. Das Konzil unterscheidet eine nur sakramentale Kommunion beim Sünder, eine rein geistige Kommunion, bei denen, die sie in Glaube und Liebe wünschen, sowie eine sowohl sakramentale wie geistige Kommunion (nach Gal 6,8).

Der *Katechismus des Konzils von Trient* von Papst Pius V. führt dies noch weiter aus²⁷. Er warnt eindringlich vor dem unwürdigen Empfang des Sakramentes und zitiert dabei *Augustinus*²⁸: „Wer nicht in Christus bleibt, und in wem Christus nicht bleibt, der isst ohne Zweifel sein Fleisch nicht geistigerweise, wenn er auch in fleischlicher und sichtbarer Weise die Sakramente des Leibes und Blutes mit den Zähnen berührt.“ Ein Vergleich mit der Bundeslade wird herangezogen: „Denn die Bundeslade, das Kostbarste, was das israelitische Volk besaß (1 Kön 5, 6), dem der Herr auch durch dieselbe sehr große und unzählige Wohltaten erwiesen hatte, hat, von den Philistern geraubt (vgl. Ps 98, 8), jenen nur das größte Verderben und Unglück mit ewiger Schmach gebracht.“²⁹

Dann nennt er diejenigen, die die Eucharistie nur mit dem Geiste empfangen, mit „dem Verlangen und dem Willen“, mit dem „lebendigen Glauben, der durch die Liebe wirkt“. Daraus gewinnen sie, „wenn auch nicht alle, so doch sicher sehr große Früchte und Vorteile“.

Schließlich gibt es diejenigen, welche die Eucharistie im Sakrament und im Geist empfangen. Sie erlangen, „da sie sich zuvor geprüft haben und mit dem hochzeitlichen Gewand (Mt 22, 11) zu diesem göttlichen Tisch des Herrn getreten sind, überreiche Früchte“. Sich freiwillig und ohne Not auf die geistige Kommunion zu beschränken, bringt große Nachteile: „So ist es offensichtlich, dass diejenigen sich der größten himmlischen Güter berauben, welche, da sie bereit sein könnten, auch das Sakrament des Leibes des Herrn zu empfangen, sich damit begnügen, nur mit dem Geiste die heilige Kommunion zu empfangen“. Die notwendigen Voraussetzungen für eine segensreiche Kommunion werden im Einzelnen aufgeführt.

Diese Lehre ist auch im *Katechismus der Katholischen Kirche* aufgenommen³⁰. Er nennt sehr ausführlich auch die Wirkungen der Kommunion³¹.

Die hl. Kirchenlehrer *Theresia von Avila*³² und *Alfons von Liguori*³³ empfehlen nachdrücklich die geistliche Kommunion;

²⁶ Ibid., DS 1661.

²⁷ *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, Romae 1845, p. II c. 4 n. 55; Regensburg 1886, 184.

²⁸ AUGUSTINUS, *In Joan. Tract.* 26, 18

²⁹ Ebd., n. 56.

³⁰ KKK, 1385, 1415.

³¹ KKK 1391-1401.

³² THERESA VON AVILA: „Y cuando no comulgaren y oyerdes missa, podéis comulgar espiritualmente, – y es de grandísimo provecho-, y hacer lo mesmo. Es mucho lo que se imprime así el amor de este Señor; porque aparejándoos a recibir, jamás deja de dar por muchas maneras que no entendemos. Es llegarnos al fuego, que aunque le haya muy grande, si escondéis las manos, mal os podéis calentar; quedaros heis frío; aunque todavía es más que si no viérades el fuego; calor alcanza esando cerca. Mas otra cosa es querernos llegar a Él, que si el alma está dis-

Kardinal Ratzinger hat darauf wie Johannes Paul II. eigens in einem Schreiben der Glaubenskongregation sowie auch später als Papst Bezug genommen³⁴.

Nach *Thomas von Kempen* ist eine geistliche Kommunion jedem Gläubigen jederzeit erlaubt und möglich, wenn er die rechte Disposition und Intention hat. Dadurch gewinnt er eine mystische Gemeinschaft mit den Erlösungsgeheimnissen und erhält viele Gnadengaben³⁵. Eine schwere Sünde begeht aber auch der Priester, der wissentlich einem öffentlichen Sünder die hl. Kommunion reicht – so begründen ausführlich auch schon der hl. *Bonaventura*, *Thomas* und *Alexander von Hales*³⁶.

II. Neuere lehramtliche und pastorale Verlautbarungen. Geistliche Kommunion für Geschiedene?

Das sehnliche Verlangen nach Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie ist eine Antwort auf den Wunsch, den er selbst ausgesprochen hat: *Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum* (Lk 22, 15).

Eine eucharistische geistliche Kommunion ist überraschenderweise weder im Konzil noch im Katechismus erwähnt. Die *Kongregation für die Glaubenslehre* erklärte jedoch die Kommunion *in voto* und stellte 1983 fest³⁷: „Die einzelnen Gläubigen oder Gemeinden, die aufgrund von Verfolgungen oder durch den Mangel an Priestern über kürzere oder längere Zeit der Eucharistiefeier entbehren müssen, gehen deshalb der Gnade des Erlösers keineswegs verlustig. Wenn sie, zutiefst vom Wunsch nach dem Sakrament geleitet und im Gebet mit der ganzen Kirche vereint, den Herrn anrufen und ihre Herzen zu ihm erheben, haben sie in der Kraft des Hl. Geistes Gemeinschaft mit der Kirche, die der lebendige Leib Christi ist, und mit dem Herrn

puesta una centellica que saltela abrasará toda.“ (*Camino de perfección*, c. 62 [35], 1, ed. Madrid 1967, BAC 212, 308).

³³ ALFONS MARIA VON LIGUORI (*Besuchungen des Allerheiligsten Altarsakramentes und der Gottesmutter*) erinnert an die Lehre des hl. Thomas und bringt Beispiele für eine nichtsakramentale Kommunion im Leben von Johannes vom Kreuz, Peter Faber usw. Er empfiehlt geistliche Kommunionen bei der hl. Messe oder bei der Anbetung des Allerheiligsten.

³⁴ JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *Epistula ad catholicam ecclesiam episcopos de receptione communionis eucharisticae a fidelibus qui post divortium novas inierunt nuptias*, n. 6, nota 13: AAS 86 (1994) 977. Vgl. Anm. 39.

³⁵ THOMAS A KEMPIS: „Cum vero legitime praepeditus est, habebit semper bonam voluntatem et piam intentionem communicandi: et sic non carebit fructu sacramenti. Potest enim quilibet devotus omni die et omni hora ad spirituales Christi communionem salubriter et sine prohibitione accedere: et tamen certis diebus et statuto tempore corpus sui Redemptoris cum affectuosa reverentia sacramentaliter debet suscipere; et magis laudem Dei et honorem praetendere, quam suam consolationem quaerere. Nam totiens mystice communicat et invisibiliter reficitur: quotiens incarnationis Christi mysterium passionemque devote recolat: et in amore eius accenditur.“ (*De imitatione Christi*, lib IV, c. 10 n. 6).

³⁶ BONAVENTURA, *In Sent.* IV, d 9 q 4; THOMAS, *In Sent.* IV d 9 q 1 a 5; *S.th* III q 80 a 6; ALEXANDER, *Summa*, p. 4 q 11 m. 2 a 3 § 3.

³⁷ Schreiben über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie *Sacerdotium ministeriale* (Epistola ad Ecclesiam Catholicam Episcopos de quibusdam quaestionibus ad Eucharisticae ministrum spectantibus), 6. 8. 1983, Nr. III,4.

selbst. Durch ihr Verlangen nach dem Sakrament mit der Kirche vereint, sind sie, wenn auch äußerlich von ihr getrennt, zuinnerst und wirklich ganz mit der Kirche verbunden und empfangen daher die Früchte des Sakraments ...“.

Wir finden die geistliche Kommunion in neueren Dokumenten meistens im Sinne einer Kommunion *in voto* verwendet³⁸: *Johannes Paul II.* erwähnte dazu auch die hl. Theresia³⁹.

Die *Kongregation für die Glaubenslehre* hat dann im Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von „wiederverheirateten“ geschiedenen Gläubigen vom 14. 9. 1994 in enger Anlehnung an *Johannes Paul II.* zusammengefasst (n. 4): „Wenn Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen⁴⁰. Diese Norm hat nicht den Charakter einer Strafe oder irgendeiner Diskriminierung der wiederverheirateten Geschiedenen, sie bringt vielmehr eine objektive Situation zum Ausdruck, die als solche den Hinzutritt zur heiligen Kommunion unmöglich macht: ‘Sie stehen insofern selbst ihrer Zulassung im Weg, als ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche sind, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Liebe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung⁴¹‘. Doch sorgt sich die Kirche auch um diejenigen, die nicht kommunizieren können:

(n. 6): „Dies bedeutet nicht, dass der Kirche die Situation dieser Gläubigen nicht am Herzen liege, die im Übrigen nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Die Kirche bemüht sich um ihre pastorale Begleitung und lädt sie ein, am kirchlichen Leben innerhalb der Grenzen teilzunehmen, in denen dies mit den Voraussetzungen des göttlichen Rechts vereinbar ist, über welche die Kirche keinerlei Dispensgewalt besitzt⁴². Andererseits ist es notwendig, den betreffenden Gläubigen klarzumachen, dass ihre Teilnahme am Leben der Kirche nicht allein auf die Frage des Kommunionempfangs reduziert werden darf. Den Gläubigen muss geholfen werden, zu einem tieferen Verständnis vom Wert der Teilnahme am eucharistischen Opfer Christi, der geistlichen Kommunion⁴³, des Gebetes, der Betrachtung des Wortes Gottes, der Werke der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit zu gelangen⁴⁴“.

³⁸ JOHANNES PAUL II.: „... darum ist es angemessen, *in der Seele das dauernde Verlangen nach dem eucharistischen Sakrament zu pflegen*. Hier liegt die Übung der ‘geistlichen Kommunion’ begründet, die sich seit Jahrhunderten in der Kirche verbreitet hat und von heiligen Lehrmeistern des geistlichen Lebens empfohlen wurde. Die heilige Theresia von Jesus schrieb: ‘Wenn ihr nicht kommuniziert und an der Messe teilnehmt, könnt ihr geistlich kommunizieren. Diese Übung bringt reiche Früchte ... So prägt sich in euch stark die Liebe unseres Herrn ein.’“ (Enz. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 34, AAS95 (2003), 456).

³⁹ Vgl. Anm. 32, 38. Ebenso *Kardinal J. Ratzinger* 1994 (Anm. 34).

⁴⁰ Vgl. KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, 1650; vgl. auch ebd., 1640, und KONZIL VON TRIENT, 24. Sitzung: DS 1797-1812).

⁴¹ Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 84: AAS 74 (1982) 185-186.

⁴² Vgl. KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, 164

(n. 9): „Beim Empfang des Sakramentes der Eucharistie kann die Gemeinschaft mit Christus, dem Haupt, niemals von der Gemeinschaft mit seinen Gliedern, d.h. mit seiner Kirche getrennt werden. Deshalb ist das Sakrament unserer Vereinigung mit Christus auch das Sakrament der Einheit der Kirche. Ein Kommunionempfang im Gegensatz zu den Normen der kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb ein in sich widersprüchlicher Akt. Die sakramentale Gemeinschaft mit Christus beinhaltet den Gehorsam gegenüber der Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft, auch wenn dies manchmal schwierig sein kann, und setzt diesen voraus; sie kann nicht in rechter und fruchtbarer Weise erfolgen, wenn sich ein Glaubender, der sich Christus direkt nähern möchte, diese Ordnung nicht wahrht.“

Zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von „wiederverheirateten“ geschiedenen Gläubigen http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980101_ratzinger-comm-divorced_ge.html – *fn1* hat sich *Joseph Kardinal Ratzinger* als Leiter der Glaubenskongregation klar geäußert⁴⁵.

Papst Benedikt XVI. hat das Thema 2007 wiederaufgenommen im Kontext der erforderlichen *actuosa participatio* an der Liturgie, einer fruchtbaren geistlichen Teilnahme. „Auch wenn es nicht möglich ist, die sakramentale Kommunion zu empfangen, bleibt die Teilnahme an der heiligen Messe notwendig, gültig, bedeutungsvoll und fruchtbar⁴⁶. Die Teilnahme an der hl. Messe gebe aber kein Recht, die Kommunion zu empfangen. Er bezieht sich auch auf die Lehre von *Johannes Paul II.* Dieser erwähnt in der Enzyklika *Familiaris consortio* keine Möglichkeit einer geistlichen Kommunion für „Wiederverheiratete“.

⁴³ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie*, III/4: AAS 75 (1983) 1007; hl. Theresia von Avila, *Weg der Vollkommenheit*, 35, 1; hl. Alfons M. von Liguori, *Besuchungen des Allerheiligsten Altarsakramentes und der Gottesmutter*.

⁴⁴ Vgl. Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 84: AAS 74 (1982) 185.

⁴⁵ Vgl. JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Einleitung*, in Rudolf Voderholzer (Hrsg.), *Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation*, Würzburg 2014, 13ff (3. Teil).

⁴⁶ BENEDIKT XVI. (22.2.2007), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum caritatis*, n. 55: „Zweifelloso ist die volle Teilnahme an der Eucharistie dann gegeben, wenn man auch selbst die Kommunion empfängt. Trotzdem muss darauf geachtet werden, dass diese richtige Aussage bei den Gläubigen nicht zu einem gewissen Automatismus führt, so als habe man, nur weil man sich während der Liturgie in der Kirche befindet, das Recht oder vielleicht sogar die Pflicht, zum eucharistischen Mahl zu gehen. Auch wenn es nicht möglich ist, die sakramentale Kommunion zu empfangen, bleibt die Teilnahme an der heiligen Messe notwendig, gültig, bedeutungsvoll und fruchtbar. Unter diesen Umständen ist es gut, das Verlangen nach der vollen Vereinigung mit Christus zu pflegen, zum Beispiel mit der Praxis der geistlichen Kommunion, an die *Johannes Paul II.* erinnert http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html – *fn170* [Vgl. Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003), 34: AAS 95 (2003), 456] und die von heiligen Lehrmeistern des geistlichen Lebens empfohlen wird. [Darunter zum Beispiel *Thomas von Aquin*, S. th., III, q. 80, a. 1,2; Theresia von Jesus, *Weg der Vollkommenheit*, Kap. 35. Die Lehre ist vom *Konzil von Trient* maßgebend bestätigt worden: 13. Sitzung, Kap. VII]“.

Es ist irrig anzunehmen, dass Mitte und Höhepunkt der hl. Messe der Kommunionempfang sei. Bei der hl. Wandlung wird ja nicht nur die Realpräsenz, sondern auch die Aktualpräsenz der Opferhingabe Christi bewirkt⁴⁷. Auch das Sonntagsgebot bezieht sich bekanntlich nicht einfach auf den Kommunionempfang. Bei der hl. Messe sakramental zu kommunizieren ist sehr empfohlen, eine Unterlassung macht aber nicht schuldig.

Der Glaube genügt auch bei der Begierdetaufe der Katechumenen nicht; er muss durch die Liebe geprägt sein⁴⁸. Zu den eucharistischen Gnadenwirkungen, der „*res sacramenti*“, gehört die *Vermehrung* der Liebe. Das Fehlen der Liebe bedeutet ein Hindernis (*obex*) für das Zustandekommen der Wirkungen – sowohl bei der sakramentalen wie bei der geistlichen Kommunion.

Daher wiederholte Papst *Benedikt XVI.*: „Die Bischofssynode hat die auf die Heilige Schrift (vgl. Mk 10,2-12) gegründete Praxis der Kirche, wiederverheiratete Geschiedene nicht zu den Sakramenten zuzulassen, bestätigt, weil ihr Status und ihre Lebenslage objektiv jener Liebesvereinigung zwischen Christus und seiner Kirche widersprechen, die in der Eucharistie bedeutet und verwirklicht wird“⁴⁹.

Im apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* lehrt er, niemand habe schon deshalb das Recht zu kommunizieren, weil er in der hl. Messe dabei sei⁵⁰. Papst *Johannes Paul II.* hat dazu festgestellt: „Die Feier der Eucharistie kann aber nicht der Ausgangspunkt der Gemeinschaft sein, sie setzt die Gemeinschaft vielmehr voraus und möchte sie stärken und zur Vollendung führen“⁵¹. Die wahre Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott setzt das Leben der Gnade und Glaube, Hoffnung und Liebe voraus. „Der Glaube genügt nicht; es ist vielmehr nötig, in der heiligmachenden Gnade und in der Liebe zu verharren und mit dem ‘Leib’ und dem ‘Herzen’ im Schoß der Kirche zu bleiben. Um mit den Worten des heiligen Paulus zu sprechen: Es ist erforderlich, ‘den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist’ (Gal 5, 6)“⁵². Er nimmt dazu beschwörende Worte des hl. *Johan-*

nes Chrysostomus auf⁵³. Sehr entschieden bestätigt er: „In diesem Sinn hält der *Katechismus der Katholischen Kirche* mit Recht fest: ‘Wer sich einer schweren Sünde bewusst ist, muss das Sakrament der Buße empfangen, bevor er die Kommunion empfängt’. Ich möchte deshalb bekräftigen, dass in der Kirche die Norm gilt und immer gelten wird, mit der das Konzil von Trient die ernste Mahnung des Apostels Paulus (vgl. 1 Kor 11, 28) konkretisiert hat, indem es bestimmte, dass dem würdigen Empfang der Eucharistie ‘die Beichte vorausgehen muss, wenn einer sich einer Todsünde bewusst ist’⁵⁴.“

Ohne Zweifel ist gerade heute vor allem den treu gebliebenen Getrennten, aber auch den „wiederverheirateten“ Geschiedenen die kirchliche Aufmerksamkeit zuzuwenden; ihre stark gewachsene Zahl gebietet den Seelsorgern, diesen Gliedern der Gemeinde besondere Sorge und Anteilnahme zu zeigen. Eindringliche und klare Worte dazu hat Papst *Johannes Paul II.* schon 1981 gesagt – ihre Berücksichtigung hätte viel unnötiges Problematisieren vermeiden lassen und die Liebe zur hl. Eucharistie gefördert.

So heißt es in *Familiaris consortio*⁵⁵: „Zusammen mit der Synode möchte ich die Hirten und die ganze Gemeinschaft der Gläubigen herzlich ermahnen, den Geschiedenen in fürsorgender Liebe beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, da sie als Getaufte an ihrem Leben teilnehmen können, ja dazu verpflichtet sind. Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Messopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen. Die Kirche soll für sie beten, ihnen Mut machen, sich ihnen als barmherzige Mutter erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung stärken.“

Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zur eucharistischen Kommunion zuzulassen. Sie hindern es, zugelassen zu werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung.

Die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße, das den Weg zum Sakrament der Eucharistie öffnet, kann nur denen gewährt werden, welche die Verletzung des Zeichens des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm bereut und die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben haben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht. Das heißt konkret, dass, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, ‘sie sich verpflichten,

⁴⁷ Leider nicht berücksichtigt im neuen „Gotteslob“ der deutschen Bischofskonferenz, das bekanntlich nicht wenige auch theologische Unzulänglichkeiten aufweist.

⁴⁸ THOMAS, S.th. III, q. 66, a. 11, spricht von „*baptisma flaminis*“, und meint dabei nicht nur einen natürlichen Wunsch oder die Absicht getauft zu werden, sondern Ergebnis einer Einwirkung des hl. Geistes, der zur Liebe, Umkehr des Lebens und vollkommener Hingabe an Christus bewegt. (vgl. JAMES J. CUNNINGHAM, OP, *Summa Theologiae*, vol. 57, *Baptism and Confirmation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975], 49) (zitiert nach P.J. Keller OP).

⁴⁹ *Sacramentum caritatis*, 29

⁵⁰ Ebd., Anm. 46.

⁵¹ *Ecclesia de eucharistia*, 35. Weiter heißt es im Text: Das Sakrament drückt dieses Band der Gemeinschaft aus, und zwar sowohl auf der *unsichtbaren* Ebene, die uns in Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes mit dem Vater und untereinander verbindet, als auch auf der *sichtbaren* Ebene, welche die Gemeinschaft in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung einschließt. Die enge Beziehung, die zwischen den unsichtbaren und den sichtbaren Elementen der kirchlichen Gemeinschaft besteht, ist ein konstitutives Merkmal der Kirche als Sakrament des Heiles. Nur in diesem Zusammenhang ist die Feier der Eucharistie rechtmäßig und die Teilnahme an ihr wahrhaftig. Deshalb ist es eine Anforderung, die sich aus dem Wesen der Eucharistie ergibt, dass sie in der Gemeinschaft gefeiert wird, und zwar dort, wo die Unversehrtheit ihrer Bande gewahrt ist.“

⁵² Ebd., n. 36. CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Isaiam* 6, 3 (PG 56, 139).

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ JOHANNES PAUL II., *Familiaris Consortio*, 22.11.1981, n. 84 (AAS 74 (1982) 185-186).

völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind⁵⁶. Die erforderliche Achtung vor dem Sakrament der Ehe, vor den Eheleuten selbst und deren Angehörigen wie auch gegenüber der Gemeinschaft der Gläubigen verbietet es jedem Geistlichen, aus welchem Grund oder Vorwand auch immer, sei er auch pastoraler Natur, für Geschiedene, die sich wiederverheiraten, irgendwelche liturgischen Handlungen vorzunehmen. Sie würden ja den Eindruck einer neuen sakramental gültigen Eheschließung erwecken und daher zu Irrtümern hinsichtlich der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Ehe führen.

Durch diese Haltung bekennt die Kirche ihre eigene Treue zu Christus und seiner Wahrheit; zugleich wendet sie sich mit mütterlichem Herzen diesen ihren Söhnen und Töchtern zu, vor allem denen, die ohne ihre Schuld von ihrem rechtmäßigen Gatten verlassen wurden.

Die Kirche vertraut fest darauf; dass auch diejenigen, die sich vom Gebot des Herrn entfernt haben und noch in einer solchen Situation leben, von Gott die Gnade der Umkehr und des Heils erhalten können, wenn sie ausdauernd geblieben sind in Gebet, Buße und Liebe“.

In einem Gespräch mit Jugendlichen beim Weltjugendtreffen 2012 in Mailand bekräftigte Papst *Benedikt XVI.* die Aufgabe, sich um die Getrennten zu sorgen; sie gehören ja weiter zur Kirche, sogar wenn sie nicht die Absolution und die Eucharistie empfangen können, ist es möglich, dass sie einen Weg finden, ein Leben des Glaubens zu führen⁵⁷.

Kardinal *W. Kasper* warf nun aber doch wieder die Frage auf, warum zwar nicht alle, aber gut disponierte Geschiedene und in zivilen Verbindungen Lebende nicht zur sakramentalen Kommunion zugelassen werden könnten, wenn sie dies wünschen, da sie ja auch die geistliche Kommunion empfangen würden⁵⁸.

⁵⁶ JOHANNES PAUL II., *Homilie zum Abschluss der VI. Bischofssynode* (25.10.1980), 7: AAS 72 (1980) 1082).

⁵⁷ Papst *Benedikt XVI.* sagte am 2. Juni 2012 in Mailand: „Es scheint mir eine große Aufgabe einer Pfarrei, einer katholischen Gemeinde zu sein, wirklich alles nur Mögliche zu tun, damit sie sich geliebt und akzeptiert fühlen, damit sie spüren, dass sie keine ‘Außenstehenden’ sind, auch wenn sie nicht die Absolution und die Eucharistie empfangen können: sie müssen sehen, dass sie auch so vollkommen in der Kirche leben. Vielleicht ist, wenn schon die Absolution bei der Beichte nicht möglich ist, ein ständiger Kontakt mit einem Priester, mit einem geistlichen Begleiter, wichtig, damit sie sehen können, dass sie begleitet, geführt werden. Sehr wichtig ist es auch, dass sie spüren, dass die Eucharistie wahr ist, dass sie an ihr Anteil haben, wenn sie wirklich in Gemeinschaft mit dem Leib Christi treten. Auch ohne den ‘leiblichen’ Empfang des Sakraments können wir mit Christus in seinem Leib geistlich vereint sein. Das zu verstehen zu geben, ist wichtig. Dass sie tatsächlich einen Weg finden, ein Leben des Glaubens zu führen, mit dem Wort Gottes, mit der Gemeinschaft der Kirche, und dass sie sehen, dass ihr Leiden ein Geschenk an die Kirche ist, weil sie so allen dienen, auch um die Stabilität der Liebe, der Ehe zu verteidigen; und dass dieses Leiden nicht nur eine körperliche und psychische Qual ist, sondern auch ein Leiden in der Kirchengemeinschaft für die großen Werte unseres Glaubens“. (Pastoralbesuch in der Erzdiözese Mailand und VII. Weltjugendtreffen. Fest mit Glaubenszeugnissen. Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Park von Bresso, 2. Juni 2012).

⁵⁸ Vgl. Anm. 4. „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

In Frageform und hypothetisch formuliert hat er hier jahrzehntealte und längst geklärte Thesen neu vorgetragen⁵⁹.

III. Zusammenfassende Feststellungen

Die geistliche Kommunion kann nicht getrennt und unabhängig von der sakramentalen Kommunion verstanden werden, sondern ist engstens damit verbunden. Entweder *nach* dem Sakramentenempfang oder auch *vorher* (*in voto*): in beiden Fällen geht es bei ihr um das *Wachsen* einer bestehenden Verbindung der Liebe, nicht nur um Glauben, Gebet, oder Reue als Vorbereitungsakte des Sünders. Eucharistische Kommunion bedeutet präzise eine wirkliche lebendige Teilhabe am Leib Christi (*participatio*), d.h. nicht nur bei der hl. Messe dabei sein oder assistieren (*interesse sacrificio*), sondern Wachstum der Gnade, und nicht nur Erbitten der heiligmachenden Gnade – so die Terminologie von *Familiaris consortio*. Die Kircheng Zugehörigkeit des Sünders, der ja noch zwei Herren dienen will, sowie die ihm möglichen guten Einzelakte bedeuten noch keine geistliche Kommunion und ständige Lebensverbindung mit Christus.

Doch ein derzeit verbreiteter Sprachgebrauch bezieht sich auf zwei völlig verschiedene Situationen. Bei vom kirchlichen Leben getrennten öffentlichen Sündern von geistlicher Kommunion (in irgendeinem weiteren Sinne) zu sprechen, gibt allzu leicht Anlass zur Verwirrung. Denn auch wenn sie den natürlichen Wunsch haben zu kommunizieren – sie sind allenfalls noch im Stand der Vorbereitung. Die moralische und die sakramentale Wirklichkeit ist total verschieden bei denen, die im Stande der Gnade „in voto“ kommunizieren, und bei denen, die noch der Versöhnung mit der Kirche bedürfen. Jene, die mit ihrem äußeren Verhalten im offensichtlichen Widerspruch zur kirchlichen Ordnung und der verkündeten Sittenlehre leben, befinden sich objektiv innerlich fern von der kirchlichen Gemeinschaft, der sie äußerlich weiter angehören – unabhängig auch von ihrer subjektiven Meinung. Man könnte nicht sagen, dass sie wenigstens innerlich doch noch ganz dazu gehören. Denn die Kirche ist eine unsichtbar-sichtbare Gemeinschaft – beide Aspekte können nicht getrennt werden. Der unklare Sprachgebrauch verleitet zu dem Irrtum, zu meinen, die Sünde der Untreue, die den Zugang zur sakramentalen Kommunion verbietet, sei vergangen und nicht mehr so schlimm, da man ja die geistliche Kommunion empfangen könne – gleichsam als Ersatz bei den „Wiederverheirateten“ für eine sakramentale Kommunion. Man muss also eindeutig Abschied nehmen von der Vorstellung, dass eine geistliche Kommunion bei den Geschiedenen und zivilrechtlich Verbundenen und ebenso auch bei jedem öffentlichen Sünder eine sakramentale Kommunion ersetzen könnte.

Wenn man mit Thomas und der Tradition die geistliche Kommunion als eine geistliche Nahrung und als geistliches Verlangen (*in voto*) versteht, so ist offensichtlich für jemanden, der für die Einheit mit Christus ein Hindernis aufgerichtet hat, indem er im Gegensatz zu seinen Geboten lebt, keine Weise von Kommunion möglich, weder eine sakramentale noch eine geistliche. Wenn man aber denselben Ausdruck, nämlich geistliche Kommunion, für zwei völlig verschiedene sittliche Situationen und wesentlich unterschiedliche Beziehungen zur Eucharistie verwendet, dann ist dies mehr als problematisch und sogar glau-

può ricevere anche la comunione sacramentale?“ (zitiert nach P. J. Keller OP)

⁵⁹ W. KASPER, *Barmherzigkeit*, 2012; Hirtenbrief von 1993.

bensgefährdend. Natürlich wird man auch solche, die in irregulären Verhältnissen leben, dazu ermutigen, den Wunsch zu beleben, zur heiligen Kommunion gehen zu können und so ihre moralische Situation dazu mit Hilfe der Gnade zu ändern.

Die aktive Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Erlösenden Hingabe Christi und der Kirche, bringt allen Gewinn, auch denjenigen, die nicht kommunizieren. Sie können sich öffnen für aktuelle Gnaden bei der Anbetung und für den Weg zur Buße, so dass die Disposition ihres Innenlebens immer mehr den Worten der Liturgie entsprechen wird. Das bedeutet jedoch noch keine geistliche Kommunion, wenn man gleichzeitig im Widerspruch zur von Christus gewollten Unauflöslichkeit der Ehe lebt.

So ist mit der ältesten christlichen Tradition bis zur heutigen Theologie daran festzuhalten, dass es zwei grundlegende Weisen zu kommunizieren gibt: die würdige sakramentale Kommunion des wirklich gegenwärtigen, realen Leibes und Blutes Christi, wirksam für uns als geistliche Nahrung zum Wachstum des christlichen Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe, so dass die Folge davon eine geistliche Kommunion, die Einwohnung des dreifaltigen Gottes und bleibende Gemeinschaft mit Christus mit allen Gnadenwirkungen ist; und – erst in zweiter Linie – eine (unvollkommenere) geistliche Kommunion (*in voto*), wenn jemand aus *äußeren* Gründen das Sakrament nicht empfangen kann, aber alle Voraussetzungen für eine würdige sakramentale Kommunion mitbringt, im Stand der Gnade ist und daher auf Grund seines heiligen Willens und der göttlichen Gnade die meisten Segnungen einer sakramentalen Kommunion erhalten kann. Es handelt sich dabei nicht um zwei parallele Wege, denn auch die – unvollkommenere – geistliche Kommunion *in voto* ist ganz eng auf die leibhaftige Nähe der sakramentalen Kommuniongemeinschaft hingeordnet. Irrig wäre es also, sakramentale und geistliche Kommunion als zwei Wege der Christusverbundenheit nebeneinander zu stellen.

Wer aber nicht disponiert ist, weil er die von Christus begründete Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe ignoriert und eine von Christus untersagte Wiederheirat will, kann weder die geistliche noch die sakramentale Kommunion empfangen. Er kann nicht vorgeben, mit Christus eins zu sein, da er zumindest in diesem Punkt im Widerspruch zu ihm und seinen Geboten steht. Das natürliche Möchten und Wünschen eines Nichtdisponierten, zur Kommunion zu gelangen, wird eine gute Vorbereitung für die geistliche Kommunion bedeuten, ist aber noch nicht das neue Sein in Christus. Er kann und soll gewiss im Herzen Sehnsucht nach innerer Vereinigung mit Jesus Christus erwecken. Aber auch für die Begierdetaufe genügt nicht jede Art des Wünschens⁶⁰. Ein sehnsüchtiger Gedanke, von vornherein innerlich frustriert durch ein weiterbestehendes Hindernis (*obex*), ist noch kein *votum eucharistiae*; er ist eigentlich überhaupt kein realer Wunsch, denn ein Ziel erreichen wollen bedeutet auch die Mittel zum Ziel zu wollen. Ähnlich kann man auch nicht mit einem fremd gewordenen Freund speisen wollen und sich gleich-

⁶⁰ Vgl. Den Brief des hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston (8. 8. 1949)(DS 3872) in Bezug auf die Begierdetaufe: „Auch darf man nicht meinen, dass jeder beliebige Wunsch (*quodcumque votum*) in die Kirche einzutreten, genüge, damit ein Mensch gerettet werde. Es wird nämlich verlangt, dass der Wunsch, mit dem sich einer der Kirche zuwendet, durch vollkommene Liebe geformt werde. Der inbegriffene Wunsch (*votum implicitum*) kann auch keine Wirkung haben, wenn der Mensch keine übernatürlichen Glauben hat.“

zeitig weigern, die Animosität gegen ihn abzulegen. Gewiss, nicht alle Akte des Sünders sind Sünde, wie Luther meinte; aber auch natürlich gute Werke und sogar Akte des Glaubens und der Reue gehören nur zum Vorfeld, sie bilden noch keine bleibende liebende Lebensverbindung mit Christus, dem wahren Weinstock. Geistliche Kommunion ist nur möglich, wenn die Eignung, wenn die Voraussetzungen dafür gegeben sind. Man würde sonst schließlich zu einer simulierten Kommunion kommen, ohne jede Gnadenwirkung, ja zu einem Sakrileg.

Wer ohne Versöhnung mit Christus und der Kirche das Sakrament empfängt, begeht eine weitere Sünde, er „isst und trinkt sich das Gericht“. Nicht nur ein sakrilegischer Kommunionempfang ist unvereinbar mit geistlicher Kommunion, sondern jede Art des Fehlens des Gnadenstandes wegen einer schweren Sünde. In der Situation der Todsünde ist also keine Weise der geistlichen Kommunion möglich. Wer nicht lebt, kann keine Nahrung aufnehmen und dadurch gestärkt werden. Doch bleibt auch der Sünder weiterhin zur Anbetung und Hingabe verpflichtet. Er gehört als Getaufter und Gläubiger zur kirchlichen Gemeinschaft (allerdings wie das Konzil formulierte: nur „*corpore, non corde*“). Es ist nicht die Kirche, die ein Hindernis für die volle Gemeinschaft mit Christus aufgestellt hat, sondern derjenige, der weiterhin mit seinem Verhalten das sakramentale Band der Ehe verletzen will. Die Kirche bietet seit jeher bei tätiger Reue Versöhnung an.

Würdige sakramentale Kommunion setzt voraus, dass schon eine *communio* mit Gott in der Gnade besteht, eine Lebensverbindung mit dem trinitarischen Gott und daher die Haltung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Johannes Paul II.⁶¹ erinnert dazu an die Worte des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus und an das Konzil von Trient⁶². Gewiss, ein Urteil über den Gnadenstand gehört zur privaten Gewissenserforschung des Einzelnen; doch bei einem eindeutigen ständigen und öffentlichen Gegensatz zur sittlichen Norm ist die Kirche, die für die Ordnung der Gemeinschaft und die Achtung vor dem Sakrament verantwortlich ist, direkt beteiligt. Das kirchliche Gesetzbuch sagt deutlich, dass jeder, der hartnäckig an einer offensichtlichen schweren Sünde festhält, nicht zur Kommunion zugelassen werden darf⁶³. Recht, Liebe zur Wahrheit und Pastoral sind untrennbar miteinander verbunden und können nicht als Gegensätze dargestellt werden⁶⁴.

⁶¹ JOHANNES PAUL II., *Ecclesia de Eucharistia*, n. 35-36, AAS 95 (2003) 457 s.

⁶² TRIDENTINUM, Sess. XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 7 und can. 11 (DS 1647, 1661)

⁶³ Ebd., n. 37 (AAS 95 (2003): 458); CIC, can. 915; *Ostkirchenrecht*, can. 712.

⁶⁴ „Es ist jedoch unbedingt zu vermeiden, dass die pastorale Sorge als Gegenposition zum Recht missdeutet wird. Man sollte vielmehr von der Voraussetzung ausgehen, dass der grundlegende Berührungspunkt zwischen Recht und Pastoral die *Liebe zur Wahrheit* ist: Diese ist nämlich niemals abstrakt, sondern ‘fügt sich in den menschlichen und christlichen Weg jedes Gläubigen ein’“ (*Sacramentum caritatis*, 29).

„Der wesentliche Inhalt der kirchlichen Lehre muss dabei allerdings gewahrt bleiben. Er darf nicht aus angeblich pastoralen Gründen verwässert werden, weil er die geoffenbarte Wahrheit wiedergibt. Gewiss ist es schwierig, dem säkularisierten Menschen die Forderungen des Evangeliums verständlich zu machen. Aber diese pastorale Schwierigkeit darf nicht zu Kompromissen mit der Wahrheit führen. Johannes Paul II. hat in der Enzyklika *Veritatis splendor* sogenannte pastorale

So gilt für alle, auch nichtgeweihte Mitarbeiter an der Seelsorge: Sie sollen „sich bewusst bleiben, dass – wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt – ‘die christliche Gemeinde nur aufgebaut wird, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat’.⁶⁵ Sie müssen deshalb dafür sorgen, dass in der Gemeinde ein wahrer ‘Hunger’ nach der Eucharistie lebendig bleibt. Dieser ‘Hunger’ soll dazu führen, keine Gelegenheit zur Messfeier zu versäumen und auch die gelegentliche Anwesen-

heit eines Priesters zu nützen, der vom Kirchenrecht nicht an der Messfeier gehindert ist“⁶⁶.

Christus bietet allen, die sich ihm zuwenden, Erlösung an; er opfert fortdauernd seinen Leib und sein Blut; er will, dass alle mit einem „weißen Gewand“ zum himmlischen Gastmahl gelangen (vgl. Mt 22, 11-14). Der Weg dafür ist für alle Christen ein Weg der Buße, ein Übergang von der Hungersnot oder gar dem Hungertod zum wahren Hunger, mit dem wir immer mehr nach dem Brot des Lebens verlangen, sakramental und geistlich, einen Hunger, den Christus verheißen hat, einmal über alle Erwartungen hinaus zu stillen.

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

Lösungen, die im Gegensatz zu lehramtlichen Erklärungen stehen, eindeutig zurückgewiesen (vgl. ebd., 56)“ (BENEDIKT XVI., [Anm.45], n. 5.

⁶⁵ II. Vat. Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester, I,6.

⁶⁶ *Ecclesia de Eucharistia*, 33.

BUCHBESPRECHUNGEN



MARKUS BÜNING

Alles dem Herzen Jesu. Leben und Frömmigkeit der seligen Maria Droste zu Vischering

Mit einem Vorwort von
S.E. Erzbischof Wolfgang Haas,
Erzbischof von Vaduz

Christiana-Verlag 2014
105 Seiten, Broschur
ISBN 978-3-7171-1236-5, 6,95 EUR

Der Autor des Buches, Markus Büning, ist Theologe und Jurist. Nach seinen bisherigen Beiträgen zum Kirchenrecht wandte er sich hagiografischen Themen zu. Selige, wie Maria Droste zu Vischering, können zum Staunen bringen.

Es sind Heilige, welche unsere Beziehung zu Christus zu verändern vermögen. Und das Feuer, welches von dieser Biographie ausgeht, ist verlockend und lieblich. Das Buch ist nicht schwer zu lesen. Ausgehend von den eigenen Aufzeichnungen der Seligen wird es dem Leserdank der ausgearbeiteten biographischen Erklärungen möglich gemacht, eine tiefere Erkenntnis zu gewinnen. Es handelt sich um die sehr kostbare Herz-Jesu-Verehrung. Und es scheint wie ein neuer Aufruf für die Kirche zu sein, diese Verehrung wieder mehr wahrzunehmen. Maria Droste war eine große Mystikerin. Eine deutsche Ordensfrau, mit dem Namen: “Schwester Maria vom Göttlichen Herzen“. Sie lebte dies auch auf praktische Art und Weise vor, als Oberin in der portugiesischen Hafenstadt Porto. Dort verhalf sie jungen ausgestoßenen Frauen, sogar Diebinnen und Prostituierten, im Herzen Jesu einen Anker Seiner Liebe und Barmherzigkeit zu finden. So konnten viele den Glauben finden und vertiefen, um ein Leben im Einklang mit Gott zu gestalten. Sie konnten danach selbstständig sein. Sie wurden für Christus gewonnen, durch das Gebet und die Verehrung des göttlichen Herzens. Und das war das Leitmotiv ihres Lebens.

Die deutsche Gräfin wurde 1863 geboren und verlebte schöne Jugendjahre zusammen mit ihren gläubigen und kirchentreuen Eltern und Geschwistern auf dem etwa 30 km von Münster ent-

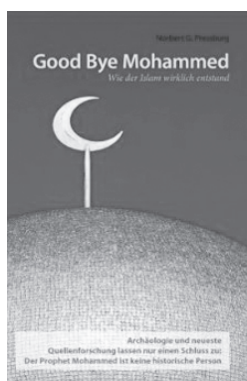
fernten Schloss Darfeld. Sie ist neben der hl. Gertrud von Helfta als die zweite Mystikerin des Herzens Jesu im deutschen Sprachgebiet zu bezeichnen. Deshalb hat der Autor sie auch gewählt, denn sie ist noch viel zu wenig bekannt. Und doch ist die Petition für ihre Heiligsprechung 2013 vom gesamten portugiesischen Episkopat eingeleitet geworden.

Das Vorwort des Buches verfasste im Jahre 2014 *Wolfgang Haas*, Erzbischof von Vaduz. Er weist darauf hin, den Blick auf ihre tiefe Frömmigkeit zu richten, auf ihre Verehrung des Göttlichen Herzens Jesu und des Sakramentes der heiligen Eucharistie. Sie lebte eine durch nichts zu erschütternde Treue und Liebe zur Kirche. Ihre mystischen Visionen veranlassten *Papst Leo XIII.* am 11. Juni 1899, die ganze Welt dem Herzen Jesu zu weihen. Diesen Tag erlebte jedoch Maria Droste zu Vischering nicht mehr. Denn sie verstarb am 8. Juni 1899 während der Vesper zum ersten Herz-Jesu-Hochfestgegen 15 Uhr, der Todesstunde Jesu, mit einem aufgeopferten Leiden im Alter von 35 Jahren. Diese bewundernswerte Ordensfrau ermutigt uns Christen zur Wiederaufnahme der Anbetung des ausgesetzten Altarsakramentes. Es bedarf des Mutes, ganz zu Christus zu stehen, speziell in unserer, auch kirchenfeindlichen Zeit. So vermag diese Mystikerin uns den Weg zu einer neuen Herzensbildung zu zeigen, und zwar im Sinne der Bitte: “Jesus, sanft und demütig von Herzen, bilde unser Herz nach deinem Herzen“. Insofern wird der Leser an der Hand geführt und entdeckt nun seine Zuflucht dort, wo schon damals die vom Kulturkampf verfolgte Kirche ihre Zuflucht fand. Es ist eine Einladung, anstatt über die mangelnde Anerkennung der Kirche in dieser postmodernen Gesellschaft zu klagen, direkt zum Herzen des Erlösers zu gehen, um Schutz und Trost zu finden und um zu beten. Maria Droste ist als Braut des Herzens Jesu bezeichnet; sie liebte Opfer, weil diese sie immer mehr mit ihrem Bräutigam zu vereinen vermochten. Auch ihre schwere Krankheit, eine Rückenmarksentzündung mit der Zerstörung der Nervenbahnen, Lähmungserscheinungen und Schwäche, empfand sie als eine Gnade des Herren. Sie durfte eine mystische Verbindung mit ihrem Bräutigam Jesus erfahren und hinterlässt die Gewissheit, dass der Sohn Gottes ein Herz für die Menschen hat. Er hat sich für jeden Einzelnen von uns hingegeben. Er hat uns alle mit seinem menschlichen und göttlichen Herzen geliebt. Das Herz Jesu

ist also als das vorzüglichste Kennzeichen und Symbol seiner Liebe anzusehen. Die Wunden der Liebe schenken den Menschen immer wieder Zuflucht. Die Weihe der Welt an das Herz Jesu ist auch als Aufforderung zu verstehen, um dort unsere eigene Zuflucht und Ruhe zu finden. Es bedeutet auch einen Aufruf zur Treue gegenüber den Sakramenten, zum Gebet und zur Demut, um dadurch den lebendigen und barmherzigen Gott erfahren zu können, der sich ganz für den Menschen hingegeben hat. Es fehlt heute an Gehorsam auch innerhalb der Kirche, an Demut, aber ER selbst ist von Herzen demütig. Es geht also darum, sich selbst die Herzenshaltung Jesu anzueignen. Nach den Worten: „Nur der kann mein Jünger sein, der sich selbst verleugnet und bereit ist, sein Kreuz zu tragen“ (Mt 16,24). Und der Herr selbst ermahnt seine Kirche, Barmherzigkeit zu üben.

Die Worte „Mach, dass sich unser Blick nie an einen anderen Stern heftet als den der Liebe und Barmherzigkeit, der auf deiner Brust erstrahlt“[...] sind Teil eines Gebetes des heiligen Papstes Johannes Paul II. Maria Droste wollte den Blick der Welt auf das geöffnete Herz des Erlösers richten.

Christa Bisang, Bachelor of Theol.,
Dipl. Pharm.
Via San Bernardo 21
6949 Comano (Schweiz)
christa.bisang@gmail.com



Norbert G. Pressburg

Good Bye Mohammed. Wie der Islam wirklich entstand.

Archäologie und neueste Quellenforschung lassen nur einen Schluss zu: Der Prophet Mohammed ist keine historische Person

BOD, Norderstedt, 3. erw. Aufl. 2012
252 S., 24 Abb, 2 Karten
ISBN 978-3-8448-5372-8, 19,80 EUR

Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* schreibt: „Mit seinem Buch erinnert der Autor an den Rückstand der historisch-kritischen Erforschung des Korans.“

Je dramatischer sich die Ereignisse um den Islam dieser Tage in unserer Gesellschaft zuspitzen, desto wichtiger ist eine unvoreingenommene sachliche Information über die Quellen des Islams. Dem dient nichts mehr als ein „anspruchsvolles Sachbuch“ (*Pressemitteilung der Thüringer Landesregierung*). „Um die Quellenkunde zum Propheten Mohammed, seine Zeit und die heilige Schrift des Koran steht es dramatisch schlecht. Der Autor Norbert G. Pressburg spricht von einer wissenschaftlichen Bankrotterklärung. Je mehr sich der Westen mit dem Islam konfrontiert sieht, wird er sich bemühen müssen, das Forschungsdefizit abzubauen.“ (*Wiener Zeitung*)

Die zitierten Pressestimmen legen den Finger in jene Wunde, die sogenannten radikalen Muslimen besonders weh tut.

Von der Erstaufgabe 2009 bis zur dritten ist das Buch von 167 bis auf 252 Seiten gewachsen, ein Zeichen dafür, wie sehr die Forscher um Norbert Pressburg (Pseudonym) an der Verifizierung ihrer Forschungsergebnisse gearbeitet haben und vermutlich immer noch arbeiten. Hier sollen nun wesentliche Elemente vorgestellt werden, der Einfachheit halber nach der Erstaufgabe.

In <http://www.pi-news.net/2013/11/darf-man-uber-den-islam-forschen/#more-369207> wurde die Frage gestellt, ob man über den Islam forschen dürfe. Resümee: „Ja, man darf. Ob man kann, ist eine andere Frage.“ So ist in den Vorbemerkungen zu dem Buch interessant zu erfahren: „Es gab auch muslimische Wissenschaftler, die sich kritisch mit den historischen Quellen des Islam befassten. Etwa Dr. *Suliman Bashear* (1947-1991), Professor an der Universität Nablus. Bei einer seiner Vorlesungen warfen ihn aufgebrachte Studenten aus dem Fenster im zweiten Stock ...“ (10). So viel zum Dürfen und Können des Forschens über den Islam.

Der Koran ist authentisch nur in Arabisch zu lesen (14). Aber: „Der Koran ist ... keineswegs in einem allgemein gebräuchlichen Arabisch geschrieben, denn ‘das’ Arabische gibt es nicht.“ ... „Was versteht ein Türke, Afghane, Pakistaner, Iraner, Malediver oder Indonesier vom arabischen Inhalt des Koran? Buchstäblich nichts - auch wenn er ihn rezitieren kann.“ (20)

Für die gläubigen Muslime ist Muhammad der Autor der Offenbarungen, die er zwischen 610 und 632 erhalten haben will. „Der Wissenschaft allerdings sind Schriften und Schriftfragmente aus der Zeit vor dem Propheten bekannt, die viel später im endgültigen Koran wieder auftauchen.“ (24) Auch die Sprache selbst weist Unverständliches auf, weil sie ursprünglich das Syro-Aramäische verwendete. So heißt es in Sure 44:54: „*Und wir geben ihnen [den Gläubigen] großäugige Huris als Gattinnen.*“ Nach ausführlichen Erläuterungen sprachlicher Herkunft erfährt der Leser, dass „Der Gläubige ... nicht mit den *Huris* verpaart (wird), sondern ... unter den *Hur in*, also unter den *Weintrauben* (rastet)“ (25f.). Entsprechend den dargestellten Einzelheiten muss man dem Autor wohl zustimmen, wenn er festhält: „Da ist die schmutzige Phantasie mit den bärtigen Männern durchgegangen“ (27), denn: „Eklatante Fehlübersetzungen der arabischen Editoren schufen ein Paradiesbild, das nicht nur für anzügliche Bemerkungen von Ungläubigen sorgte, ... sondern auch diametral zur ursprünglichen und wirklichen Aussage des Koran steht.“ (28) „Wie kann es dazu kommen, ... dass praktisch jede Sure zum Verständnis interpretiert werden muss und dass viele Suren es leicht auf ein Dutzend verschiedene Interpretationen bringen?“ (30f.) Wie im Römischen Reich deutscher Nation die verbindende Amtssprache das Latein war, so war es auch in Arabien: „geschrieben wurde durchweg in Aramäisch ... Das Koranarabische hat es im 6. oder 7. Jahrhundert, der Zeit Muhammads und der behaupteten Herabsendung des Koran, jedoch nicht gegeben, weder in Sprache noch in Schrift, es entstand erst im 9. Jahrhundert. ... Semitische Schriften bestanden nur aus Konsonanten. In der Aussprache setzte man Vokale nach Erfahrung. Aufs Deutsche übertragen könnte man also *Rst* je nach Kontext lesen als *Rast, Rost, Rest, Rist, Erst, Erste* und was es sonst noch an Möglichkeiten gibt“ (31). So kann man sich nur wundern: „Neben ... systematischen Fehlern gab es jede Menge Versions- und Kopierfehler.“ (32) Daher konkludiert der Autor: „Änderungen, Fehler, Fälschungen und Irrtümer sind zu Tausenden belegt. Nach islamischer Lehre ist

jede Änderung am originalen Text eine Gotteslästerung. Nimmt man diese Aussage ernst, dann ist der heute offizielle Koran eine einzige Gotteslästerung.“ (40)

Auch hinsichtlich des Propheten Muhammad gibt es erstaunliche Erkenntnisse. „Nach islamischer Tradition ... wurde Muhammad 570 in Mekka geboren und starb 632 in Medina.“ (41) „Wie die meisten anderen Jungen hütete er Ziegen und Schafe ... Als er im Alter von zwölf Jahren eine Karawane nach Syrien begleitete, prophezeite ihm ein christlicher Mönch, er werde einst ein bedeutender Mann werden.“ (42). ... „am Berg Hira in einer Höhle ... erschien ihm ein Engel“, den Muhammad „als den Erzengel Gabriel“ identifizierte. (43) „Die traditionellen Schilderungen (gem.: über das Leben des Propheten) ... füllen ganze Bibliotheken. Die Unterschiede in den einzelnen Darstellungen sind allerdings beachtlich.“ (52) Die Frage nach den Fakten ist also unausweichlich.

Die ‘Knoten’ der Zeitgeschichte werden im Zusammenhang der Frage nach dem historischen Muhammad überzeugend gelöst. Unter „Abd al-Malik ... wurden ... das syrische und nestorianische Christentum zu den dominierenden Religionen ... Auf Maliks Münzen taucht gehäuft das Wort *muhamad* auf“, das „in der Sprache der Zeit ‘der zu Preisende, der Gepriesene’“ bedeutet. (57f.) Wer war damit gemeint? Die Antwort findet sich im Felsendom zu Jerusalem, den Abd al-Malik vollendete. (58f.) Die Inschriften (syro-aramäisch) im Dom sind weitgehend erhalten geblieben und „sind älter als alle uns bisher bekannten Koran Ausgaben ... Die Rede ist im Wesentlichen von Maria, Jesus und dem einen Gott. Wäre da nicht, je einmal, das Wort *Muhamad* und *Islam* - man käme nicht im Entferntesten auf den Gedanken, ein islamisches Glaubensbekenntnis vor sich zu haben“ (60f.) Das Buch weist mit den notwendigen Quellenbezügen nach, „dass es sich bei *muhamad* um ein Gerundiv handelt und keineswegs um einen Eigennamen ... *Muhamad*, der *Gepriesene*, ist nichts anders als die arabische Version des griechischen *Krastos* und des lateinischen *Christus*, des *Gesalbten*: *Krastos*, *Christus*, *muhamad*: dasselbe, derselbe, nämlich Jesus. Diese Inschriften (gem.: des Felsendomes) sind nach islamischer Tradition Suren aus dem Koran. Richtig ist gerade das Gegenteil. Diese Inschriften sind älter als alle bekannten Suren und wurden später in den Koran als Suren übernommen ...“ (65). Revolutionäre Enderkenntnis: „Es hat mit Sicherheit keinen Propheten namens Muhammad gegeben, der von 570 bis 632 (oder ähnlich) gelebt und den Koran verfasst haben soll. Die gesamte damit zusammenhängende Überlieferung ist obsolet, weil sich die dahingehenden Beschreibungen auf nicht nachprüfbar bis nachgeprüft nicht existente Quellen berufen. Die islamische Tradition stützt sich nämlich auf Quellen, die sie selber produziert hat, und dreht sich somit immerfort im Kreis.“ (68).

Zum Kern islamischer Lehre gehören die Hadithen, Sprüche und Taten des Propheten. Diese sind aber „200 bis 300 Jahre nach ‘Muhammad’ aufgeschrieben worden“. (77) Ein Beispiel mag genügen: „Auf den Abfall vom Islam steht die Todesstrafe. Dies aufgrund eines einzigen Hadith: ‘Töte den, der seine Religion wechselt.’ Im Koran selber aber gibt es keine korrespondierende Stelle. Ein einziger ‘Spruch’, aufgetaucht von irgendwoher, kann über Leben und Tod entscheiden.“ (85) Auch hier eine relevante Erkenntnis: „Weil die Quellen vollkommen obskur und nicht verifizierbar sind, kann man die Hadithe letztlich als eine Märchensammlung bezeichnen.“ (86) „Ein besonderes Problem“ ist die Scharia mit ihrer „Ableitung juristischer Fälle aus den Hadithen ... auch Urteilsprüchen des Propheten. Man glaubt sich so der Quelle der Gerechtigkeit nahe zu sein, igno-

riert aber die komplett obskure Quellenlage der Hadithe und die Zeitdistanz zu den damaligen Verhältnissen.“ (156)

Im Weiteren beschäftigt sich der Autor mit geschichtlichen Fragen der Ausbreitung des Islam, mit der Kultur, die sich angeblich auf den ganzen Mittelmeerraum befruchtend ausgewirkt hat. Aber außer Eroberungen hat es nie „Goldene Jahre“ im Islam gegeben. Im Gegenteil: Auf dem Denkgebäude des Islam ist es möglich, „die Inferiorität von Frauen“ mit Hilfe von 18 Punkten zu beweisen (112). Um aber den Islam herauszustreichen, hat man viele Kalifen in der Historie erfunden. „Al-Walid (der ‘Gröfaz’ der Eroberungsliteratur) war ein Sohn Maliks. ... Von ... 14 in der Traditionsliteratur aufgeführten ‘Omayyaden-Kalifen’ sind nach gegenwärtigem Stand zumindest acht als nicht belegt von der Liste zu streichen.“ (131f.)

In der Zeit des Wachstums und der Ausbreitung des Islam fanden nach wie vor theologische Auseinandersetzungen im damaligen Christentum statt. Diese wirkten sich bis in die Anhänger der neuen Religion hinein aus. Daher ist es folgerichtig, dass sich theologische Streitigkeiten über Generationen hinwegzogen. „Schon im 2. oder 3. Jahrhundert setzte die Entstehung einer arabisch-christlichen Kirche ein ... Die einzelnen Gruppierungen entwickelten jedoch schrittweise ihre eigene Theologie, die diversen Konzile, bereits dasjenige von Nikäa (325), zogen tiefe Trennlinien durch die orientalische Christenheit. Die arabischen Christen vollzogen die Theologie der Reichskirche nicht mit und verharteten damit auf dem theologischen Standard vor Nikäa. ... Aus Sicht der Reichskirche war das natürlich ‘Häresie’, der Abfall vom richtigen Glauben. ... Die christlichen Häretiker schufen sich ihre eigenen heiligen Texte, die sich mehr und mehr verselbstständigten und mit alten Wüstentraktionen vermischten.“ (138). Auf dieser Basis erläutert der Autor die Entstehung des Namens Allah. Geschichtlich können wir „also festhalten: Der Islam mit seinem heiligen Buch war nicht von heute auf morgen auf der Welt. Er hat sich auch nicht in 80 Jahren über die Hälfte der damaligen Welt verbreitet ... Der Islam hat eine lange, verwickelte Entwicklungsgeschichte und seinen Ursprung zweifellos im arabischen Christentum.“ (143).

Im Gegensatz zu wissenschaftlichem Denken bei der Ursachenfrage lautet im Islam „die zentrale Frage: ‘Wer hat uns das angetan?’“ Es ist also die berühmte Schuldfrage, u.a. für die unterentwickelten Völker muslimischen Glaubens. „Schuld an dem ... miserablen Zustand der islamischen Welt seien ausländische Mächte: Europa, Amerika, die Sowjetunion, Israel ...“ (158). *Al-Ghazali* (+ 1111) „gelang die Ächtung der Ratio und des freien Denkens ... Jede geistige Beschäftigung über die religiösen Bücher hinaus wurde unter Strafe gestellt.“ (147) „Obwohl der Islam als Spross des Christentums in den arabischen Kernländern des heutigen Irak und Syrien entstanden war, dominierten schließlich wüstenarabische Einflüsse die Religion ... Die (...) wüstenspezifische Ideologie, mit ihrer Verachtung von andersartiger Kultur und Wissen, hatte nicht nur Eingang in die koranische Lehre gefunden, sondern wurde zu ihrem Wesen.“ (149f.) Dies wirkt sich bis heute auf die Bildung der Muslime aus. „Grund (der) selbsterstörerischen Bildungskatastrophe ist der Islam. Sein heiliges Buch, heißt es, umfasse und regele sämtliche Aspekte des menschlichen Lebens, es stamme, vom Propheten vermittelt, direkt von Gott, ihm sei nichts hinzuzufügen, nicht ein Wort sei veränderbar. ... zu jeder Zeit war der Gebrauch nicht religiöser Bücher gering geschätzt und wird bis auf den heutigen Tag im kollektiven Unbewussten von vielen als zumindest entbehrlich betrachtet. Der Stundenplan sau-

discher Medizinstudenten muss heute noch zu 30% Religion umfassen, in anderen Studienzeigen sind es gar 50%" (153).

Welche „Problemlösung“ bietet der Autor an? „... theologische Inhalte (seien) von später hinzugekommenen Ausführungsbestimmungen und den peripheren mündlichen Überlieferungen zu trennen, die nur den Blick auf das Wesentliche verstellen. ... (Jedoch:) Der sudanesische Theologe *Mahmud Muhammad Taha* hatte die Zurückstellung der ‘medinischen Suren’ gefordert, weil sie nur zeitbedingt für das 7. Jahrhundert gültig wären. Er wurde dafür, und für seine Forderung der Abschaffung der Scharia, als ‘Abtrünniger’ 1985 in Khartum hingerichtet.“ (165).

Es ist nützlich, das ganze Buch zu studieren – Lesen allein wäre vergeudete Zeit oder eben doch nur eine oberflächliche Information! –, um bezüglich wissenschaftlicher Grundfragen in Hinsicht auf den Islam gewappnet zu sein.

Reinhard Dörner
Postfach 1103
48692 Stadtlohn



Klaus Berger

Was kommt nach dem Tod

Bernardus-Verlag, Heimbach/Eifel
2. erw. und überarb. Auflage 2014
240 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-8107-0202-1, 15,80 EUR

„Wir leben, um zu sterben, und wir sterben, um zu leben“ (S. 1). So lautet eine Grabinschrift auf dem Friedhof des Klosters Corvey. Leben ist das erste und das letzte Wort. Der erste Teil des Satzes beschreibt die sichtbare, der zweite Teil die unsichtbare Wirklichkeit. Die letztere lässt sich nicht wissenschaftlich erfassen, von ihr spricht die Bibel. Die Sprache über den Tod ist „poetisch, hymnisch, biblisch, liturgisch“ (S. 17).

In den altchristlichen Totengebeten sind biblische Elemente mit griechisch-römischen Jenseitsvorstellungen vermischt: z.B. im Offertorium der Messe für die Verstorbenen (nach dem Außerordentlichen Römischen Ritus). „Wer als Theologe mythisch denkt, bleibt immer mit einem Fuß in der sichtbaren Wirklichkeit“ (S. 23). Die sichtbare Wirklichkeit ist eingeordnet in das unsichtbare Geschehen. Die bildhafte Sprache berührt den Menschen mehr als die technisierte Fachsprache der modernen Theologen, die von der rationalistischen Aufklärung zehren.

Bilder („himmlisches Jerusalem“, „ewiges Licht“ usw.) „sagen etwas, aber was sie nicht sagen, ist der größere Teil“ (S. 25).

Nach dem NT ist der Tod ein Punkt und ein Prozess. Dies ist eine Frage der Perspektive. Der in der Taufe vorweggenommene Tod führt zur Auferstehung nach dem Vorbild Christi (Röm 6,3f). Deshalb gilt die Mahnung des Apostels: „Lebt wie aus Toten auferstanden!“ (Röm 6,13). Die Angst vor dem Tod hat der Glaubende hinter sich gelassen (anders der Nichtglaubende), denn Gott ist Garant wider die Angst. Der irdische Tod hat keine Bedeutung, wohl aber der „zweite Tod“ als „Tod der Seele“ (S. 61).

Angesichts des Sterbens, das ein Eintreten in eine unbekannte fremde Welt bedeutet, haben die Christen ein Netz von Schutzmaßnahmen erstellt: die Sterbesakramente, Sakramentalien und Gebete für die Sterbenden.

Der Tod ist der Weg zur Auferstehung. Was bleibt vom Menschen nach seinem Tod? Die Bibel kennt keine Trennung zwischen Körper und geistiger Seele. Paulus spricht in Bezug auf die Auferstehung, dass alle verwandelt werden (vgl. 1 Kor 15,51). Wer verwandelt wird, muss noch da sein. Der Verf. bringt dies in Verbindung mit der biblischen Kategorie des Namens. Der Name „ist ein Realsymbol für dessen unverwechselbare Identität“ (S. 87); er ist „die geheimnisvolle Präsenz dessen, der ihn trägt“ (S. 91).

Nach dem Glauben des späten Judentums und der Alten Kirche folgt auf den Tod eines Menschen das persönliche Gericht Gottes. Märtyrer und große Heilige kommen sofort in den Himmel, „ganz böse Menschen“ in die Hölle (S. 200). Die übrige Menschheit erwartet ein Zwischenzustand (zwischen Tod und Auferstehung): „Fegefeuer“, wo durch Gottes Gnade der Rest der Sündenschuld getilgt wird; es handelt sich dabei nicht um eine sakramentale Sündenvergebung (diese „zweite Taufe“ muss im diesseitigen Leben erfolgt sein). Die Getauften im Himmel erhalten einen „pneumatischen Leib“, der bei der Auferstehung allen sichtbar wird (S. 200). „An einem Zeitpunkt, den Gott festlegt, ist die Auferstehung aller. Das heißt: Alle Toten werden mit ihrem sterblichen Leib (oder mit dem, was noch davon da ist), wieder verbunden“ (S. 201).

Im letzten Teil des Buches verwirft der Verf. die Lehren der Reinkarnation und der Allversöhnung als unbiblisch. Die Ewigkeit der Hölle erklärt sich aus der definitiven Entscheidung gegen Gott im irdischen Leben.

Wer im Werk von Klaus Berger eine klassische Abhandlung über die „Letzten Dinge“ erwartet hat, wird vermutlich enttäuscht bleiben. Trotz zahlreicher Bibelzitate mit Erläuterungen, teils doktrinärer teils paränetischen Charakters, und Beispielen von Totengebeten aus dem Kirchenschatz des Ostens und des Westens – wird die Lehre der katholischen Kirche und Theologie nicht immer genau dargestellt. Entgegen der Behauptung des Verfassers, die Bibel kenne nicht eine geistige unsterbliche Seele im Menschen nicht, verweist der Rezensent auf Weish 2,22f; 3,1-3; usw. Das von modernen Theologen erfundene Konstrukt eines „pneumatischen Leibes“, das die Gerechten nach ihrem Tod erhielten, hat keine Grundlage weder in der Hl. Schrift noch in der kirchlichen Tradition. – Zu beachten ist, dass der Mythos-Begriff des Verfassers nicht im geläufigen Sinn für Irreales steht, sondern für eine Realität, die sich nicht adäquat beschreiben lässt.

Dr. Alexander Desecar
Bruchstr. 13
57250 Netphen

Über den Zusammenhang zwischen Natürlicher Empfängnisregelung, künstlicher Verhütung und Scheidung

ANDREAS LAUN – MARIA EISL (HRSG.)

„Die Dynamik der Liebe“ Neue Gesichtspunkte zur Natürlichen Empfängnisregelung nach Rötzer



Ehe Familie Buch, Jeging 2013
104 Seiten mit farbigen Fotos und grafischen Darstellungen, Broschur
ISBN 978-3-902336-02-6, 11,80 EUR

„Scheidung ohne Stress, „Scheidung für Eilige, „Scheidung online – Fachkanzlei ermöglicht es.“ So klingen die Werbeangebote der seit einigen Jahren florierenden Scheidungsindustrie. Da jede zweite oder dritte Ehe geschieden wird, bedarf es Spezialisten, die diese Krisensituation aufarbeiten. In fast allen Ländern des Westens hat das Geschäft der Scheidungsindustrie ein Übermaß an Aktivität erreicht. Scheidungsanwälte, Psycho-coaches, Heiratsvermittler, Reisebüros, Immobilienmakler einschließlich Konditoren mit Scheidungstorten bieten auf sogenannten Scheidungsmessen ihre Dienste an. Es gibt in dieser Branche nichts, was nicht wert ist, vermarktet zu werden. Kann man sich vorstellen, dass noch jemand daran interessiert sein könnte, gebrochene Verbindungen zu heilen und Ehen zu retten? Auch hier geht es um die Geschichte vom großen Geld, vom Millionengeschäft.

Psychologen und Sozialforscher machen vor allem den gesellschaftlichen Wandel und die völlig veränderten Ansprüche in der Ehe als Verursacher der in den letzten Jahrzehnten rasant angestiegenen Scheidungszahlen verantwortlich. Das mag im Einzelnen gesehen nicht falsch sein. Doch Weihbischof Dr. Andreas Laun und seine Mitarbeiter im Referat für Ehe und Familie der Erzdiözese Salzburg sowie seine bischöflichen Mitbrüder Dr. Elmar Fischer und Dr. Klaus Küng gelangten zu einem Ergebnis, das in den Betrachtungen der genannten „Berater“ keine Beachtung findet: der Zusammenhang zwischen künstlicher Empfängnisverhütung und Scheidung. Grundlage ihrer Überlegungen war die Studie der amerikanischen Prolife Aktivistin *Mercedes Wilson*, die entdeckte, dass Paare, die künstlich verhüten, häufiger in Scheidung enden, als jene, die in ihrer Ehe die Natürliche Empfängnisregelung (NER) leben.

Mit Hilfe des Arztheopaares *Walter und Michaela Rhomberg* wurde unter den Mitgliedern des Instituts für Natürliche Empfängnisregelung (INER) Vöcklabruck auch im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Österreich, Schweiz und Süd-Tirol) eine Untersuchung durchgeführt, um abzuklären, ob die in Amerika erarbeitete Studie verifiziert werden kann. Die Umfrage bezog sich auf die Gründe für die Wahl der Natürlichen Empfängnisregelung (NER) sowie auf die Praxis der Methode, die Zufriedenheit im Familienleben und die Akzeptanz der periodischen Abstinenz. Die Sondierung dieses Fragebogens, bei der auch die religiöse Praxis einbezogen wurde, zeitigte erstaunliche Resultate: 61 % bestätigten eine Bereicherung ihrer persönlichen Beziehung zum Partner, 63 % erlebten das Familienleben schöner und glücklicher und 82 % der Befragten beurteilten die

periodische Abstinenz als positiv. Das für die Anwendung der NER interessanteste Ergebnis jedoch ist die Tatsache, dass die Scheidungshäufigkeit in Relation zur religiösen Praxis – unabhängig vom Glaubensbekenntnis - bei 3 % liegt, bei distanzierter religiöser Praxis allerdings bei 12,5 %, doch auch diese Scheidungsrate liegt immer noch deutlich unter den Durchschnittswerten der in Frage kommenden Länder (Österreich im Jahre 2007 bei 48 %, Tirol 37 % und Wien bis zu 60 %). Die durchschnittliche Geburtenzahl der befragten Paare liegt bei 3 Kindern.

Die gesammelten Erkenntnisse wurden in einem ansprechenden Band mit dem Titel „Die Dynamik der Liebe“ erfasst, herausgegeben von Weihbischof Dr. Andreas Laun und Mag. Maria Eisl. Dass über die darin erstellten Gutachten kein Widerhall in den Mainstream-Medien zu finden ist, erstaunt weiter nicht, da über das Wissen um die von Prof. Dr. Josef Rötzer entwickelte sympto-thermale Methode, die nichts mehr gemein hat mit der Knaus-Ogino Rechenregel, weitgehend geschwiegen wird. Dabei möchte Dr. Rötzer bei dieser Art der Fruchtbarkeitsregelung weniger von einer Methode als von „der eigenen Lebensweise“ sprechen, da durch die Natürliche Empfängnisregelung die Möglichkeit gegeben wird, Mann und Frau im Sinne der katholischen Lehre zu einer ganzheitlichen Wahrnehmung und Annahme des Leibes zu führen. Langjährige Forschungsarbeiten haben gezeigt, dass NER bei sorgfältiger Anwendung ebenso sicher ist wie „die Pille“.

Ein entscheidender Grund des mangelnden Bekanntheitsgrades der NER ist die Dominanz der Pharmedien, die aus wirtschaftlichen Gründen die zahlreichen gesundheitsschädlichen Nebenwirkungen dieses hochwirksamen Hormonpräparats unterschlägt: wie Thrombosen und Embolien, Infektionen, Demenzzentwicklung, sowie ein erhöhtes Krebsrisiko (Brustkrebs, Leber- und Gebärmutterhalskrebs). Der westliche Mensch pflegt einen oft befremdlichen Gesundheitskult in seinem Trend zur Natürlichkeit; warum aber wird die Pille, die kein Medikament gegen eine Krankheit ist, sondern ein Mittel gegen die Fruchtbarkeit der Frau, über Jahre hinweg täglich eingenommen? Überall heißt es „Zurück zur Natur“, doch wenn es um Verhütung geht, ist jedes Mittel recht, selbst wenn es die Gesundheit der Frau ruiniert.

Es ist in unserem aufgeklärten Zeitalter weithin unbekannt, dass die Tage der Fruchtbarkeit selbst bestimmt werden können. Da die Eizelle eine begrenzte Lebensdauer hat, ist nur ein kurzer Zeitraum gegeben, in dem der Eisprung stattfinden kann, d. h. wenn die Eizelle nach wenigen Stunden abgestorben, also nicht mehr befruchtungsfähig ist, besteht bis zur nächsten Blutung tatsächlich eine 100prozentige Unfruchtbarkeit. Dem INER liegen 400.000 Zyklen vor, die seit 1956 gesammelt wurden, die bestätigen, dass in der unfruchtbaren Zeit keine Schwangerschaft zustande gekommen ist.

Ein eigenes Kapitel ist den persönlichen Erfahrungen gewidmet (S. 18-30), in denen Ehepaare in Dankbarkeit über die Zuverlässigkeit der NER-Methode berichten. Hier einige Aussagen:

– Sie ist eine Lebensweise ohne Nebenwirkungen der Pille ...

- Gibt ein gutes Gesundheitsgefühl ohne Chemie...
- Die Konsequenzen unseres Handelns werden gemeinsam getragen ...
- Auch der Ehemann wird mit den körperlichen und seelischen Situationen seiner Frau vertraut ...
- Durch die Enthaltbarkeit freute ich mich stärker auf das nächste Beisammensein ...
- In der Zeit der Enthaltbarkeit leben wir von der gegenseitigen Zärtlichkeit ...

Was bei den Befragungen immer wieder betont wurde, ist der Schutz der Fruchtbarkeit für die nächste Generation und der Respekt und die Würde vor dem Leben des andern.

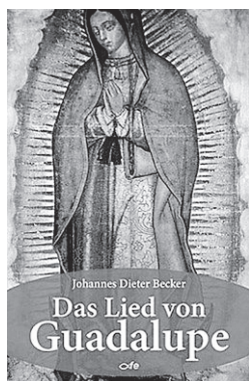
Das sexuelle Verhalten vieler Paare wird seit Jahrzehnten durch Verhütung bestimmt, das in der Folge in allen Bereichen der Moral zu einer permissiven Denkweise geführt hat. Die Entwicklung hätte einen andern Verlauf genommen, wenn „der umstrittenste Text der Kirche“ ernst genommen worden wäre: die Enzyklika „*Humanae vitae*“. Die Folgen der Verneinung dieses prophetischen Lehrschreibens haben in die uns bekannten Sackgassen geführt: Kontrazeption und Abtreibung, und in Weiterführung dieser faulen Früchte zur In-vitro-Fertilisation, Embryonenvernichtung in verbrauchender Embryonenforschung, Prä-

implantationsdiagnostik (PID) zur Selektion Behinderter und schließlich „assistierte Tötung“ am Lebensende, d. h. Euthanasie.

Am Schluß des Buches findet der interessierte Leser eine Kurzanleitung als Information für Ärzte, sowie wertvolle Erklärungen über die Funktionsweise der sympto-thermalen Methode nach Dr. Rötzer, ebenso Kontaktadressen für den deutschsprachigen Bereich.

Fast ein halbes Jahrhundert ist seit dem Erscheinen von „*Humanae vitae*“ vergangen. Die Erfahrungen dieser Jahre haben gezeigt, dass die Warnungen und Gefährdungen, von denen Papst Paul VI. einst sprach, in einem kaum erwarteten Masse berechtigt waren. Daher trifft es zu, was Weihbischof Dr. Andreas Laun in seiner Abhandlung „In der Liebe begründet“ betont: „Die Abwendung von Verhütung hin zur Natürlichen Empfängnisregelung könnte der Anfang einer neuen, erneuerten Liebesbeziehung werden und Scheidung verhindern,...denn mit Blick auf die Kirchengeschichte gab es noch nie einen günstigeren Zeitpunkt für Katholiken, die Ehelehre der Kirche zu entdecken als heute.“

*Inge M. Thürkauf
Postfach 1424
79549 Weil am Rhein*



Johannes Dieter Becker

**Das Lied von Guadalupe
„Bin ich denn nicht hier, deine Mutter?“**

Fe-Medienverlags GmbH,
Kißlegg 2014
158 Seiten + Bildteil, gebunden
ISBN 978-3-86357-112-2, 6,00 EUR

Die Marienerscheinungen von Guadalupe in Mexiko bilden ein herausragendes Ereignis der Kirchengeschichte: in ihrer Folge baten innerhalb von wenigen Jahren etwa 8 Millionen Indios um die Taufe. Die vier Erscheinungen der Gottesmutter vom 9.-12. Dezember 1531 vor dem Indio Juan Diego werden geschildert von einer alten Erzählung („*Nican Mopohua*“: S. 91-115). Das von dem damaligen Bischof erbetene Wunder geschah in kürzester Zeit: der heilige Juan Diego sammelte in seinem Mantel („*Tilma*“) mitten im Winter eine Fülle von edlen Blumen (u.a. kastilischen Rosen), die dort sonst nicht gedeihen; als er dem Bischof die Blumen brachte, entstand auf dem Mantel das Bild der Gottesmutter, wie sie sich in der Erscheinung darstellte. Nachdem der Bischof eine Kapelle für das Bild errichten ließ, strömten Millionen von Pilgern dorthin: für die Indios war die Ikonographie des nicht von Menschenhand gemalten Bildes eine Hinführung zum Glauben an Christus. Neuere naturwissenschaftliche Forschungen an der „*Tilma*“ bestätigen auf erstaunliche Weise den Befund der historischen Quellen.

Verfasser des neuen Buches über Guadalupe ist Monsignore Johannes Dieter Becker, der aus Deutschland stammt, in Brasilien wirkt und aufgrund seines marianischen Interesses zum Kanonikus der Marienkirche von Ocotlan-Tlascalala in Mexiko ernannt wurde. Das zuerst auf Portugiesisch erschiene Werk hat ein Vorwort des inzwischen verstorbenen Kardinals Aloisius Lorscheider, seinerzeit Erzbischof von Aparecida, dem wichtigsten Marienwallfahrtsort in Brasilien (S. 9-10). Erwähnt sei, dass das von Papst Franziskus redigierte Dokument von Aparecida (2007), das pastorale Leitlinien für die Kirche in Lateinamerika darlegt, wiederholt Bezug nimmt auf die bis heute prägende Kraft der Marienerscheinungen von Guadalupe.

Das Werk ist für einen breiten Leserkreis geschrieben; genannt werden gleichwohl wichtige Literaturangaben (S. 157). Erzählt wird die Geschichte der damaligen Ereignisse, verbunden mit den vorausgehenden dramatischen Ereignissen der Eroberung Mexikos und der katastrophalen Situation im Lande. Das Eingreifen der Gottesmutter hat die Lage auf unvorhersehbare Weise vollständig verändert. Hingewiesen wird auch kurz auf die zeitgenössischen wissenschaftlichen Forschungsergebnisse zur „*Tilma*“ (S. 82-88), die freilich eine ausführlichere Behandlung verdient hätten. Die wichtigsten Daten dazu finden sich in dem schon früher im Christiana-Verlag erschienenen Werk von Francis Johnston, welches das Werk von Mons. Becker hilfreich ergänzt (So hat Er keinem Volk getan. Das Wunder von Guadalupe, Stein am Rhein 1986; 2008, hg. F. Wolfschmitt). Dort gibt es auch eine gründlichere Beschreibung der ikonographischen Daten. Ob der Name „Guadalupe“ die falsche spanische Widergabe eines indianischen Wortes ist („diejenige, welche die Schlange zertritt“), wie der Verfasser meint (S.

117f), bleibt umstritten; denkbar ist auch die Bezugnahme auf den spanischen Marienwallfahrtsort Guadalupe, an dem Kolumbus vor der Entdeckung Amerikas gebetet hat: vgl. C. Anderson – E. Chavez, *Madonna di Guadalupe. Madre della civiltà d'america*, Città del Vaticano 2012, S. 48-49, Anm. 41.

Der Hinweis von Kardinal Lorscheider auf ULF von Guadalupe als „Patronin von Lateinamerika“ (S. 9) wird innerhalb des Werkes ergänzt durch die vollständigere Angabe im Gebet Johannes Pauls II., in dem Maria als Schutzpatronin ganz Amerikas erscheint (S. 141) („Mutter beider Amerikas“). Das in Amerika liturgisch vorgesehene Fest vom 12. Dezember ist mittlerweile auch in der übrigen Welt ein fakultativer Gedenktag für die nachkonziliare Liturgie des römischen Ritus.

Das Werk schließt mit Hinweisen auf die päpstliche Rezeption der Marienerscheinungen von Guadalupe (S. 129-134) und einem Nachwort von Weihbischof Franz Grave (zuständig für „Adveniat“) über die Bedeutung Guadalupes für Kirche Lateinamerikas (S. 135-138). Es folgen zwei auch für Andachten geeignete Gebete (eines aus der alten mexikanischen Tradition und ein anderes von Papst Johannes Paul II.), zwei Zeittafeln (über die Christianisierung Lateinamerikas und die

Ereignisse von Guadalupe) sowie ein 15seitiger Bildteil, der einem mexikanischen Guadalupe-Lexikon entnommen ist (eine ausführlichere Angabe dazu als im Werk von Becker: X. Escalada, *Enciclopedia Guadalupeana*, 4 Bde., México 1995; Id., *Enciclopedia Guadalupeana. Apendice*, México 1997). Vielleicht können diese Hinweise auch für die deutschsprachige Theologie eine Hilfe sein, die vor allem auf Spanisch, Englisch, Französisch und Italienisch vorliegenden ausführlichen wissenschaftlichen Werke mit einer umfassenden Studie aufzunehmen bzw. zu ergänzen.

Das erfreuliche Werk ist geeignet, die Aufmerksamkeit der Leser auf echte Marienerscheinungen zu lenken, die ausgewiesen sind durch eingetroffene Prophezeiungen, große Wunderzeichen, vielfältige gute Früchte (ohne „Gifteinlagen“) und die Rezeption der Kirche; dadurch wird es leichter, von Pseudomystik und dämonischem Machwerk Abstand zu nehmen, die heute viele Menschen in ihren Bann ziehen.

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

Antiquariat nova & vetera

Auswahl aus unseren aktuellen Neuzugängen

Schlette, Heinz Robert: Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin, Reihe: Münchener Theologische Studien Band 17, München 1959, XX + 226 S., kartoniert, Lagen noch nicht aufgeschnitten (d.h. ungelesen - auf Wunsch beschneiden wir frisch), außen Bibl.-schildchen, Klosterstempel, sehr gut 24 EUR

Vries, Josef de: Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, 3., unveränderte Auflage XII + 120 Seiten, Kartoniert, neuwertig 10 EUR

Thomas von Aquin / Schneider, Ceslaus M.: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin, komplett Band I - XII [mit dem Supplement], Deutsch wiedergegeben von Ceslaus M. Schneider, Stuttgart, Sarto Verlag 2004, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Regensburg 1886-92, Hardcovereinbände, neuwertiges Exemplar, bis auf Band 1 noch original eingeschweißt 345 EUR

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie, komplett in 16 Bänden, mit Rahner-Register (in Band 16), Einsiedeln, Benziger 1961-1984, Leinenbände, die ersten Bände am Kopf etwas angestaubt, schönes Exemplar 198 EUR

Beissel, Stephan: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte, Mit 292 Abb., Herder 1909, 677 Seiten mit 1 Frontispiz, goldgeprägtes Halbleinen, außen gut, innen: radierter Name, sonst sehr gut 38 EUR

Widmer, Paul Joseph: Bei der Mutter, Lesungen für alle Tage des Monats Mai, Dem katholischen Volke dargeboten, Einsiedeln 1911, 2. Auflage, 173 S., zweifarbiger Druck, goldgeprägtes, schwarzes Leinen mit Rotschnitt, schönes Ex. 29 EUR

Molitor, Raphael OSB: Die Nach-Tridentinische Choral-Reform zu Rom, komplett in 2 Bänden, Ein Beitrag zur Musikgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Leipzig 1901-1902, gr. 8°, XVI+305 und 283 S., goldgeprägtes Halbleinen mit Rotschnitt, gering berieben, kl. Bibl.-schildchen, gutes Ex. 28 EUR

Schütz, Jakob Hubert: Geschichte des Rosenkranzes unter Berücksichtigung der Rosenkranz-Geheimnisse und der Marien-Litaneien, Paderborn 1909, XXIV + 304 Seiten, Halbleinen, sauberes und chönes Ex., Klosterstempel 45 EUR

Anselm von Canterbury: Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden, lateinisch / deutsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, 5. Auflage, XII+155 Seiten, Hardcover mit Schutzumschlag, neuwertiges Exemplar 12 EUR

Montfort, Ludwig Maria Grignon von: Die Liebe zur Ewigen Weisheit, Mit Anmerkungen versehen, Freiburg i. Ue., Kanisiuswerk 1929, 180 Seiten mit 1 Frontispiz, Leinen, gutes Exemplar mit leichten Altersspuren 14 EUR

Baumstark, Anton: Nocturna Laus, Typen frühchristlicher Vigilfeier und ihr Fortleben vor allem im Römischen und Monastischen Ritus, in der Reihe: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen – LQF – Heft 32, Münster, Aschendorff 1956, VIII + 240 Seiten, Halbleinen, Klosterstempel, zwei Seiten mit kleinem Einriß, sonst sehr schön erhalten 18 EUR

Grou, Jean-Nicolas: Handbüchlein für innerliche Seelen, Übers. und neu hrsg. von Wilhelm Schamoni, Abensberg 1983, imprimatur 1949, 248 S., Paperback, sehr schönes Ex. 22 EUR

Ponte, Ludwig de: Das Hohelied, Ausgelegt auf alle Mysterien und Tugenden der christlichen Religion, 1. Buch (behandelnd Kapitel 1 und 2 des Hohenlieds = alles Erschienenene), hier erstmals übers. von Hans Becker und Rhaban Haacke, Siegburg, Abtei Michaelsberg 1990, 431 S., Hardcover, wie neu 15 EUR

Lechler, Gotthard Victor: Geschichte des englischen Deismus, Mit einem Vorwort und bibliogr. Hinweisen, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1841, Hildesheim, Olms 1965, XLIV + 498 Seiten, Leinen, Buch wie neu 22 EUR

Edith Stein: Endliches und ewiges Sein, Versuche eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Reihe: Edith Steins Werke, Band 2, Herder 1986, 3. Auflage, 496 S., Leinen mit Schutzumschlag, Klosterstempel, sehr gutes Exemplar 23 EUR

Hunger, Herbert: Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, Mit Hinweisen auf das Fortwirken antiker Stoffe und Motive in der bildenden Kunst, Literatur und Musik des Abendlandes bis zur Gegenwart, 387 S. mit 52 Bildtafeln, Wien 1959, 5., erweiterte und erg. Aufl., Leinen, gutes Ex. 15 EUR

Braun, Joseph S.J.: Liturgisches Handlexikon, München 1922, VIII+344 S., Halbleinen, außen minimaler Schatten (abgelöstes Bibl.-schild), sonst gut, Klosterst., innen tadellos 35 EUR

Schütz, Ludwig: Thomas-Lexikon, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausrücke und wissenschaftlichen Aussprüche, Faksimile-Neudruck der 2., sehr vergrößerten Aufl., Stuttgart, Frommann-Holzboog 1958, 889 Seiten, Halbpergament, Kopfschnitt mit winzigen Staubfleckchen, ansonsten Buch außen fast wie neu, innen tadellos, sehr gutes Exemplar 75 EUR

Gueranger, Prosper: Bedeutung, Ursprung und Privilegien der Medaille oder des Kreuzes des heiligen Benedikt dargestellt, Nach der 2. französischen Ausgabe, Einsiedeln, Benziger 1870, XVI+190 Seiten, Halbleinen mit Rotschnitt, sehr gutes Ex. aus Klosterbibl. des kleinen und seltenen Büchleins 49 EUR

Gertrud die Große (von Helfta): Gesandter der göttlichen Liebe [Legatus divinae pietatis]. Ungekürzte Übersetzung von Johanna Lanczkowski, Heidelberg, Schneider 1989, 606 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, sehr gutes Ex. 35 EUR

Hünemann, Wilhelm: Versiegelte Lippen, Erzählungen zum Sakrament der Sündenvergebung, Luzern, Rex 1963, 4. Aufl., 206 Seiten mit 1 Frontispiz, Leinen mit Schutzumschlag, dieser mit leichteren Gebrauchsspuren, außen insg. gut, Namenseintrag, innen schön und sauber, gut erhaltenes Ex. 22 EUR

Cortes, Donoso: Der Staat Gottes, Eine kathol. Geschichtsphilosophie, Aus dem spanischen Original übers. u. hrsg. von Ludwig Fischer, Karlsruhe, Badenia 1933, 405 S. mit 1 Frontispiz, Leinen, Buchrücken aufgeheilt, sonst gut, gelöschter Stempel auf Vorsatz, Titelblatt sprenkelfleckig, Klosterstempel auf Rückseite des Titelblatts, Seiten sehr gut und sauber 24 EUR

Cortes, Juan Donoso: Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853, hrsg., übers. und kommentiert von Günter Maschke, Sonderausgabe, Berlin, Akademie-Verlag 1996, 485 S. + 1 BI (Errata), Paperback, tadelloses Ex. 34 EUR

Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Konservative Weltsicht als Chance, Entlarvung von Mythen und Klischees, Aachen, MM-Verlag 2010, - gr. 8°, 329 Seiten, Hardcover (Originalpappband) mit 1 Lesebändchen, sehr schönes Exemplar 28 EUR

Miller, Bonifaz (Übers.): Weisung der Väter, Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Einleitung Wilhelm Nyssen, Trier, Paulinus 2005, 7. Auflage, 517 S., Hardcover, sehr gutes Exemplar 18 EUR

Merendino, Pius: Paschale Sacramentum – Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen, Reihe: LQF Heft 42, Aschendorff 1965, XV+94 S., Halbleinen, sehr gut aus Klosterbibl. 24 EUR

Strobel, August: Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, aus Reihe: LQF Heft 64 Münster, Aschendorff 1984, VI+169 Seiten, Halbleinen, sehr gut, aus Klosterbibl. 24 EUR

Madey, Johannes / Vavanikunnel, Georg: Qurbana, Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen ostyrischer Überlieferung (Syro-Malabarische Kirche), 2., verb. und erw. Aufl. 1968, Paderborn 1992, IX+101 S., kartoniert, gutes Ex. 45 EUR

Jaspers, Karl: Philosophie, komplett in 3 Bänden, Band 1: Philosophische Weltorientierung, Band 2: Existenzherhellung, Band 3: Metaphysik, Berlin, Julius Springer 1932, Leineneinbände, leichte Spuren entfernter alter Bibl.-schildchen, sonst außen gut mit leichten Alters- bzw. Gebrauchsspuren, Klosterstempel (mehrere), innen sauber und gut 64 EUR

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit, München, Hanser 1994, 537 (1) Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, nahezu neuwertig 10 EUR

Ständiger Ankauf und Übernahme von

Sammlungen, Nachlässen und Bibliotheken mit Büchern aus unseren Sammelgebieten:

Theologie, Philosophie, Geschichte, Orts- und Landeskunde, Reiseliteratur und Militaria.

– Deutschlandweit. Bitte fragen Sie unverbindlich an. –

Bücherkiste – pro Buch: 5,- EUR – versandkostenfrei ab Bestellung eines weiteren Titels – Bücher fast wie neu:

(1) Emmerich, A. K.: Das arme Leben unseres Herrn Jesu Christi, 568 S., Pattloch 1980, 7. Aufl., (2) Vinzenz von Lerin: Commonitorium adversus Haereticos oder Mahnschrift gegen die Irrlehrer, 96 S., Petrus-Verlag, (3) Hoyer, W. (Hrsg.): Jordan von Sachsen, Von den Anfängen des Predigerordens, 334 S., Benno Verlag 2003, 2. Aufl., (4) Roskoff, G.: Geschichte des Teufels, 526 S., Parkland 1993, (5) Wohlmayr, W.: Die römische Kunst, Ein Handbuch, 399 S., Wissenschaftl. Buchges. 2011, (6) Grabmann, M.: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, 368 S., Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983, (7) Nigg, W.: Der Teufel und seine Knechte, 226 S., Walter-Verlag 1983, (8) Bekh, W. J.: Therese von Konnersreuth oder Die Herausforderung Satans, 494 S., Cormoran Verlag 1998, (9) Nolte, E.: Nietzsche und der Nietzscheanismus, 352 S., Herbig 2000, 2., durchgesehene und erweiterte Aufl., (10) Meinardus, O.: Johannes von Patmos und die Sieben Gemeinden der Offenbarung, 200 S., Verlag „Der Christliche Osten“ 1994, (11) Kuby, G.: Mein Weg zu Maria, 381 S., Goldmann 1998, (12) Langosch, K.: Lateinisches Mittelalter, Einleitung in Sprache und Literatur, 100 S., Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983, 4. Aufl., (13) Ackermann, J. / Kiser, K.: Trost der armen Seelen, 121 S., St. Josefs-Bruderschaft, keine Jahresangabe, 2. Neuauflage, (14) Spirago, F.: Der Antichrist, 120 S., Pro Fide Catholica 1992, (15) Schuh, L.: Licht von innen, Ikonen für uns heute, 136 S., Verlag „Der Christliche Osten“ 2003, (16) Metternich, W.: Teufel, Geister und Dämonen, Das Unheimliche in der Kunst des Mittelalters, 144 S., Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2011, (17) Grochtmann, H.: Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellungen, 352 S., Verlag Maxim. Kolbe 1993, 3. Aufl., (18) Decker, R.: Die Päpste und die Hexen, 184 S., Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2003, (19) Holböck, F.: Ergriffen vom Dreieinigem Gott, 400 S., Christiana 1981, (20) Schneider, R.: Theresia von Spanien, Schnell & Steiner 1982, ergänzte Auflage

Bücher in schönem Zustand: (21) Dillersberger, J.: Der neue Gott, 225 S., Pustet 1935, (22) Guardini, R.: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, 427 (1) S., Hochland/Kösel 1951. 4. Aufl., (23) Grabmann, M.: Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, 231 S., Kösel & Pustet 1935, 6., vom Verfasser neubearbeitete und erweiterte Auflage, (24) Thomas von Aquin: Über das Sein und das Wesen, 166 S., Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1965, (25) Feckes, C.: Die Lehre vom christlichen

Thomas von Kempen: Nachfolge Christi, hrsg von A. Donders, Kevelaer, Butzon & Bercker 1960, 360 Seiten, flexibles schwarzes Leder mit Goldschnitt + Bändchen, wie neu 24 EUR

Martin von Cochem: Erklärung des heiligen Meßopfers nebst einem Gebetsanhang zumeist aus seinen anderen Erbauungsschriften, Limburg, Steffen 1955, 394 Seiten, goldgeprägtes Leinen, außen wie innen fast wie neu 15 EUR

Menge, Hermann: Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik, 11. Auflage besorgt von Andreas Thierfelder, Leverkusen, Gottschalk 1953, 122+466 Seiten, Leinen, Einband etwas lichtrandig aber sehr schön erhalten, Stempel auf Vorsatz und Titelblatt, innen sehr schön 33 EUR

Platon: Platonis Opera, komplett in 5 vols., Tetralogias I - IX definitiones et spuria continens, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, Clarendon 1953 - 1962, dunkelblaues Leinen, schönes Ex. aus Klosterbibliothek 55 EUR

Opus Fundatum 'Latinitas' in Urbe Vaticana (Ed.): Lexicon recentis latinitatis, komplett in 2 vols, vol. 1: A - L, vol. 2: M - Z, Vatikan, Libreria Editoria Vaticana 1992-97, 453 und 277 Seiten, Leineneinbände mit Umschlägen, diese etwas berieben und am Rücken aufgeheilt, innen tadellos, gutes Exemplar 58 EUR

Marquardt, Manfred / Voigt, Christof: Wörterbuch Latein für Philosophie und Theologie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 230 Seiten, kartoniert, wie neu 25 EUR

Walser, Iso OSB: Die ewige Anbetung des allerheil. Altarsakramentes, Neu bearb. und ergänzt von einem Mitglied des Kapuzinerordens, neuere Ausgabe des Klassikers der Andachtsliteratur, 886 Seiten, Kunstleder, Buch wie neu 22 EUR

Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 182 Seiten, Hardcover, außen nur schwach berieben, Buch wie neu 15 EUR

Danz, Christian (Hrsg.): Kanon der Theologie, 45 Schlüsseltexte im Portrait, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, 2. durchges Auflage, 320 S., Hardcover mit Schutzumschlag, nur minimale Lager Spuren, wie neu 16 EUR

Busch, Wilhelm: Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus, Freiburg, Herder 1936, XXV+179 S., kartoniert, Einband etwas fleckig und angestaubt sowie mit 1 Knickspur, Schnitt sprenkelfleckig, Seiten in gutem Zustand 12 EUR

Eymard, Pierre Julien: Monat Mariä Unserer Lieben Frau vom Allerheiligsten Sakramente, Betrachtungen, Nach der 5., Aufl. der franz. Ausgabe ins Dt. übertragen, Verlag des Emmanuel ca. 1905, 154 Seiten, schwarzes Leinen mit Rotschnitt, Rücken kanten mit einem Einriß im unteren Drittel, ansonsten Bucheinband mit leichteren Alters- und Gebrauchsspuren, sonst gutes Ex. aus Kloster, selten 27 EUR

Sheen, Fulton J.: Du bist ebenedeit unter den Weibern, Aschaffenburg, Pattloch 1954, 315 Seiten, Leinen, Schnitt etwas angestaubt, sonst außen gut, Klosterstempel auf Vorsatz, Vortitel und Titelblatt, innen sauber und gut 42 EUR

Geißler, Hermann: Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman, Frankfurt a. M., Peter Lang 1992, 253 Seiten, Paperback, Buch wie neu 34 EUR

Bunge, Gabriel: Irdene Gefäße, Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Mit Federzeichnungen von Francesco Riganti, Würzburg, Verlag Der Christliche Osten 2009, 4., vollst. überarb. und erweit. Auflage, 285 Seiten, Hardcover, sehr gutes Exemplar 19 EUR

Roth, Anna: Maria, Ihre Christozentrik im Spiegel der Theologie, Marburg, Textum Verlag 2008, 151 Seiten, Hardcover, Buch noch original eingeschweißt 24 EUR

Bruder Johannis von Lucencia: Neurom, Vatikanische Weis sagungen (in Auswahl) / Nova Roma, Vaticanina Vaticana (quaedam selecta), lat. / dt., Herausgg., zum erstmal ins Deutsche übertragen und mit einem Kommentar versehen von Jens Hagen Mürrbart, Bad Breisig-Brohl, Bandusia 1993, 102 Seiten, Paperback, 1 Fleck auf Vorsatz, sonst wie neu 13 EUR

Eggebrecht, Hans Heinrich: Musik im Abendland, Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Mit 17 Abb und 206 Notenbeispielen und Tabellen, Darmstadt, WBG 1991, 838 S., Leinen mit Schutzumschlag, dieser leicht berieben und am Rücken leicht aufgeheilt, sehr gutes Exemplar 35 EUR

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen, komplett 2 Bände in einem Band, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchges. 1983, XXIV+277 Seiten, Paperback, sehr gut 25 EUR

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt, WBG 1997, 986 Seiten mit Abb., Leinen mit Schutzumschlag, dieser minimal berieben, Buch wie neu 22 EUR

Maritain, Jacques: Antimodern, Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung, Augsburg, Filser 1930, 198 Seiten, kartoniert, Umschlag teilweise lichtrandig und altersfleckig aber gut erhalten, Name auf Vortitel, innen schön 15 EUR

Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter, Kommunikation in Frieden und Fehde Darmstadt, WBG 1997, VIII + 360 S., Hardcover mit Schutzumschlag, Buch wie neu 22 EUR

Sleumer, Albert: Kirchenlateinisches Wörterbuch, Unter umfassender Mitarbeit von Joseph Schmid, Nachdruck der Ausgabe Limburg 1926, Hildesheim, Olms 1990, 840 Seiten, Paperback, sauber in Folie eingeschlagen, schönes Ex. 32 EUR

Brucker, Jakob SJ: Die Lehre des hl. Franz von Sales von der wahren Frömmigkeit, Herder 1904, 4. Auflage, XX + 470 Seiten, Leinen mit Rotschnitt, Außenfalze und Kapitale mit etwas Abrieb, Rotschnitt aufgeheilt, innen gut 17 EUR

Amerio, Romano: Iota Unum, Eine Studie über die Veränderungen in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Edition Kirchliche Umschau 2000, XXV+759 Seiten, Kunstleder mit Schutzumschlag, sehr gutes Exemplar 15 EUR

Jobs, Gertrude: Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols, komplett 3 Bände, New York 1962, 1759 Seiten (durchlaufende Zählung in den ersten beiden Bänden) + 482 (Index), weinrote Leineneinbände, sehr gutes Ex. 138 EUR

Hacker, Paul: Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, Paul Hacker zur Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, Hrsg. von Rudolf Kaschewsky, Heimbach 2012, 202 Seiten, Paperback, sehr schönes Exemplar 12 EUR

Anonym: Das Mayerling-Original, Offizieller Akt des K.K. Polizeipräsidiums, Facsimilia der Dokumente, Der authentische Bericht, München, Frick Verlag 1955, 235 Seiten mit zahlr. Faksimile und Abb., schwarzes Leinen, schönes Ex. 14 EUR

Maria Gonzaga (d.i. Loe, Victorine Franziska Maria von): Tagebuch für die Ewigkeit, Religiöse Betrachtungen für alle Tage des Jahres mit Tugendübungen, München, Pfeiffer 1918, 370 S. Hardcover, außen leichte Altersspuren, innen gut 34 EUR

Scaramelli, Giovanni Battista: Die Unterscheidung der Geister zu eigener und fremder Seelenleitung, Ein Handbuch für alle Seelenführer, Mit Beigabe einer Abhandlung des Cardinal Bona über Unterscheidung der Geister und anderweitigem Anhang nebst Sachregister vermehrt von einem katholischen Priester, Regensburg 1861, VIII+297 S., Halbleinen der Zeit, äußerlich etwas gebrauchsspurig, Stempel + Signatur auf Innendeckel, gelegentlich Marginalien und Unterstreichungen in Blei, von Seite 49 bis 67 ein halbkreisförmiger Fleck am unteren Seitenrand, ansonsten aber in gutem Zustand, selten 49 EUR