

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 43, Nr. 03/04

März/April 2013

INHALT

Manfred Hauke Editorial	90
Harm Kluetting „Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevallebunt adversus eam“. Das Pontifikat Benedikts XVI. (2005-2013)	91
Steffen Köhler Im Anfang war die Tat. Über die Handlungen eines Wortgewaltigen	119
Steffen Köhler Ratzingers Förster-Nietzsche. Halbzeit bei der Edition von Joseph Ratzingers „Gesammelten Schriften“	123
Christoph Blath „Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische“ (Kol 3,2). Kritische Überlegungen zum Hedonismus	129
Impressum	143
Ciril Rütsche Die Stimme des Gewissens bei Sigmund Freud und Dietrich von Hildebrand	145
Felizitas Küble Zwischen Jubelstimmung und Verriss: Fairness für Papst Franziskus!	159
Walter Hoeres Schöpfung als Lobgesang. Grundzüge franziskanischer Spiritualität	163
Robert Neček Dialog als Quelle zum Verständnis	171

Walter Hoeres Seltsame Inkompetenz	175
Johannes Stöhr Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung und Systematik	177
Inge M. Thürkauf Die Neue Weltordnung – politisch korrekt oder Verschwörungstheorie?	199
Johannes Stöhr Gottesslob und Menschenrücksichten? Randnotizen zum Vorabdruck des neuen Gebet- und Gesangsbuches	207

BUCHVORSTELLUNGEN

Manfred Hauke „Kernhafte Gebete und seelenvolle Lieder“ – eine hilfreiche Ergänzung zum „Gotteslob“ (Adoremus. Anbetung – Lobpreis – Dank)	212
Manfred Hauke (Stefan Wirth, Die neuen Heiligen der katholischen Kirche, Band 8)	214

MANFRED HAUKE

Editorial

Am 11. Februar gab Papst Benedikt XVI. seinen Rücktritt bekannt. Dieser unerwartete Schritt hat vielfach Betroffenheit ausgelöst. Das fast achtjährige Pontifikat von Joseph Ratzinger (2005-2013) war eine einzigartige Gelegenheit gerade auch für die katholischen Christen des deutschen Sprachraumes, ihren Glauben und ihre Beziehung zur Cathedra des hl. Petrus zu vertiefen. Wurde sie genutzt? Meines Erachtens gibt es noch viel zu unternehmen, um das geistige Erbe von Papst Benedikt in die Tat umzusetzen. Der wichtigste Schwerpunkt unseres Heftes besteht darin in einer Würdigung des Pontifikates, das am 28. Februar zu Ende gegangen ist.

Auf die Wahl von Papst Franziskus am 13. März geht eine Stellungnahme von *Felizitas Küble* ein, in der die ersten Eindrücke auf den Punkt gebracht werden. Zum Namen des neuen Nachfolgers des hl. Petrus passt sehr gut ein (vor der Papstwahl entstandener) Beitrag von *Walter Hoeres* über die geistigen Grundlagen der franziskanischen Spiritualität unter dem Titel „Die Schöpfung als Lobgesang“.

Unser Heft beginnt mit einem geschichtlichen Panoramablick auf die wichtigsten Ereignisse des Pontifikates von Benedikt XVI. aus der Feder des in Köln und Fribourg lehrenden

Kirchengeschichtlers *Harm Klueting*. Dem schließt sich eine kürzere Würdigung an von *Steffen Köhler*, dem Verfasser eines Werkes, das in die Theologie Joseph Ratzingers einführt. Köhler bringt auch eine nicht unkritische Zwischenbilanz zur Herausgabe der bislang vorliegenden Bände der Gesammelten Werke von Ratzinger, mit dem Ziel einer künftigen Verbesserung der editorischen Arbeit. *Christoph Blath* geht aus von der gegenwärtig vorherrschenden „Diktatur des Relativismus“ (ein „geflügeltes Wort“ von Papst Benedikt) und bietet kritische Überlegungen zum Hedonismus. Der Autor bringt eine auch für die heutige Situation erhellende philosophiegeschichtliche Analyse (im Blick auf die Denker des Altertums), einen Blick auf den Weg zur Freude nach dem Neuen Testament und Anregungen für die praktischen Konsequenzen. Das Gespräch mit allen Menschen guten Willens hat dabei vom Gewissen auszugehen, in dem sich der Mensch auf den Willen Gottes ausrichtet: *Ciril Rüttsche* stellt dabei die Konzeptionen des Tiefenpsychologen Sigmund Freud und des Philosophen Dietrich von Hildebrand einander gegenüber.

Der schon erwähnte Beitrag von Hoeres über die franziskanische Spiritualität sei als ein Gruß an den neuen Nachfolger des hl. Petrus verstanden. An die Anliegen Papst Johannes Pauls II. erinnern die Überlegungen von *Robert Neček*, dem gegenwärtigen Privatsekretär des Erzbischofs und Kardinals von Krakau, *Stanislaw Dziwisz*: hier geht es um das rechte Verständnis des Dialoges. Zum Dialog innerhalb der Kirche sollte auch gehören, die geistigen Grundlagen der traditionellen Theologie in ihrer legitimen Vielfalt präsent zu halten. Dass dies

leider nicht immer der Fall ist, zeigt die Glosse von *Walter Hoeres* über eine der römischen theologischen Fakultäten („Seltsame Inkompetenz“).

Zu den aktuellen Gefährdungen des Glaubens gehören bestimmte Neigungen, die sogenannte „Neue Weltordnung“ einzuführen. Mit dieser Herausforderung und deren Hintergründen befasst sich *Inge Thürkauf*.

Bei der Vielfalt theologischer Themen ist nicht das Zentrum zu vergessen, nämlich das Geheimnis Gottes. *Johannes Stöhr* schöpft aus seinem reichen Wissen der Trinitätstheologie in seinem Artikel über die Vorrangstellung der Gotteslehre in der Theologie sowie über die passende Systematik in der Darstellung der Traktate über Gott den Einen und Dreieinen.

Ein wichtiger Faktor für die Förderung (oder Schädigung) der tätigen Teilnahme des Gottesvolkes bei der Liturgie sind die Gebet- und Gesangbücher. Zum Ersten Advent 2013 soll die neue Ausgabe des „Gotteslobes“ eingeführt werden, vor allem für die Bistümer Deutschlands und Österreichs. Ist diese Neuausgabe ein Fortschritt oder eher eine „Verschlimmbesserung“? Mit dieser Frage befasst sich eine Untersuchung von *Johannes Stöhr*. Ihr folgt die Rezension eines kürzeren volkstümlichen Gebet- und Gesangbuches, das dazu beitragen könnte, das „Gotteslob“ auf eine hilfreiche Weise zu ergänzen.

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

HARM KLUETING

**„Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam,
et portae inferi non praevalent adversus eam“.**

Das Pontifikat Benedikts XVI. (2005-2013)

I. Ein Vormittag im Campo Santo

Es ist mir unmöglich, diesen kirchengeschichtlichen Rückblick auf das Pontifikat Benedikts XVI. ohne eine persönliche, ja gleichsam private Rückerinnerung zu beginnen. Bis April 2004 hatte ich keine persönliche Beziehung zu dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation in Rom, Joseph Kardinal Ratzinger. Ich hatte die 1998 erschienene Autobiographie gelesen¹ und darin etliche Stellen angestrichen. Ich kannte das erste Gesprächsbuch mit Peter Seewald, „Salz der Erde“, von 1996² und das Buch „Fest des Glaubens“,³ das ich in der dritten Auflage von 1993 besaß – auch dieses mit vielen Anstreichungen –; gelesen hatte ich auch die Aufsatzsammlung „Weggemeinschaft des Glaubens“.⁴ Auch kannte ich die Eschatologie.⁵ Nicht gelesen hatte ich sein damals wohl immer noch bekanntestes Werk „Einführung in das Christentum“.⁶ Aber ich kannte die unter sei-

ner Verantwortung entstandene Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Iesus“ von 2000,⁷ und ich wusste, dass darin – entgegen der protestantischen Kritik an diesem Dokument – mit den „Ecclesiae et Communitates seiunctae“ nichts stand, was nicht auch das Zweite Vatikanische Konzil, im Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ von 1964, auch schon gesagt hatte. So war der künftige Heilige Vater für mich zu Anfang des Jahres 2004 ein interessanter Theologe, aber nur einer unter etlichen. Auch kannte ich das böse-verunglimpfende Wort vom „Panzerkardinal“.

Der 2011 gestorbene Professor *Erwin Gatz*, Aachener Priester, Rektor des nur über vatikanisches Staatsgebiet erreichbaren Campo Santo Teutonico neben St. Peter in Rom und Kirchenhistoriker wie ich, hatte mich lange schon eingeladen, bei einem meiner häufigen Rombesuche seit 1987, Quartier im Campo

Santo zu nehmen. So geschah es am 12. April 2004, dem zweiten Ostertag. Es waren trübe Frühlingstage, an denen der überaus starke Regen regelrechte Wasserfälle an den Fassaden von St. Peter herabstürzen ließ. Doch dann kam der Donnerstag, der 15. April 2004. Kardinal Ratzinger hatte die Gewohnheit, an jedem Donnerstag in der Frühe um 7.00 Uhr in der Kirche des Campo Santo zu zelebrieren. Ich hatte ihn vom Fenster meines nach Osten gehenden Zimmers aus kommen sehen, einen kleinen Mann mit einer Baskenmütze, bekleidet mit einem schwarzen Mantel, unter dem die Soutane hervorschaut. Nach der Eucharistiefeyer wusste es Erwin Gatz so einzurichten, dass ich beim Frühstück im Refektorium des Campo Santo, wo es damals eine feste Tischordnung gab, direkt dem Präfekten der Glaubenskongregation gegenüber zu sitzen kam und ihm vorgestellt wurde. Es entspann sich ein Gespräch, das – während der Regen wie aus Eimern geschüttet vom Himmel fiel – auch noch fortgesetzt wurde, als Erwin Gatz und alle anderen Bewohner des Hauses den Frühstücksraum längst verlassen hatten. Das war meine erste persönliche Begegnung mit dem späteren Papst Benedikt XVI. – einen Tag vor seinem 77. Geburtstag und fast auf den Tag genau ein Jahr vor seiner Wahl zum Nachfolger des hl. Petrus. Mein erster Eindruck war: Wie klein ist dieser Mann, wie zerbrechlich die Gestalt, wie vorsichtig zurückhaltend und geradezu schüchtern und völlig frei von Eitelkeit, wie gedankenreich sein Intellekt, wie groß seine Anziehungskraft. Seit diesem Vormittag im Campo Santo wurde ich Ratzingerschüler in dem Sinne, dass ich von Stund an buchstäblich sämtliche Schriften von ihm nicht las, sondern gründlich studierte, voran die Habilitationsschrift von 1957 über „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura“⁸ und die Dissertation von 1953, „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“⁹, aber auch die Fülle der vielen kleinen Schriften.

Nachdem Joseph Ratzinger dann am 19. April 2005 als Benedikt XVI. den Stuhl Petri bestiegen hatte, gab es nur noch eine persönliche Begegnung, aber nicht mehr unter vier Augen wie an jenem Vormittag im Campo Santo im April 2004. Das war am 11. Oktober 2006 in den Vatikanischen Gärten, als ich der Einladung des Kölner Erzbischofs Joachim Kardinal Meisner zur Einsegnung der Edith-Stein-Statue an der Außenfront der Chorsapsis der Basilica San Pietro gefolgt war¹⁰. Aber dann gab es noch eine Korrespondenz mit dem Heiligen Vater. Am 3. Juni 2008 erhielt ich eine Email des Geheimsekretärs des Papstes, des heutigen Titular-Erzbischofs und damaligen Prälaten Professor Dr. Georg Gänswein, in dem stand, dass mein Buch¹¹ dem Heiligen Vater „gefallen hat“. Im Februar 2009 schrieb ich dann an Papst Benedikt XVI., um meinen Dank auszusprechen für die im Dezember 2008 in Rom erfolgte Entscheidung, die es Kardinal Meisner ermöglichte, mich am 22. Februar 2011 im Alter von 62 Jahren zum Priester zu weihen. In diesen Brief gingen meine Überlegungen über den Παράκλητος im Johannesevangelium – ich arbeitete an einem Aufsatz über den Παράκλητος, der in der Pfingstbeilage der „Tagespost“ erschien¹² – ein. Mit Poststempel vom 18. April 2009 erhielt ich – nicht über die Nuntiatur in Berlin, sondern wie einen Privatbrief über die „Poste Vaticane“ – eine Doppelkarte des Heiligen Vaters, geschrieben in seiner winzigen Handschrift: „Sehr geehrter Herr Professor! Herzlichen Dank für Ihren hervorragenden Brief. Möge der Herr Sie tief die Gnade der Erlösung fühlen lassen. Das wünscht Ihnen zu Ostern Ihr Benedictus PP. XVI.“.

II. Ein Übergangspontifikat?

Nach dem Tod *Papst Johannes Pauls II.* am 2. April 2004 – Benedikt XVI. sprach ihn am 1. Mai 2011 selig – galt Joseph Kardinal Ratzinger, seit 2002 Kardinaldekan, vielen als Favorit für die Nachfolge. Andere standen seiner Wahl ablehnend gegenüber. Meine Aufzeichnungen¹³ halten die Äußerung eines deutschen Ordenspriesters aus einer römischen Ordensleitung fest, der am 17. April 2005 beim Mittagessen während einer Edith Stein-Tagung in der Benediktinerabtei Beuron sagte: „Wir müssen Ratzinger verhindern“. Viele, die so dachten, gehörten, nachdem Benedikt XVI. am 19. April 2005 nach einem überraschend kurzen Konklave gewählt worden war, zu den Dauerkritikern des ersten deutschen Papstes seit – dem 1459 in Utrecht

¹ RATZINGER, JOSEPH KARDINAL, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998.

² RATZINGER, JOSEPH KARDINAL, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrhundertwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996. Heute bekannter ist: BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg (Brsg.) 2010.

³ RATZINGER, JOSEPH KARDINAL, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Glaubens*, Einsiedeln 1981, 3. Aufl. 1993.

⁴ RATZINGER, JOSEPH KARDINAL, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Festgabe zum 75. Geburtstag, hrsg. vom Schülerkreis. Redaktion Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür, Augsburg 2002.

⁵ RATZINGER, JOSEPH KARDINAL, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990.

⁶ RATZINGER, JOSEPH, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968.

⁷ Erklärung „Dominus Jesus“. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 148) Bonn 2000.

⁸ Jetzt vereint mit dem bis 2009 unveröffentlichten Text des 1955 der Katholischen-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichten Manuskripts: RATZINGER, JOSEPH, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien. (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 2) Freiburg (Brsg.) 2009.

⁹ Jetzt: RATZINGER, JOSEPH, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus

und zur Theologie der Kirchenväter. (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 1) Freiburg (Brsg.) 2011.

¹⁰ Aus diesem Anlass erschien: MEISNER, JOACHIM KARDINAL (Hrsg.), *Edith Stein – Teresia Benedicta a Cruce. Jüdische Christin und christliche Jüdin*, Kevelaer 2006, darin S. 61-95: KLUETING, HARM, *Teresia Benedicta a Cruce: Theologie der Kreuzesnachfolge*.

¹¹ KLUETING, HARM, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, Darmstadt 2007.

¹² Nicht unter dem von mir gewünschten Titel „Der Paraklet“, sondern unter einem von der Redaktion formulierten Titel: KLUETING, HARM, *Station auf dem Weg in die ganze Wahrheit. Warum es keine „vorkonziliare“ und „nachkonziliare“ Kirche gibt*, in: Die Tagespost. Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur Nr. 64 vom 30. Mai 2009, Pfingstbeilage, S. 20.

¹³ Überall dort, wo in diesem Beitrag keine Quelle genannt wird, beziehe ich mich auf eigene tagebuchartige Aufzeichnungen, die in den meisten Fällen auf jeweils aktuellen Pressemeldungen oder auf eigenen Beobachtungen zum Zeitpunkt des Geschehens beruhen.

geborenen und deshalb eigentlich niederländischen – *Hadrian VI.* 1522/23. Diejenigen, die einer Wahl Ratzingers zum Papst positiv gegenüberstanden, sahen in ihm einen Übergangspapst und in einem Pontifikat mit ihm an der Spitze der Weltkirche ein Übergangspontifikat – allein schon wegen seines Alters, war er doch, der drei Tage vor seiner Wahl den 78. Geburtstag hatte begehen können, der älteste gewählte Papst seit *Clemens XII.*, der 1730 ebenfalls im Alter von 78 Jahren den Papstthron bestiegen hatte. Was die Kritiker betrifft, so war – auch wenn die BILD-Zeitung nach der Wahl am 20. April 2005 „Wir sind Papst!“ jubelte – die Lage in Deutschland ganz anders als in Polen während des Pontifikats des polnischen Papstes Johannes Pauls II. und durch ein Übermaß an Kritik, Häme und Verunglimpfung geprägt. Dabei ist nicht an die Kübel von verbalem Dreck zu denken, die aus den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen im Internet über diesen Papst niedergingen, weil deren vulgäre Geschmacklosigkeit und intellektuelle Primitivität sie jeder ernsthaften Diskussion entzog. Zu erinnern ist aber an viele herabsetzende Bemerkungen aus Teilen des Katholizismus und an Zumutungen aus dem Mund deutscher – auch katholischer – Politiker und nicht zuletzt an gezielte Provokationen aus dem protestantischen Raum wie dem barschen „Nichts“ der damaligen EKD-Ratsvorsitzenden und Landesbischöfin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, *Margot Käßmann*, am 17. Januar 2010 bei der Veranstaltung „Gregor Gysi trifft Zeitgenossen“ im Deutschen Theater in Berlin auf die Frage, was sie von Benedikt XVI. für die Ökumene erwarte¹⁴.

Deutlich wurde das im bewussten und gewollten Missverstehen von Äußerungen des Papstes – von der Regensburger Vorlesung vom 12. September 2006¹⁵ bis zur Rede im Konzerthaus zu Freiburg im Breisgau am 25. September 2011¹⁶ oder der von 2005 bis 2012 von dem US-amerikanischen Kardinal *William Levada* als Nachfolger Ratzingers in diesem Amt geleiteten Glaubenskongregation wie den 2007 auf Anordnung des Papstes veröffentlichten „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“,¹⁷ die noch einmal wiederholten, was in „*Dominus Jesus*“ und in „*Unitatis redintegratio*“ auch schon gesagt war. In einem Interview in der „Frankfurter Rundschau“ am 12. Februar 2013, dem Tag nach Benedikts Ankündigung seines Rücktritts zum 28. Februar 2013, sag-

te der Kölner Erzbischof Joachim Kardinal Meisner: „Es hat mich immer verletzt, wie abschätzig, ja hämisch in Deutschland über den Papst gesprochen wurde. Was vielen gefehlt hat, war ein Gefühl des Selbstbewusstseins, ja des Stolzes, dass zum ersten Mal nach fast 500 Jahren wieder ein Deutscher ein solches Amt mit dieser globalen Verantwortung bekleidete“.¹⁸

Aber dann wurde es doch ein Pontifikat von annähernd acht Jahren Dauer¹⁹, das zeitlich – mit den ganz überwiegend lange zuvor geschehenen, aber jetzt aufgedeckten Fällen von sexuellem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester – mit einer schweren Krise von Kirche und Klerus zusammenfiel, aber auch wesentliche Zeichen setzte. Auffällig war von Beginn des Pontifikates an das bescheidene Auftreten Benedikts XVI., sichtbar in der Ersetzung der – bereits 1963 von Paul VI. nach seiner eigenen Krönung als reales Würdezeichen abgelegten – päpstlichen Tiara durch die bischöfliche Mitra als Bekrönung seines Papstwappens – wenn die Mitra auch drei an die Kronreihen der Tiara erinnernde horizontale goldene Bänder als Symbole für die dreifache Papstgewalt in Form von Weiheamt, Jurisdiktion und Lehramt zeigte –, in der Betonung der Kollegialität mit den Bischöfen oder in dem am 23. März 2006 erklärten Verzicht auf den Titel „Patriarch des Abendlandes“. Die ihm am 11. Mai 2011 in der Generalaudienz von katholischen und orthodoxen Gläubigen übergebene Tiara war ein Geschenk.

Die seit 2007 erschienene und 2012 zum Abschluss gekommene „Jesus von Nazareth“-Trilogie²⁰ war mehr ein Werk der persönlichen Frömmigkeit des Verfassers als ein Beitrag zur exegetischen Forschung; im Vorwort steht der Satz: „Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘ (vgl. Ps 27,8)“²¹. In diesem Vorwort ist auch von dem „Eindruck“ die Rede, „dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt habe. [...] Eine solche Situation ist dramatisch für den Glauben, weil sein eigentlicher Bezugspunkt unsicher wird“²². Dieser Eindruck – der das „sola scriptura“-Prinzip Martin Luthers und der Reformation als unhaltbar erweist und dem katholischen Traditionsprinzip zu einer im 16. Jahrhundert unvorhersehbaren Geltung verhilft – war es, der Joseph Ratzinger mit diesem Buch schon „lange innerlich unterwegs“²³ sein ließ. Über die kritische Exegese heißt es: „Die historisch-kritische Methode – wiederholen wir es – bleibt von der Struktur des christlichen Glaubens her unverzichtbar. Aber zweierlei müssen wir hinzufügen: Sie ist eine der grundlegenden Dimensionen der Auslegung, aber sie schöpft den Auftrag der Auslegung für

¹⁴ <http://www.kath.net/detail.php?id=25287> (12.03.2013).

¹⁵ *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Vorlesung des Heiligen Vaters*, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg, 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 174) Bonn 2006, S. 72-84. Dasselbe ergänzt um Anmerkungen: BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg (Brsg.) 2006.

¹⁶ *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft*, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg, 22.-25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 189) Bonn 2011, S. 145-151.

¹⁷ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html (13.03.2013).

¹⁸ <http://www.fr-online.de/papst-benedikt-xvi-/kardinal-joachim-meisner-wie-soll-das-gehen> (12.03.2013).

¹⁹ DER ANFANG – PAPST BENEDIKT XVI.-JOSEPH RATZINGER. *Predigten und Ansprachen*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 168) Bonn 2005.

²⁰ RATZINGER, JOSEPH – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*. Tl. 1: *VON DER TAUFE IM JORDAN BIS ZUR VERKLÄRUNG*, Freiburg (Brsg.) 2007; Tl. 2: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg (Brsg.) 2011; Tl. 3: Prolog. Die Kindheitsgeschichte, Freiburg (Brsg.) 2012.

²¹ Ebd., Tl. 1, S. 22.

²² Ebd., Tl. 1, S. 11.

²³ Ebd., Tl. 1, S. 10.

den nicht aus, der in den biblischen Schriften die eine Heilige Schrift sieht und sie als von Gott inspiriert glaubt“.²⁴ Dem fügt der päpstliche Autor hinzu, „dass dieses Buch nicht gegen die moderne Exegese geschrieben ist, sondern in großer Dankbarkeit für das viele, das sie uns geschenkt hat und schenkt“.²⁵

III. Verlauf und Schwerpunkte des Pontifikats

a) Die Enzykliken

Die Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts leben – wie auch immer – in bedeutenden Enzykliken als Ausdrucksorganen ihres Lehramtes fort – Pius IX. mit „Quanta cura“ von 1864, Leo XIII. mit „Rerum novarum“ von 1891, Pius X. mit „Pascendi dominici gregis“ von 1907, Benedikt XV. mit „Spiritus Paraclitus“ von 1920, Pius XI. mit „Casti connubii“ von 1930 und mit „Quadragesimo anno“ von 1931, Pius XII. mit „Mystici corporis“ von 1943, „Divino afflante Spiritu“ aus demselben Jahr, „Mediator Dei“ von 1947 oder „Humani generis“ von 1949, Johannes XXIII. mit „Mater et Magistra“ von 1961 und „Pacem in terris“ von 1963, Paul VI. mit „Populorum progressio“ von 1967 und „Humanae vitae“ von 1968 oder Johannes Paul II. mit „Laborem exercens“ von 1981, „Sollicitudo rei socialis“ von 1987, „Centesimus annus“ von 1991, „Veritatis splendor“ von 1993 oder „Evangelium vitae“ von 1995. Benedikt XVI. hat drei Enzykliken verfasst und eine vierte vor dem Ende seines Pontifikats nicht mehr publizieren können.

Am Anfang stand die Enzyklika „*Deus Caritas est*“ vom 25. Dezember 2005²⁶, in der er, ausgehend von 1 Joh 4,16, das „Gott ist die Liebe“ als „Mitte des christlichen Glaubens“ herausstellte²⁷ und mit dem Doppelgebot der Liebe in Beziehung setzte, um grundlegende Einsichten zu entfalten. Dazu gehörte die Herausstellung des neuen Gottesbildes des biblischen Glaubens, das Bild des Schöpfers aus Liebe: „Das bedeutet, dass ihm dieses sein Gebilde lieb ist, weil es ja von ihm selbst gewollt, von ihm ‚gemacht‘ ist. [...] Dieser Gott liebt den Menschen. Die göttliche Macht, die Aristoteles auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie denkend zu erfassen suchte, ist zwar für alles Seiende Gegenstand des Begehrens und der Liebe, [...] aber sie selbst [...] liebt nicht, sie wird nur geliebt. Der eine Gott, dem Israel glaubt, liebt selbst“.²⁸ Dieses neue Gottesbild spiegelt sich im neuen Menschenbild, wobei nicht an den Menschen als „imago Dei“ (Gen 1,27) gedacht ist, sondern an die Bildung der Frau „aus einer Rippe des Mannes heraus“ (Gen 2,21 f.) – „der Gedanke [...], dass der Mensch gleichsam unvollständig ist – von seinem Sein her auf dem Weg, im anderen zu seiner Ganzheit zu finden; das er nur im Miteinander von Mann und Frau ‚ganz‘ wird“.²⁹ Jesus Christus ist die menschengewordene Liebe Gottes:

„In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form“.³⁰ Dieser Akt der Hingabe habe Jesus „bleibende Gegenwart verliehen durch die Einsetzung der Eucharistie“,³¹ die „sozialen Charakter“³² habe. „Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt“³³. Aus dieser „Communio“ ergibt sich die „Wechselwirkung zwischen Gottes- und Nächstenliebe“³⁴. Wenn ich „die Zuwendung zum Nächsten aus meinem Leben ganz weglasse und nur ‚fromm‘ sein möchte, nur meine ‚religiösen Pflichten‘ tun, dann verdorrt auch die Gottesbeziehung. Dann ist sie nur noch ‚korrekt‘, aber ohne Liebe“.³⁵ Daraus folgt der Caritas-Auftrag nicht nur des Einzelnen, sondern auch der Kirche: „Auch die Kirche als Gemeinschaft muss Liebe üben“³⁶. Benedikt XVI. erinnerte daran, dass Tertullian berichtet, „wie die Sorge der Christen für Notleidende aller Art das Staunen der Heiden“³⁷ hervorrief. Das Wesen der Kirche drücke sich in dem dreifachen Auftrag zur Verkündigung des Wortes Gottes, zur Feier der Sakramente und zum Dienst der Liebe aus. „Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen“³⁸. Er erinnerte an die Soziallehren der Kirche und daran, dass eine „gerechte Gesellschaft [...] nicht das Werk der Kirche sein [kann], sondern [...] von der Politik geschaffen werden [muss]“³⁹, aber auch daran, dass es nicht um „den alles regelnden und beherrschenden Staat“ gehe, sondern um den Staat, der „entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip“ Initiativen verschiedener gesellschaftlicher Kräfte unterstützt. „Die Kirche ist eine solche lebendige Kraft. In ihr lebt die Dynamik der vom Geist Christi entfachten Liebe“.⁴⁰ An dieser Stelle berührten sich Politik und Glaube. In diesem Zusammenhang spricht die Enzyklika einen auch sonst für den Theologen Ratzinger wichtigen Aspekt an: Der Glaube „ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihrer Verblendung und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein“.⁴¹

Knapp zwei Jahre später, am 30. November 2007, folgte die Enzyklika „*Spe Salvi*“⁴² über die Hoffnung. „Die ‚Erlösung‘, das Heil“ – so heißt es zu Beginn – sei „nach christlichem Glauben nicht einfach da. Erlösung ist uns in der Weise gegeben, dass uns Hoffnung geschenkt wurde, eine verlässliche Hoffnung, von der her wir unsere Gegenwart bewältigen können“.⁴³ Aber „wor-

²⁴ Ebd., Tl. 1, S. 14f.

²⁵ Ebd., Tl. 1, S. 22.

²⁶ *Enzyklika DEUS CARITAS EST von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe.* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 171) Bonn 2006. Auf die Anführung der lateinischen bzw. der italienischen Fassung wird hier und im Folgenden verzichtet.

²⁷ Ebd., Nr. 1 (S. 5).

²⁸ Ebd., Nr. 9 (S. 16).

²⁹ Ebd., Nr. 11 (S. 19).

³⁰ Ebd., Nr. 12 (S. 20f.).

³¹ Ebd., Nr. 13 (S. 21).

³² Ebd., Nr. 14 (S. 21).

³³ Ebd., Nr. 14 (S. 22).

³⁴ Ebd., Nr. 18 (S. 26).

³⁵ Ebd., Nr. 18 (S. 27).

³⁶ Ebd., Nr. 20 (S. 29).

³⁷ Ebd., Nr. 22 (S. 31).

³⁸ Ebd., Nr. 25 (S. 33).

³⁹ Ebd., Nr. 28 (S. 39).

⁴⁰ Ebd., Nr. 28 (S. 39).

⁴¹ Ebd., Nr. 28 (S. 37).

⁴² *Enzyklika SPE SALVI von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung.* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 179) Bonn 2007.

⁴³ Ebd., Nr. 1 (S. 5).

in besteht diese Hoffnung, die als Hoffnung ‚Erlösung‘ ist?⁴⁴ so fragte der Heilige Vater, um mit dem Hinweis auf die von Johannes Paul II. heiliggesprochene Afrikanerin Giuseppina Bakhita eine erste Antwort zu geben: „Gott kennen – den wahren Gott, das bedeutet Hoffnung empfangen. [...] Ich bin definitiv geliebt, und was immer mir geschieht – ich werde von dieser Liebe erwartet“.⁴⁵ Der Theologe im Petrusamt fragte auch, was denn Ewiges Leben für uns eigentlich sei: „Wollen wir das eigentlich – ewig leben? Vielleicht wollen viele Menschen den Glauben heute einfach deshalb nicht, weil ihnen das ewige Leben nichts Erstrebenswertes zu sein scheint. Sie wollen gar nicht das ewige Leben, sondern das jetzige Leben, und der Glaube an das ewige Leben scheint daher eher hinderlich zu sein“.⁴⁶ „Einerseits wollen wir nicht sterben [...]. Aber andererseits möchten wir doch auch nicht endlos so weiterexistieren, und auch die Erde ist dafür nicht geschaffen. [...] Was ist das eigentlich ‚Leben‘? Und was bedeutet das eigentlich ‚Ewigkeit‘?“⁴⁷

Der Papst, seit seiner Dissertation mit dem hl. Augustinus vertraut, führte Augustins *Brief an die fromme Witwe Proba* über das Gebet an und zitierte ihn: „Eigentlich wollen wir doch nur eines – ‚das glückliche Leben‘, das Leben, das einfach Leben, einfach ‚Glück‘ ist. [...] Aber Augustin sagt dann auch: Genau besehen wissen wir gar nicht, wonach wir uns eigentlich sehnen, was wir eigentlich möchten. [...] Im Nichtwissen wissen wir doch, dass es sein muss. ‚Es gibt da, um es so auszudrücken, eine gewisse wissende Unwissenheit‘ (docta ignorantia), schreibt er [Augustinus]. Wir wissen nicht, was wir wirklich möchten; wir kennen dieses ‚eigentliche Leben‘ nicht; und dennoch wissen wir, dass es etwas geben muss, das wir nicht kennen und auf das hin es uns drängt“⁴⁸. Die Enzyklika fährt fort: „Wir möchten irgendwie das Leben selbst, das eigentliche, das dann auch nicht vom Tod berührt wird; aber zugleich kennen wir das nicht, wonach es uns drängt. [...] Das unbekannte ist die eigentliche ‚Hoffnung‘, die uns treibt, und ihr Unbekanntsein ist zugleich der Grund aller Verzweiflungen“⁴⁹. Das Ergebnis lautet: „Das Wort ‚ewiges Leben‘ versucht, diesem unbekanntem Bekannten einen Namen zu geben. Es ist notwendigerweise ein irritierendes, ein ungenügendes Wort. Denn bei ‚ewig‘ denken wir an Endlosigkeit, und die schreckt uns; bei Leben denken wir an das von uns erfahrene Leben, das wir lieben und nicht verlieren möchten [...]. Wir können nur versuchen, aus der Zeitlichkeit, in der wir gefangen sind, herauszudenken und zu ahnen, dass Ewigkeit [...] etwas wie der erfüllte Augenblick [ist], in dem uns das Ganze umfängt und wir das Ganze umfassen“⁵⁰. Diese Überlegungen führen noch einmal zu der Frage: „Was dürfen wir hoffen? Und was dürfen wir nicht hoffen?“⁵¹ Die Antwort: Die Denker der Aufklärung des 18. Jahrhunderts „irrten, wenn sie glaubten, der Mensch werde durch die Wissenschaft erlöst. Mit einer solchen Erwartung ist die Wissenschaft überfordert; diese Art von Hoffnung ist trügerisch. Die Wissenschaft kann vieles zur Vermenschlichung der

Welt und der Menschheit beitragen. Sie kann den Menschen und die Welt aber auch zerstören“.⁵² Statt durch die Wissenschaft wird der Mensch durch die Liebe erlöst. Das gilt nur eine Strecke weit für die Liebe zwischen zwei Menschen, denn sie bleibt bedingt. Der Mensch braucht die unbedingte Liebe. „Wenn es diese unbedingte Liebe gibt mit ihrer unbedingten Gewissheit, dann – erst dann – ist der Mensch ‚erlöst‘, was immer ihm auch im Einzelnen zustoßen mag. Das ist gemeint, wenn wir sagen: Jesus Christus hat uns ‚erlöst‘“.⁵³ Diese Liebesbeziehung bleibt nicht individualistisch, sondern öffnet sich anderen: „Christus ist für alle gestorben. Für ihn leben heißt, an seinem ‚Sein für‘ sich beteiligen“⁵⁴. Auch hier knüpft die Enzyklika wieder an den hl. Augustinus als Beispiel an: „Von seiner Hoffnung her hat sich Augustinus für die einfachen Menschen [...] verausgabt“.⁵⁵ Zugleich öffnet sich hier die Perspektive auf die Ratzingersche präsentische Eschatologie: „Gott ist das Fundament der Hoffnung – nicht irgendein Gott, sondern der Gott, der ein menschliches Angesicht hat [...]. Sein Reich ist kein imaginäres Jenseits einer nie herbeikommenden Zukunft; sein Reich ist da, wo er geliebt wird und wo seine Liebe bei uns ankommt“⁵⁶.

Die dritte Enzyklika Benedikts XVI., die umfangreiche Sozialenzyklika *„Caritas in veritate“* vom 29. Juni 2009,⁵⁷ knüpfte an *„Populorum progressio“* von 1967 an und stellte die Liebe als „Hauptweg der Soziallehre der Kirche“⁵⁸ heraus. Die Soziallehre der Kirche sei „‚caritas in veritate in re sociali‘: Verkündigung der Wahrheit der Liebe Christi in der Gesellschaft“.⁵⁹ Liebe in der Wahrheit sei das Prinzip der Soziallehre der Kirche, dass in ihrem Bemühen um Gerechtigkeit und Gemeinwohl Gestalt annehme.⁶⁰ Von diesen grundlegenden Überlegungen ausgeht die Enzyklika ausführlich auf die Probleme der Globalisierung, der Ökologie, der Energiegewinnung, der Wirtschaftsethik, des Zugangs zu Bildung, der Migration, des internationalen Finanzwesens, des technologischen Fortschritts oder der Bioethik ein. Einschränkend und zugleich mahnend aber heißt es: „Die christliche Religion und die anderen Religionen können ihren Beitrag zur Entwicklung nur leisten, wenn Gott auch im öffentlichen Bereich mit spezifischem Bezug auf die kulturellen, wirtschaftlichen und insbesondere politischen Aspekte Platz findet“.⁶¹ Die vor dem Rücktritt nicht mehr fertiggestellte bzw. nicht mehr veröffentlichte Enzyklika Benedikts XVI. hatte, nach Liebe (caritas) und Hoffnung (spes), den Glauben (fides) behandeln sollen.

⁴⁴ Ebd., Nr. 3 (S. 6).

⁴⁵ Ebd., Nr. 3 (S. 7f.).

⁴⁶ Ebd., Nr. 10 (S. 18).

⁴⁷ Ebd., Nr. 11 (S. 19).

⁴⁸ Ebd., Nr. 11 (S. 19f.).

⁴⁹ Ebd., Nr. 12 (S. 20).

⁵⁰ Ebd., Nr. 12 (S. 20f.).

⁵¹ Ebd., Nr. 24 (S. 32).

⁵² Ebd., Nr. 25 (S. 34).

⁵³ Ebd., Nr. 26 (S. 35).

⁵⁴ Ebd., Nr. 28 (S. 37).

⁵⁵ Ebd., Nr. 29 (S. 38).

⁵⁶ Ebd., Nr. 31 (S. 40).

⁵⁷ *Enzyklika CARITAS IN VERITATE von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit.* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 186) Bonn 2009.

⁵⁸ Ebd., Nr. 2 (S. 5).

⁵⁹ Ebd., Nr. 5 (S. 9).

⁶⁰ Ebd., Nr. 6 (S. 9).

⁶¹ Ebd., Nr. 56 (S. 91).

b) Die Auslandsreisen

Waren die Päpste Pius IX., Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. seit der Annexion Roms durch das Königreich Italien 1870 und bis zu den Lateranverträgen von 1929 „Gefangene im Vatikan“, so gehörten Auslandsreisen – Pastoral- und Pilgerreisen oder Staatsbesuche – schon seit Paul VI. zum Programm der Päpste. Johannes Paul II. absolvierte in den 27 Jahren seines von 1978 bis 2005 andauernden Pontifikates 104 Reisen nach außerhalb Italiens. Benedikt XVI. kam in den acht Jahren seines Pontifikats auf 24 Auslandsreisen ohne die Reisen innerhalb Italiens und ohne die Reise in die Republik San Marino vom 19. Juni 2011⁶².

Am Anfang stand die Teilnahme am Weltjugendtag in Köln vom 18. bis 21. August 2005 mit der Vigil am 20. und der Abschlussmesse am 21. August auf dem Marienfeld in Frechen bei Köln⁶³, womit er eine Zusage seines Vorgängers Johannes Paul II. erfüllte. Die nächste Reise ging vom 25. bis 28. Mai 2006 nach Polen, wobei der Heilige Vater neben Warschau, Krakau und Wadowice, dem Geburtsort Johannes Pauls II., auch das ehemalige Konzentrationslager Auschwitz besuchte. Als er an dieser Hauptstätte des Holocaust von der Gottesferne sprach und die Bitte um die Gnade der Versöhnung ausdrückte, erschien am Himmel ein Regenbogen, was viele Gläubige als Zeichen wahrnahmen. Daran schloss sich am 8. und 9. Juli 2006 die erste Spanienreise an, die den Papst zum V. Weltfamilientreffen nach Valencia führte. Vom 9. bis 14. September 2006 besuchte der Papst seine bayerische Heimat und kam nach München, wo er 1977 Erzbischof von München und Freising geworden war, an den Marienwallfahrtsort Altötting, an seinen Geburtsort Markt am Inn, nach Regensburg, an dessen damals neuer Universität er 1969 seinen letzten Lehrstuhl erhalten hatte, und nach Freising, an dessen damaliger Philosophisch-Theologischer Hochschule er 1958 seine erste Professur erlangt hatte⁶⁴. Vom 28. November bis zum 1. Dezember 2006 unternahm Benedikt XVI. eine Reise in die Türkei – u.a. nach Ankara und Istanbul –, bei der er mit Ephesos auch einen bedeutenden Ort des frühen Christentums und den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomäus I., besuchte. Vom 9. bis 14. Mai 2007 folgte die Apostolische Reise nach Brasilien aus Anlass der Generalkonferenz des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, bei der der Papst nach São Paulo, Aparecida und Guaratinguetá gelangte. Vom 7. bis 9. September 2007 war Benedikt XVI. in Österreich, wo er Wien, den Marienwallfahrtsort Mariazell in der Obersteiermark – dort beging man das 850. Jubiläum des Wallfahrtsortes – und die Zisterzienserabtei Heiligenkreuz im Wienerwald besuchte. In Heiligenkreuz segnete er die seitdem nach ihm benannte Philosophisch-Theologische Hochschule.

2008 begannen die großen Reisen mit der Apostolischen Reise in die Vereinigten Staaten von Amerika – nach Washington D.

C. und New York City –, bevor der Papst vom 12. bis 21. Juli 2008 nach Australien flog, um am Weltjugendtag in Sydney teilzunehmen⁶⁵. Der 150. Jahrestag der Marienerscheinungen in Lourdes waren der Anlass für die Frankreichreise Benedikts XVI. vom 12. bis 15. September 2008, die ihn außer nach Lourdes auch nach Paris führte, wo er in dem neugestalteten Collège des Bernardins eine vielbeachtete Vorlesung über Glaube und Vernunft, Religion und Wissenschaft hielt.⁶⁶ Vom 17. bis 20. März 2009 hielt sich der Heilige Vater in Afrika – in Kamerun und Angola in den Städten Yaoundé und Luanda – auf, woran sich vom 8. bis 15. Mai 2009 die Apostolische Reise nach Jordanien, Israel und in die Palästinensergebiete anschloss, auf der der Papst u.a. Amman, Bethanien, Jerusalem, Bethlehem und Nazareth und in Jerusalem die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem, die Grabeskirche, die jüdische Klagemauer und den muslimischen Felsendom auf dem Tempelberg besuchte⁶⁷. In der Zeit vom 26. bis 28. September 2009 hielt sich der Papst in Tschechien und dort in den Städten Prag, Brünn und Altbunzlau auf, worauf am 17. und 18. April 2010 sein Besuch in der Inselrepublik Malta folgte. Diese Reise stand im Zusammenhang mit dem Paulus-Jahr 2008/09. Der zehnte Jahrestag der Seligsprechung der Seherkinder von Fatima durch Johannes Paul II. gab den Anlass für die Reise nach Portugal – nach Lissabon und an den Wallfahrtsort Fatima – in den Tagen vom 11. bis 14. Mai 2010. Auf dem Hinflug nach Portugal sprach der Papst in einem Interview davon, dass „die Leiden der Kirche [...] gerade aus dem Inneren der Kirche [kommen], von der Sünde, die in der Kirche existiert“.⁶⁸ Daher seit der Aufruf der Gottesmutter, Buße zu tun, aktueller denn je. 2010 besuchte Benedikt XVI. vom 4. bis 6. Juni Zypern und vom 16. bis 19. September Großbritannien mit den Städten Edinburgh, Glasgow, London und Birmingham. Im Mittelpunkt dieser Reise standen die Seligsprechung des Konvertiten und Kardinals John Henry Newman und die Rede des Papstes in der Westminster Hall in London über Glaube und Vernunft. Mit der Apostolischen Reise nach Spanien – Santiago de Compostella und Barcelona – brachte das Jahr 2010 am 6. und 7. November noch eine fünfte Auslandsreise des Papstes, bei der er die unvollendete Kirche Sagrada Família in Barcelona zur Basilica Minor erhob. 2011 begannen die Auslandsreisen des Papstes erst mit dem Besuch in Kroatien am 4. und 5. Juni, bevor nach nur neun Monaten in der Zeit vom 18. bis 21. August die dritte Spanienreise folgte, deren Anlass der Weltjugendtag in Madrid war.

Der beginnende Herbst 2011 stand im Zeichen des Deutschlandbesuchs des Heiligen Vaters vom 22. bis 25. September mit

⁶² Sehr instruktiv www.google.de: *Auslandsreisen des Papstes Benedikt XVI.* (14.03.2013) und MICHAEL HESEMANN, *Der globale Menschenfischer*, in: Die Tagespost Nr. 21 vom 16. Februar 2013, S. 3.

⁶³ *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 169) Bonn 2005.

⁶⁴ *Apostolische Reise nach München, Altötting und Regensburg* (wie Anm. 15).

⁶⁵ *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Sydney anlässlich des XXIII. Weltjugendtages*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 182) Bonn 2008.

⁶⁶ Text in deutscher Übersetzung: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_200809_812_pari (13.03.2013).

⁶⁷ *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. ins Heilige Land*. Predigten, Ansprachen und Grußworte. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 185) Bonn 2009.

⁶⁸ <http://www.die-tagespost.de/feuilleton/forum/-Botschaft-fuer-die-ganze-Welt;art345,90822> (13.03.2013).

der Rede vor dem Deutschen Bundestag⁶⁹ im Reichstagsgebäude in Berlin und der Heiligen Messe im Berliner Olympiastadion⁷⁰ am 22., der Begegnung mit Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im ehemaligen Augustiner-Eremitenklöster in Erfurt⁷¹ und der Marianischen Vesper in Eitzelsbach⁷² in Thüringen sowie der Begegnung mit Opfern sexuellen Missbrauchs im kirchlichen Bereich im Erfurter Priesterseminar am 23., der Heiligen Messe auf dem Domplatz in Erfurt⁷³ und der Vigilfeier mit Jugendlichen auf dem Messegelände in Freiburg im Breisgau⁷⁴ am 24. sowie der Heiligen Messe auf dem City-Airport⁷⁵ und der schon erwähnten Freiburger Konzerthausrede⁷⁶ am 25. September. Danach reiste der Heilige Vater vom 18. bis 20. November 2011 nach Benin in Afrika und vom 23. bis 29. März 2012 nach Mexiko – León und Guanajuato – und Kuba – Santiago de Cuba und Havanna –, wo es auch zu einer Begegnung mit dem Revolutionsführer und ehemaligen Staatspräsidenten Fidel Castro kam. Die letzte Reise Benedikts XVI. als Papst führte vom 14. bis 16. September 2012 in den Libanon – nach Beirut, Harissa, Baabda, Bzommar, Bkerke und Charfet –, wo er das Abschlussdokument der Nahost-Bischöfensynode unterzeichnete.

c) Vom Paulusjahr zum Jahr des Glaubens

Die Päpste des 20. Jahrhunderts riefen – neben den Heiligen Jahren – besondere Gedenk- oder Jubiläumsjahre aus, die oft zu Höhepunkten ihrer Pontifikate wurden, zumal sie in der gesamten Weltkirche und nicht nur in Rom mit Gottesdiensten, Wallfahrten und Veranstaltungen unterschiedlichster Art begangen wurden. Das galt auch für Benedikt XVI. Am Vorabend des 29. Juni 2007, des Hochfestes Petrus und Paulus, kündigte er als Außerordentliches Jubiläumsjahr das Paulusjahr an, das er am 28. Juni 2008 in Rom gemeinsam mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomäus I., eröffnete und das am 29. Juni 2009 endete. Dahinter stand die Zweitausendjahrfeier der Geburt des Apostels Paulus, der wahrscheinlich 9 n. Chr. in Tarsus in der heutigen Türkei geboren wurde. Wichtigstes Pilgerziel und wichtigster Veranstaltungsort war die Basilica San Paolo fuori le Mura in Rom, die Grabeskirche des Apostels Paulus, deren linkes Portal mit Bronzereliefs neu gestaltet wurde. Andere Pilgerziele waren als Ort seines Martyriums San

Paolo alle Tre Fontane in Rom, die Pauluskirche in Tarsus und die Paulusgrotte auf Malta. Der Papst wollte mit dem Paulusjahr die Gestalt des Apostels Paulus und die Bedeutung seiner Briefe als eines hervorragenden Teils des Neuen Testaments der Kirche und den Christen neu nahebringen.

An das Paulusjahr schloss sich das Priesterjahr an, das am 19. Juni 2009 – im Jahre 2009 der Tag des Hochfestes des Heiligsten Herzens Jesu⁷⁷ – begann und an demselben Hochfest 2010 – am 11. Juni – endete. Anlass war der 150. Geburtstag des französischen Priesters Jean Marie Vianney, des „curé d’Ars“, dessen Vorbild ebenso wie das „Jahr der Priester“ dazu beitragen sollte, „das Engagement einer Erneuerung aller Priester für ein noch stärkeres und wirksameres Zeugnis für das Evangelium in der Welt von heute zu fördern“.⁷⁸ Der Höhepunkt war eine internationale Begegnung vieler Tausender von Priestern aus aller Welt in Rom mit Meditationen mit dem Kölner Erzbischof Joachim Kardinal Meisner am 9. Juni und mit dem Kardinal-Erzbischof Marcus Quellet aus Quebec (Kanada) am 10. Juni 2010 jeweils in San Paolo fuori le Mura und der Heiligen Messe des Papstes auf dem Petersplatz in Rom am 11. Juni 2010, der am Abend zuvor eine Großveranstaltung mit Benedikt XVI. auf dem Petersplatz voraufging.

Der Rücktritt Benedikts XVI. von seinem Amt erfolgte mitten in dem Jahr des Glaubens, das er am 11. Oktober 2011 durch sein Motu Proprio „Porta fidei“ ausrief⁷⁹ und das am 11. Oktober 2012, dem fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils und zugleich dem zwanzigsten Jahrestag der Veröffentlichung des „Katechismus der Katholischen Kirche“ – der zu Anfang seines Pontifikates, am 28. Juni 2005, in einer Kurzfassung herauskam⁸⁰ –, begann und bis zum 24. Oktober 2013, dem Christkönigssonntag, andauern soll. Das Motu Proprio spricht von „einer tiefen Glaubenskrisis, die viele Menschen befallen hat“,⁸¹ und ruft das „Jahr des Glaubens“ als „Aufforderung zu einer echten und erneuerten Umkehr zum Herrn, dem einzigen Retter der Welt“,⁸² auf. Nach dem Motto, dass Neuevangelisierung Selbstevangelisierung voraussetzt, soll im Jahr des Glaubens „intensiver über den Glauben nachgedacht werden, um allen, die an Christus glauben, zu helfen, ihre Zustimmung zum Evangelium bewusster und stärker werden zu lassen, vor allem in einem Moment tiefgreifender Veränderungen, wie ihn die Menschheit gerade erlebt“⁸³. Die Liebe Christi sei es, die „uns dazu drängt, das Evangelium zu verkünden.

⁶⁹ *Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, in: Apostolische Reise nach Berlin, Erfurt und Freiburg (wie Anm. 16), S. 30-38.

⁷⁰ *Predigt Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Olympiastadion*, ebd., S. 50-55.

⁷¹ *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Vertreter der EKD im Kapitelsaal des Augustinerklosters*, ebd., S. 70-74; *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. während des ökumenischen Gottesdienstes in der Kirche des Augustinerklosters*, ebd., S. 80-84.

⁷² *Predigt Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. während der Marianischen Vesper*, ebd., S. 86-89.

⁷³ *Predigt Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. während der Heiligen Messe*, ebd., S. 92-97.

⁷⁴ *Predigt Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. während der Vigilfeier*, ebd., S. 125-129.

⁷⁵ *Predigt Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. während der Heiligen Messe*, ebd., S. 132-137.

⁷⁶ Wie Anm. 16.

⁷⁷ Dieses Hochfest „wandert“ mit dem Oster- bzw. Pfingsttermin, weil es stets auf dem Freitag nach dem zweiten Sonntag nach Pfingsten liegt.

⁷⁸ *Schreiben von Papst Benedikt XVI. zum Beginn des Priesterjahres anlässlich des 150. Jahrestages des „Dies natalis“ von Johannes Maria Vianney*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616:anno-sacerdotale-ge.html (13.03.2013).

⁷⁹ Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio „Porta fidei“ von Papst Benedikt XVI., mit dem das „Jahr des Glaubens“ ausgerufen wird. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 191) Bonn 2012.

⁸⁰ Deutsch: *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium*, München 2005.

⁸¹ Motu Proprio „Porta fidei“ (wie Anm. 79), Nr. 2 (S. 4).

⁸² Ebd., Nr. 6 (S. 8).

⁸³ Ebd., Nr. 8 (S. 10).

Heute wie damals sendet er uns auf die Straßen der Welt, um sein Evangelium allen Völkern der Erde bekanntzumachen (vgl. Mt 28,19)⁸⁴. Das geschieht durch das „Zeugnis, das das Leben der Gläubigen bietet: Die Christen sind nämlich berufen, mit ihrer Existenz in der Welt das Wort der Wahrheit, das der Herr uns hinterlassen hat, leuchten zu lassen“⁸⁵.

d) *Neuevangelisierung*

Die Ausrufung des Jahres des Glaubens stand unmittelbar in Verbindung mit dem Ziel der Neuevangelisierung. Dazu hatte Benedikt XVI. schon am 21. Juni 2010 mit dem Motu Proprio „Ubicumque et semper“ den Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung errichtet.⁸⁶ Das Motu Proprio spricht von „der Abkehr vom Glauben“, der „zunehmend in Gesellschaften und Kulturen deutlich geworden ist, die seit Jahrhunderten vom Evangelium geprägt schienen“. Die Rede ist von „der inneren Wüste [...], die dort entsteht, wo sich der Mensch, wenn er sich als einzigen Baumeister der eigenen Natur und des eigenen Schicksals sehen will, dessen entledigt findet, was das Fundament aller Dinge darstellt“. Deshalb soll „eine neue Evangelisierung“ gefördert werden, was sich „vor allem auf die Kirchen alter Gründung“ bezieht. Dazu gründete der Papst den Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung als Dikasterium der Römischen Kurie mit der Aufgabe, „sowohl das Nachdenken über die Themen der Neuevangelisierung“ anzuregen als auch „geeignete Formen und Mittel“ dazu auszuwählen und zu fördern. Die „Neuevangelisierung zur Weitergabe des christlichen Glaubens“ war auch Thema der Bischofssynode in Rom vom 7. bis 28. Oktober 2012.

e) *Heilig- und Seligsprechungen*

Im Pontifikat Benedikts XVI. gab es von 2005 bis 2012 44 Heilig- und 105 Seligsprechungen⁸⁷, wobei die Seligsprechungen entgegen der vorherigen Praxis in den meisten Fällen durch den Präfekten der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse im Herkunftsbistum des oder der Seligen vorgenommen wurden. Unter den Heiliggesprochenen waren, um nur die aus den deutschsprachigen Ländern zu nennen, die 1848 in Auw im Kanton Aargau in der Schweiz geborene und 1924 in Cartagena in Kolumbien gestorbene Gründerin der Kongregation der Franziskaner-Missionsschwwestern von Maria Hilf, *Maria Bernarda Bütler*, heiliggesprochen am 12. Oktober 2008, und die 1882 in Mindelstetten in Oberbayern geborene und 1925 an ihrem Geburtsort gestorbene Mystikerin *Anna Schäffer*, heiliggesprochen am 21. Oktober 2012. Von den Seliggesprochenen sind hier zu nennen der Bischof von Münster *Clemens August Kardinal Graf von Galen*, seliggesprochen am 9. Juni 2005, die 1855 im heute polnischen Sandow geborene und 1939 im niederländischen Sittard gestorbene Konvertitin – der Vater war evangelischer Pfarrer und Superintendent – und Gründerin

der Karmelitinnen vom Göttlichen Herzen Jesu *Maria Theresia Tauscher*, seliggesprochen am 13. Mai 2006, die 1817 in Neisse in Oberschlesien geborene und 1872 dort gestorbene Mitgründerin der Kongregation der Schwestern von der hl. Elisabeth, auch Graue Schwestern genannt, seliggesprochen am 30. September 2007, die 1919 als Tochter einer deutschen Einwandererfamilie in Brasilien geborene und dort 1931 als Reinheitsmartyrerin gestorbene *Albertina Berkenbrock*, seliggesprochen am 20. Oktober 2007, der 1907 in St. Radegund in Oberösterreich geborene und 1943 im Zuchthaus Brandenburg hingerichtete Kriegsdienstverweigerer *Franz Jägerstätter*, seliggesprochen am 26. Oktober 2007, die 1826 in Schönstatt bei Vallendar geborene und 1906 im Kloster Marienhaus bei Waldbreitbach gestorbene Gründerin der Waldbreitbacher Franziskanerinnen von der Allerseligsten Jungfrau Maria von den Engeln *Maria Rosa Flesch*, seliggesprochen am 4. Mai 2008, *Eustachius Kugler*, der 1867 in Neuhaus bei Nittenau in der Oberpfalz geborene und 1946 in Regensburg gestorbene Ordensbruder der Barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott, seliggesprochen am 4. Oktober 2009, der 1907 im heute polnischen Glatz in Niederschlesien geborene und 1942 im KZ Dachau gestorbene Priester *Gerhard Hirschfelder*, seliggesprochen am 19. September 2010, *Kardinal John Henry Newman*, seliggesprochen am 19. September 2010, *Papst Johannes Paul II.*, seliggesprochen am 1. Mai 2011, der 1900 in Würzburg geborene und 1942 im KZ Dachau gestorbene Priester *Georg Häfner*, seliggesprochen am 15. Mai 2011, der 1914 in Ratibor geborene und 1943 im KZ Dachau ermordete sorbische Priester *Alojs Andritzki*, seliggesprochen am 13. Juni 2011, die zu den vier „Lübecker Märtyrern“⁸⁸ zählenden drei Priester *Johannes Prassek*, geboren 1911 in Hamburg, *Eduard Müller*, geboren 1911 in Neumünster in Schleswig-Holstein, und *Hermann Lange*, geboren 1912 in Leer in Ostfriesland, die 1943 in Hamburg hingerichtet und am 25. Juni 2011 seliggesprochen wurden, der 1887 in Kálmánd in Rumänien geborene und 1952 in Jilava in Rumänien gestorbene römisch-katholische Bischof *János Scheffler*, seliggesprochen am 3. Juli 2011 und der 1894 in Göfis in Vorarlberg geborene und 1944 im Zuchthaus „Roter Ochse“ in Halle (Saale) hingerichtete Priester *Carl Lampert*, seliggesprochen am 13. November 2011. Am 7. Oktober 2012 erhob Benedikt XVI. die hl. *Hildegard von Bingen* zur Kirchenlehrerin.

f) *Interreligiöser Dialog*

Wie Johannes Paul II. so pflegte auch Benedikt XVI. den interreligiösen Dialog. In Köln besuchte er während des Weltjugendtages am 19. August 2005 die Kölner Synagoge⁸⁹. Das Vorstandsmitglied der Kölner Synagogengemeinde Abraham Lehrer würdigte ihn mit den Worten: „Sie setzen den Bau einer Brücke zwischen dem Katholizismus und dem Judentum, die ihr Vorgänger Papst Johannes Paul II. mit seinem Besuch der römischen Synagoge⁹⁰ und des Staates Israel begonnen hat, fort. [...]

⁸⁴ Ebd., Nr. 7 (S. 9).

⁸⁵ Ebd., Nr. 6 (S. 7).

⁸⁶ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_ge.html (13.03.2013).

⁸⁷ http://www.kathpedia.com/index.php?title=Neue_Heilige_und_Selige_im_Pontifikat_Benedikt_XVI. (13.03.2013).

⁸⁸ Der vierte war der evangelisch-lutherische Pfarrer Karl Friedrich Stellbrink.

⁸⁹ Papst Benedikt XVI., *Ansprache anlässlich seines Besuches in der Kölner Synagoge* am Freitag, den 19. August 2005, in: *Apostolische Reise nach Köln* (wie Anm. 63), S. 45-49.

⁹⁰ Am 13. April 1986 besuchte Papst Johannes Paul II. die römische Synagoge.

Die Akzeptanz und Toleranz gegenüber unserer Religion ist Ihnen sehr wichtig⁹¹. Die erwähnten Besuche in Auschwitz im Mai 2006 und in Israel im Mai 2009⁹² gehören ebenso in diesen Zusammenhang wie der Besuch Benedikts XVI. in der römischen Synagoge am 17. Januar 2010 und die Begegnung mit Vertretern der jüdischen Gemeinde im Reichstagsgebäude in Berlin am 22. September 2011⁹³. Der Dialog mit dem Islam nahm – nach anfänglichen Irritationen im Anschluss an die Regensburger Vorlesung vom 12. September 2006 – positive Gestalt an, wozu der Offene Brief von 38 herausragenden muslimischen Gelehrten vom 12. Oktober 2006⁹⁴ ebenso beitrug wie der Verlauf des erwähnten Türkeibesuchs des Heiligen Vaters im Spätjahr 2006. Am 2. Mai 2008 empfing Benedikt XVI. die Teilnehmer eines katholisch-muslimischen interreligiösen Seminars, das – von muslimischer Seite unter Leitung von Dr. *Mahdi Mostafavi*, dem Präsidenten der „Islamic Culture and Relations Organization“ – vom 28. bis 30. April in Rom stattgefunden hatte und dem von katholischer Seite der französische *Kardinal Jean-Louis Tauran* vorstand, den der Papst am 1. September 2007 als Präsidenten des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und als Leiter der päpstlichen Kommission für religiöse Beziehungen zu den Muslimen eingesetzt hatte. Ergebnis dieses Seminars war eine gemeinsame katholisch-muslimische Erklärung über Glaube und Vernunft⁹⁵. Auch auf der Deutschlandreise 2011 kam es – am 23. September in der Apostolischen Nuntiatur in Berlin – zu einer Begegnung des Papstes mit Vertretern der Muslime⁹⁶. Am 27. Oktober 2011 nahm Benedikt XVI. – unter Vermeidung aller als synkretistisch deutbarer Gesten oder Äußerungen – am III. Weltfriedentreffen mit rund 300 Religionsführern als allen Religionen der Welt in Assisi teil.⁹⁷

g) Die Ökumene und die getrennten Kirchen und Gemeinschaften

Die Beziehungen zur Orthodoxie waren während des Pontifikates Benedikts XVI. von wachsendem Bewusstsein der Nähe geprägt. Das gilt besonders für das Verhältnis zu dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, *Bartholomäus I.*, den der

Papst auf seiner Türkeireise 2006 besuchte, aber auch für andere Teile der Orthodoxie. Auf der Israelreise gab es am 15. Mai 2009 ein ökumenisches Treffen im Griechisch-Orthodoxen Patriarchat in Jerusalem⁹⁸. Die russisch-orthodoxe Kirche errichtete 2006 in Rom eine erste Kirche, die der damalige Metropolit von Smolensk und Kaliningrad und Präsident der Abteilung für externe Kirchenbeziehungen des Moskauer Patriarchats, der seit 2009 als Patriarch von Moskau und der ganzen Rus an der Spitze der russisch-orthodoxen Kirche stehende Kyrill I., am 18. Mai 2006 weihte. Bei dieser Gelegenheit kam es auch zu einer Begegnung zwischen Papst Benedikt XVI. und dem heutigen Moskauer Patriarchen.

Was den deutschen Protestantismus und die evangelische Kirche in Deutschland betrifft, deren theologische Tradition Benedikt XVI. als langjähriger deutscher – katholischer – Theologieprofessor besser kennt als die meisten evangelischen Pfarrer, Pfarrerinnen oder Synodalen, so war es vor der Deutschlandreise 2011 sein ausdrücklicher Wunsch, das Programm zugunsten eines größeren Zeitraumes für das Gespräch mit den evangelischen Kirchenvertretern zu ändern, was auch geschah. Bei seiner Begegnung mit den Repräsentanten der EKD am 23. September 2011 im ehemaligen Erfurter Augustiner-Eremitenkloster würdigte Benedikt XVI. in seiner Ansprache Martin Luther: „Hier [in diesem Gebäude] hat Luther Theologie studiert. Hier hat er seine erste heilige Messe gefeiert. Gegen den Wunsch seines Vaters ist er nicht beim Studium der Rechte geblieben, sondern hat Theologie studiert und sich auf den Weg zum Priestertum in der Ordensgemeinschaft des heiligen Augustinus gemacht. Und auf diesem Weg ging es ihm ja nicht um dieses oder jenes. Was ihn umtrieb, war die Frage nach Gott, die die tiefe Leidenschaft und Triebfeder seines Lebens und seines ganzen Weges gewesen ist. ‚Wie kriege ich einen gnädigen Gott?‘ Diese Frage hat ihn ins Herz getroffen und stand hinter all seinem theologischen Suchen und Ringen. Theologie war für Luther keine akademische Angelegenheit, sondern das Ringen um sich selbst, und dies wiederum war ein Ringen um Gott und mit Gott“⁹⁹. Zur Ökumene heißt es in dieser Ansprache: „Das Notwendigste für die Ökumene ist zunächst einmal, dass wir nicht unter dem Säkularisierungsdruck die großen Gemeinsamkeiten fast unvermerkt verlieren, die uns überhaupt zu Christen machen und die uns als Gabe und Auftrag geblieben sind. [...] Es ist für mich der große ökumenische Fortschritt der letzten Jahrzehnte, dass uns diese Gemeinsamkeit bewusst geworden ist, dass wir sie im gemeinsamen Beten und Singen, im gemeinsamen Eintreten für das christliche Ethos der Welt gegenüber, im gemeinsamen Zeugnis für den Gott Jesu Christi in dieser Welt als unsere gemeinsame, unverlierbare Grundlage erkennen. [...] Dies ist eine zentrale ökumenische Aufgabe, in der wir uns gegenseitig helfen müssen: tiefer und lebendiger zu glauben“¹⁰⁰.

In seiner Ansprache in dem anschließenden ökumenischen Gottesdienst fielen dann die Worte: „Im Vorfeld meines Besu-

⁹¹ Abraham Lehner, *Grußwort an Papst Benedikt XVI. anlässlich seines Besuches in der Kölner Synagoge* am Freitag, den 19. August 2005 in: *Apostolische Reise nach Köln* (wie Anm. 63), S. 38-41, Zitat S. 39.

⁹² *Höflichkeitsbesuch im Oberrabbinat von Jerusalem. Ansprache von Papst Benedikt XVI.*, in: *Apostolische Reise ins Heilige Land* (wie Anm. 67), S. 78-81.

⁹³ *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Vertreter der jüdischen Gemeinde*, in: *Apostolische Reise nach Berlin, Erfurt und Freiburg* (wie Anm. 16), S. 44-47.

⁹⁴ http://www.alsakina.de/inhalt/artikel/vernunft_glaube/offener_brief/offener_brief.html (17.03.2013).

⁹⁵ Text auf Deutsch: <http://www.zenit.org/de/articles/vatikan-ergebnisse-des-christlich-islamischen-seminars-uber-glaube-und-vernunft> (17.03.2013).

⁹⁶ *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Vertreter der Muslime*, in: *Apostolische Reise nach Berlin, Erfurt und Freiburg* (wie Anm. 16), S. 60-63.

⁹⁷ Die beiden ersten Weltfriedentreffen in Assisi hatten 1986 und 2002 mit Johannes Paul II. stattgefunden.

⁹⁸ *Ökumenisches Treffen. Ansprache von Papst Benedikt XVI.*, in: *Apostolische Reise ins Heilige Land* (wie Anm. 67), S. 120-123.

⁹⁹ *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Vertreter der EKD im Kapitelsaal des Augustinerklosters*, in: *Apostolische Reise nach Berlin, Erfurt und Freiburg* (wie Anm. 16), S. 70-74, Zitat S. 71.

¹⁰⁰ Ebd., S. 73f.

ches war verschiedentlich von einem ökumenischen Gastgeschenk die Rede, das man sich von einem solchen Besuch erwarte. Die Gaben, die dabei genannt wurden, brauche ich nicht im einzelnen anzuführen. Dazu möchte ich sagen, dass dies so, wie es meistens erschien, ein politisches Missverständnis des Glaubens und der Ökumene darstellt. Wenn ein Staatsoberhaupt ein befreundetes Land besucht, gehen im allgemeinen Kontakte zwischen den Instanzen voraus, die den Abschluss eines oder auch mehrerer Verträge zwischen den beiden Staaten vorbereiten: In der Abwägung von Vor- und Nachteilen entsteht der Kompromiss, der schließlich für beide Seiten vorteilhaft erscheint, so dass dann das Vertragswerk unterschrieben werden kann. Aber der Glaube der Christen beruht nicht auf einer Abwägung unserer Vor- und Nachteile. Ein selbstgemachter Glaube ist wertlos. Der Glaube ist nicht etwas, was wir ausdenken und aushandeln. Er ist die Grundlage, auf der wir leben¹⁰¹. Viele evangelische Christen, Theologen und Kirchenführer nahmen diese Worte übel, sahen Defizite und ihre Erwartungen enttäuscht. Wer so dachte, nahm nicht wahr, welch großes ökumenisches Zeichen Papst Benedikt XVI. allein schon durch seine Teilnahme an einem ökumenischen Gottesdienst in der Kirche jenes Klosters setzte, in dem Luther sein Ordensleben begann. Er nahm auch nicht wahr, dass die „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche von 2007“ ebenso wie „*Dominus Iesus*“ von 2000 und „*Unitatis redintegratio*“ von 1964 kein Text der Spaltung – oder gar der Verunglimpfung – war, sondern ein ökumenischer Text, der nicht trennen will, sondern zusammenführen, indem er das Proprium der christlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften klärt und ihre jeweilige Eigenart herausstellt. Für die Kirchen der Orthodoxie ist die Ökumenizität dieser Dokumente evident, aber auch für die Kirchen der Reformation sollte man sie wahrnehmen¹⁰².

Ein wichtiger Vorgang des Pontifikats Benedikts XVI. waren das Zustandekommen und die Umsetzung der Apostolischen Konstitution „*Anglicanorum coetibus*“ vom 4. November 2009,¹⁰³ die die Errichtung von Personalordinariaten für die zur römisch-katholischen Kirche übergetretenen Anglikaner ermöglicht und den Status übergetretener – verheirateter – anglikanischer Priester und Bischöfe als katholische Priester regelt. Die der Glaubenskongregation unterstellten Ordinariate stehen als Personalordinariate neben den territorial umschriebenen römisch-katholischen Bistümern und sind rechtlich eigenständige Teilkirchen der römisch-katholischen Kirche. Ihre Mitglieder sind übergetretene anglikanische Laien, Ordensangehörige, Diakone, Priester und Bischöfe. Ehemalige anglikanische – verheiratete – Priester und Bischöfe können die Priesterweihe als

katholische Priester empfangen und werden dem jeweiligen Personalordinariat inkardiniert. Unverheiratete Weihkandidaten aus den Personalordinariaten müssen das Zölibatsversprechen leisten. Die Bischofsweihe ist für verheiratete Priester – auch für verheiratete ehemalige anglikanische Bischöfe – ausgeschlossen. Doch können verheiratete ehemalige anglikanische Bischöfe als Ordinarien amtieren, mit dem Status emeritierter Bischöfe an den Sitzungen der jeweiligen Bischofskonferenz teilnehmen, sind dann auch zum Ad-limina-Besuch in Rom verpflichtet und können die Erlaubnis erlangen, bischöfliche Insignien zu tragen. Bei Geltung des Katechismus der katholischen Kirche als Bekenntnisgrundlage können die Gottesdienste nach anglikanischer liturgischer Tradition gefeiert werden, aber auch nach dem Römischen Ritus. Am Ende des Pontifikats Benedikts XVI. bestanden die drei Personalordinariate „Our Lady of Walsingham“ für England und Wales, „Chair of Saint-Peter“ für die Vereinigten Staaten von Amerika und für Kanada und „Our Lady of the Southern Cross“ für Australien.

h) Religionsfreiheit und die Vernunft des Glaubens

Die positive Bewertung der Erklärung „*Dignitatis humanae*“. Über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965 durchzieht das Werk des Theologen Joseph Ratzinger und wurde von ihm auch während seines Pontifikates mehrfach formuliert. In der Ansprache beim Weihnachtsempfang des Kardinalskollegiums und der Mitglieder der Römischen Kurie am 22. Dezember 2005 unterschied Benedikt XVI. zwischen Religionsfreiheit, die „dem Relativismus den Rang eines Gesetzes verleiht“, und Religionsfreiheit „als Notwendigkeit für das menschliche Zusammenleben oder auch als eine Folge der Tatsache, dass die Wahrheit nicht von außen aufgezwungen werden kann“.¹⁰⁴ Dabei bezog er sich auf „*Dignitatis humanae*“: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen. Diese darf wissen, dass sie sich damit in völligem Einvernehmen mit der Lehre Jesu befindet“¹⁰⁵. Drei Punkte sind dabei festzuhalten: 1. Religionsfreiheit ist ein Grundsatz des Staates, den die Kirche anerkennt und übernimmt; 2. Religionsfreiheit ist ein Erbe der Kirche; 3. Religionsfreiheit entspricht der Lehre Jesu¹⁰⁶. Die von so vielen Kritikern missverstandene

¹⁰¹ *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. während des ökumenischen Gottesdienstes in der Kirche des Augustinerklosters*, in: Apostolische Reise nach Berlin, Erfurt und Freiburg (wie Anm. 16), S. 80-84, Zitat S. 83.

¹⁰² KLUETING, HARM, *Auf der Linie der Tradition. Die einzige Kirche Christi und die getrennten Kirchen und Gemeinschaften im Zweiten Vatikanum*, in: Die Tagespost Nr. 151 vom 18. Dezember 2012, S. 7.

¹⁰³ Text deutsch: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_ge.html (12.11.2012).

¹⁰⁴ *Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, 22. Dezember 2005. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 172) Bonn 2006, S. 17.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ KLUETING, HARM, *Religionsfreiheit entspricht der Lehre Jesu. 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: Die Tagespost Nr. 25 vom 26. Februar 2013, S. 7; DERS., *Das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit. Die Erklärung „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils vor dem Hintergrund von Profangeschichte und Kirchen- und Theologiegeschichte*, in: Signum in Bonum. Festschrift für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Nicolaus U. Buhlmann u. Peter Styra, Regensburg 1011, S. 375-401.

Regensburger Vorlesung von 2006 liest sich streckenweise wie ein Kommentar zu der Erklärung über die Religionsfreiheit. Die entscheidenden Sätze stehen in der Stellungnahme Manuels II. Palaeologos in dem der Vorlesung zugrunde gelegten Dialog des byzantinischen Kaisers mit einem Perser im Jahre 1391: „Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung“¹⁰⁷. 2011 überschrieb Benedikt XVI. seine Botschaft zum Neujahrstag mit dem Titel „Religionsfreiheit, ein Weg für den Frieden“. Religionsfreiheit sei „ein unabdingbares Element eines Rechtsstaates“. Man könne sie nicht verweigern, ohne alle Grundrechte und –freiheiten zu verletzen¹⁰⁸.

Vor allem war die Regensburger Vorlesung von 2006 – wie während des Pontifikates Benedikts XVI. u.a. auch die Pariser Vorlesung im Collège des Bernardins von 2008 oder die Rede in der Westminster Hall in London 2010 – ein bedeutendes Dokument des Fragens nach der „Vernunft des Glaubens“¹⁰⁹. „Mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun“¹¹⁰, stellte er als Aufgabe der Theologie als Universitätsdisziplin heraus. Aus den Worten des gelehrten byzantinischen Kaisers Manuel II. gegen Glaubensverbreitung durch Gewalt nahm er als entscheidendes Argument: „Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider“¹¹¹. Er machte deutlich, dass diese Erkenntnis keineswegs nur griechischem Denken zu verdanken sei, und hob den „Einklang zwischen dem, was im besten Sinne griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben“¹¹² hervor und sah diesen Einklang im Begriff des λόγος: Den ersten Vers der Genesis [...] abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Am Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt *συν* λόγῳ, mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft“¹¹³. Die „Begegnung zwischen Glaube und Vernunft“ kommt der Begegnung „zwischen rechter Aufklärung und Religion“ gleich¹¹⁴. Es gibt aber auch eine falsche Aufklärung, und es gibt „Pathologien der Religion und der Vernunft“¹¹⁵. „Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen“¹¹⁶. Es ging Benedikt XVI. hier und immer wieder während seines Pontifikates um die „Vernunft des Glaubens“ – in einer Tradition, die über die Enzyklika „Fides et ratio“ Johannes Pauls II. vom 14. September 1998 und über dessen Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom am 15. November 1980 bis zu der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils vom 24. März 1870 zurückreicht.

i) Entweltlichung

Seit der Rede im Freiburger Konzerthaus am 25. September 2011¹¹⁷ steht das Wort von der Entweltlichung im Raum. Auch diese Rede wurde von vielen missverstanden. „Die Kirche soll staatliche Privilegien abgeben“, so konnte man in manchen Zeitungen lesen. Stimmen wurden laut, der Papst trete für den Rückzug der Kirche aus gesellschaftlicher Verantwortung ein. Er strebe zurück zu einer Kirche, die nicht „mitten in der Welt“ und nahe bei den Menschen sein wolle. Der Laieneinfluss solle beseitigt und die Kirche dem Klerus ausgeliefert werden.

Was hat der Papst in Freiburg gesagt? Er hat kritisiert, dass „die Kirche [...] sich in dieser Welt einrichtet, selbstgenügsam ist und sich den Maßstäben der Welt angleicht“¹¹⁸. Dem stellte er die Sendung der Kirche entgegen, die „nichts aus Eigenem gegenüber dem“ habe, „der sie gestiftet hat“¹¹⁹. Die Kirche finde ihren Sinn ausschließlich darin, „Werkzeug der Erlösung zu sein“, und sich mit dem Wort Gottes „durchdringen zu lassen und die Welt in die Einheit der Liebe mit Gott hineinzutragen“¹²⁰. Um diesen Auftrag zu erfüllen, müsse die Kirche „die Anstrengung unternehmen, sich von dieser ihrer Verweltlichung zu lösen“¹²¹. Entweltlichung der Kirche heiße nicht Rückzug aus der Welt. Vielmehr könne eine entweltlichte Kirche gerade auch im sozial-karitativen Bereich aus der Kraft des christlichen Glaubens ganz anders tätig sein als eine an weltlichen Maßstäben der Organisation und Institution orientierte Kirche. Dazu führte der Papst seine Enzyklika „Deus caritas est“ an¹²².

Wer Benedikt XVI., seine Freiburger Rede und ihren Kerngedanken – den Aufruf zur Entweltlichung der Kirche – verstehen will, der muss den hl. Augustinus lesen, dessen Name einmal in der Freiburger Rede fällt¹²³. Der Papst ist dem spätantiken Kirchenlehrer, dem er vor sechs Jahrzehnten seine Dissertation widmete, stets treu geblieben, auch im Freiburger Konzerthaus. Augustins Scheidung von „civitas terrena“ und „civitas Dei“ steht hinter seinem Wort von der Entweltlichung der Kirche. Civitas terrena, die – so der junge Joseph Ratzinger – „[...] sich selbst [gründet] und [sich selbst] ihr Oben schafft [...]“, sind Staat, Politik und Wirtschaft, während die civitas Dei „[...] von oben gegründet [wird]“¹²⁴. Die civitas Dei, „soweit sie auf Erden pilgert, ist identisch mit der sichtbaren Kirche der Sakramente“¹²⁵, so nahm der Doktorand Ratzinger Augustins „civitem Dei, hoc est eius ecclesiam“¹²⁶ auf, um diese als die katholische Kirche zu identifizieren. „Die civitas Dei hat in der überhimmlischen Welt [...] ihren wahren und endgültigen Ort [...]. Wo immer sonst noch sich ihre Glieder finden, sie sind an einem uneigentlichen Ort, von dem sie wesensmäßig fortdrängen. [...] Das Ziel des Menschen ist es ja, dass er ein Engel werde“¹²⁷. Damit vertragen sich weder geistliche Fürstentümer wie im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation vor der Säkularisation

¹⁰⁷ *Glaube, Vernunft und Universität* (wie Anm. 15), S. 74.

¹⁰⁸ Zitiert nach Die Tagespost Nr. 1-2 vom 4. Januar 2011, S. 6: *Echten Frieden erbeten. Predigt von Papst Benedikt XVI. bei der Neujahrsmesse in St. Peter am 1. Januar 2011.*

¹⁰⁹ *Glaube, Vernunft und Universität* (wie Anm. 15), S. 72.

¹¹⁰ Ebd., S. 73.

¹¹¹ Ebd., S. 74.

¹¹² Ebd., S. 75.

¹¹³ Ebd., S. 75.

¹¹⁴ Ebd., S. 76.

¹¹⁵ Ebd., S. 81.

¹¹⁶ Ebd., S. 83.

¹¹⁷ *Ansprache an engagierte Katholiken* (wie Anm. 16).

¹¹⁸ Ebd., S. 148.

¹¹⁹ Ebd..

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., S. 150f.

¹²³ Ebd., S. 149.

¹²⁴ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes* (wie Anm. 9), S. 370.

¹²⁵ Ebd., S. 375f.

¹²⁶ Ebd., S. 376, Anm. 28.

¹²⁷ Ebd., S. 369.

von 1803 – wohl aber das Chorgebet in kontemplativen Klöstern – noch die Orientierung an weltlichen Maßstäben der Organisation und Institution – wohl aber Werke der Liebe als Gottesdienst. Das ist gemeint mit Entweltlichung der Kirche. Dabei hatte die Freiburger Rede Benedikts XVI. historischen Rang, weil hier ein Papst Entweltlichung der Kirche forderte und von einer „ihres weltlichen Reichtums entblößt[en]“¹²⁸ Kirche als Ideal sprach, wie das im Mittelalter Prediger des Franziskanerordens – der hl. Bonaventura, Gegenstand der Habilitationsschrift Joseph Ratzingers, war Franziskaner – getan haben.¹²⁹

IV. Hermeneutik der Kontinuität

Gab es ein Großprojekt des Pontifikates? Ulrich Ruh kommt in seiner Bilanz in der „Herder Korrespondenz“ zu dem Ergebnis, dass es so etwas nicht gegeben habe, und verweist auf das Pontifikat Johannes Pauls II., der durch Herkunft und zeitgeschichtliche Umstände „für ein großes Projekt prädestiniert“ gewesen sei: „Er wurde durch sein Denken und Handeln zum aktiven Mitgestalter und zur Symbolfigur des Wandels im kommunistisch beherrschten Teil Europas, darunter sein Heimatland Polen“¹³⁰. Im Pontifikat Benedikts XVI. habe es „kein vergleichbares Großprojekt“ gegeben, „weder politisch noch kirchlich“¹³¹. Tatsächlich gab es – um bei dieser von Ruh verwendeten Bezeichnung zu bleiben – ein Großprojekt, das man unter den Titel „Hermeneutik der Kontinuität“ stellen kann. Benedikt XVI. sprach in der schon erwähnten Weihnachtsansprache am 22. Dezember 2005, also nur wenige Monate nach dem Beginn seines Pontifikats, von den zwei Rezeptionsweisen des Zweiten Vatikanischen Konzils und unterschied zwischen der „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“¹³², die jene vertreten, die weniger nach den Konzilstexten sehen, sondern nach dem „Geist des Konzils“, und der „Hermeneutik der Reform“¹³³ – oder „der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität“¹³⁴ – und damit einer Hermeneutik der Kontinuität, wie er sie selbst vertritt, zum Beispiel mit seiner Feststellung in seinem Schreiben an die Bischöfe der Weltkirche vom 10. März 2009: „Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren [...]. Aber manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun, muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt“.¹³⁵ Dabei leugnete Benedikt Ele-

mente der Diskontinuität nicht: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert, aber trotz dieser scheinbaren Diskontinuität hat sie ihre wahre Natur und ihre Identität bewahrt und vertieft“¹³⁶. Die „Hermeneutik der Diskontinuität“ bringe „das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche mit sich“¹³⁷ und habe „Verwirrung gestiftet“¹³⁸. Das Großprojekt des Pontifikates Benedikts XVI. bestand darin, diese Verwirrungen zu überwinden, das Auseinanderfallen in eine „vorkonziliare“ und eine „nachkonziliare“ Kirche zu vermeiden und – wo es eingetreten ist – zurückzuführen zu der „Kirche, [die] vor und nach dem Konzil dieselbe eine, heilige, katholische und apostolische Kirche [war und ist], die sich auf dem Weg durch die Zeiten befindet“¹³⁹.

Dabei ging es dem Konzilstheologen auf dem Stuhl Petri, der als Berater des Kölner Erzbischofs – und Mitglieds des Konzilspräsidiums – Joseph Kardinal Frings und seit 1963 als von Paul VI. ernannter „Peritus“ maßgeblich auf das Konzil Einfluss genommen hatte, zu keinem Zeitpunkt darum, „hinter das Konzil zurück“ zu gehen, wie ihm das manche Kritiker unterstellten. Noch in seiner großen Abschiedsrede vor den Priestern und Seminaristen seines Bistums Rom am 14. Februar 2013 in der Audienzhalle in Rom – eingeleitet mit den einfachen Worten: „Ich möchte [...] ein wenig über das Zweite Vatikanische Konzil plaudern, wie ich es erlebt habe“ – wurde seine Liebe zu dem Konzil ebenso wie seine Kritik an der gestifteten Verwirrung deutlich.¹⁴⁰ Er erinnerte an die 1962 gehegten Erwartungen: „Wir hofften, alles würde sich erneuern, es würde ein neues Pfingsten, ein neues Zeitalter der Kirche kommen, denn die Kirche war zu jener Zeit noch recht stark, die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst noch verbreitet, die Berufungen zum Priestertum und zum Ordensleben waren bereits ein wenig zurückgegangen, aber noch ausreichend. Man spürte jedenfalls, dass es mit der Kirche nicht vorwärts ging, dass sie abnahm [...]. Wir wussten, dass die Beziehung zwischen Kirche und Moderne von Anfang an ein wenig gegensätzlich war, angefangen vom Irrtum der Kirche im Fall Galileo Galilei; man dachte, diesen falschen Anfang zurechtzurücken und erneut die Einheit zwischen der Kirche und den besten Kräften der Welt zu finden, um die Zukunft der Menschheit, den wahren Fortschritt herbeizuführen“.

Der zum Zeitpunkt dieser Rede noch amtierende Papst kam auch auf die Konstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ über die heilige Liturgie des Konzils vom 4. Dezember 1963 zu spre-

¹²⁸ *Ansprache an engagierte Katholiken* (wie Anm. 16), S. 149.

¹²⁹ KLUETING, HARM, *In der Tradition Augustins und Bonaventuras. Warum ist die Freiburger Rede Benedikts XVI. historisch? Überlegungen aus der Sicht des Historikers*, in: Die Tagespost Nr. 153 vom 23. Dezember 2011, Forum „In der Welt, nicht von ihr“, S. 30.

¹³⁰ RUH, ULRICH, *Bilanz eines Pontifikats*, in: Herder Korrespondenz 67 (2013), Heft 3, S. 109-111, Zitat S. 109.

¹³¹ Ebd.

¹³² *Ansprache beim Weihnachtsempfang* (wie Anm. 104), S. 11.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Zitiert nach „*Verkrampfungen lösen, das Positive bewahren*“. Schreiben von Papst Benedikt XVI. an den Episkopat der katholischen Kirche zur Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischö-

fe der Pius-Bruderschaft, in: Die Tagespost Nr. 62 vom 13. März 2009, S. 5.

¹³⁶ *Ansprache beim Weihnachtsempfang* (wie Anm. 104), S. 18.

¹³⁷ Ebd., S. 11.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd., S. 18.

¹⁴⁰ Text in deutscher Übersetzung: „Ich werde in Zurückgezogenheit mit meinem Gebet immer bei Euch sein“. In freier Rede an die Priester von Rom rief Benedikt XVI. dazu auf, ausgehend vom „Jahr des Glaubens“ das wahre Konzil zu verwirklichen und die Kirche zu erneuern, in: Die Tagespost Nr. 21 vom 16. Februar 2013, S. 8f.

chen: „Die erste, anfängliche, einfache – scheinbar einfache – Intention war die Reform der Liturgie [...]. Nach dem Ersten Weltkrieg war gerade in Mittel- und Westeuropa die liturgische Bewegung gewachsen, eine Wiederentdeckung des Reichtums und der Tiefe der Liturgie, die bislang im Römischen Messbuch des Priesters beinahe verschlossen war, während die Menschen nach eigenen Gebetbüchern beteten [...]. Es waren fast zwei parallele Liturgien: der Priester – mit den Messdienern –, der die Messe nach dem Messbuch feierte, und die Laien, die in der Messe gemeinsam aus ihren Gebetbüchern beteten und im wesentlichen wussten, was am Altar geschah“. Er sprach hier die Probleme der sogenannten Tridentinischen Messe an, ging auf die Vorteile der neuen Messe ein und verschwieg nicht deren Problematik: „Die Verständlichkeit – statt in eine unbekannte, nicht gesprochene Sprache eingeschlossen zu sein – und auch die aktive Teilnahme. Leider sind diese Grundsätze auch falsch verstanden worden. Verständlichkeit bedeutet nicht Banalität, denn die großen Texte der Liturgie sind – auch wenn sie Gott sei Dank in der Muttersprache gesprochen werden – nicht einfach zu verstehen“. Er ging auch auf „*Dignitatis humanae*“ und auf „*Nostra aetate*“ ein und sagte: „Diese beiden Dokumente [...] stellen also in Verbindung mit ‚*Gaudium et spes*‘ eine wichtige Trilogie dar, deren Bedeutung sich erst im Laufe der Jahrzehnte gezeigt hat, und wir arbeiten immer noch daran, um diese Gesamtheit von Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes, Einzigartigkeit des einen, in Christus Mensch gewordenen Gottes, und die Vielzahl der Religionen besser zu verstehen, mit denen wir den Frieden suchen und auch das für das Licht des Heiligen Geistes offene Herz, der erleuchtet und zu Christus führt“.

Benedikt XVI. unterschied hier nicht zwischen der „Hermeneutik der Kontinuität“ und der „Hermeneutik der Diskontinuität“, sondern zwischen dem „Konzil der Väter“ – dem „wahren Konzil“ – und dem „Konzil der Medien“: „Das Konzil also, das unmittelbar zu den Menschen gelangte, war das Konzil der Medien, nicht das der Väter [...], das Konzil der Journalisten [das sich] nicht im Glauben [verwirklichte], sondern innerhalb der Kategorien der heutigen Medien, das heißt außerhalb des Glaubens, mit einer anderen Hermeneutik. Es war eine politische Hermeneutik. [...] Es gab diejenigen, die die Dezentralisierung der Kirche suchten, die Macht für die Bischöfe, und dann über den Begriff ‚Volk Gottes‘ die Macht des Volkes, der Laien. Es gab jene dreifache Problemstellung: die Macht des Papstes, die dann übertragen wird auf die Bischöfe und auf die Macht aller, Volkssouveränität“. Solchermaßen auf die nach dem Konzil gestiftete Verwirrung eingehend, kam der Papst auf die Liturgie zurück: „Die Liturgie interessierte nicht als Akt des Glaubens, sondern als etwas, wo etwas Verständliches geschieht, eine Handlung der Gemeinschaft, etwas Profanes. [...] Das Sakrale galt es also zu beenden – Profanisierung auch des Kultes: Der Kult ist kein Kult, sondern ein Akt des Zusammenseins, der gemeinsamen Teilnahme, und so auch der Teilnahme als Aktivität. Diese Übersetzungen, Banalisierungen der Konzilsidee waren in der Anwendungspraxis der Liturgiereform stark zu spüren“. Abschließend heißt es: „Wir wissen, dass dieses Konzil der Medien allen zugänglich war. Es war also das, was dominierte, was größere Wirkung hatte, und es hat zu viel Unheil, zu vielen Problemen, wirklich zu viel Elend geführt: Schließung von Seminaren, Schließung von Klöstern, Banalisierung der Liturgie“. Aber der scheidende Papst war nicht ohne Hoffnung: „Mir scheint, dass wir fünfzig Jahre nach dem Konzil sehen, wie dieses virtuelle Konzil zerbricht, sich verliert, und das wahre Konzil mit seiner ganzen spirituellen Kraft erscheint“. Dieses hier mit „Hermeneutik der Kontinuität“ überschriebene Großprojekt

des Pontifikates zeigte sich u.a., um hier nur diese Beispiele anzuführen, im Hinblick auf die Liturgie und die Priesterbruderschaft St. Pius X.

a) „*Forma ordinaria*“ und „*Forma extraordinaria*“

Noch als Kardinal hatte Benedikt XVI. 1997 geschrieben, er sei „überzeugt, dass die Kirchenkrise, die wir heute erleben, weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht“¹⁴¹, und schon damals angemerkt: „Eine Erneuerung des liturgischen Bewusstseins, eine liturgische Versöhnung, die wieder die Einheit der Liturgiegeschichte anerkennt, das Vatikanum nicht als Bruch, sondern als Entwicklungsstufe versteht, ist für das Leben der Kirche dringend vonnöten“¹⁴². Als Papst gestattete er mit dem Motu Proprio „*Summorum Pontificum*“ vom 7. Juli 2007¹⁴³ die Zelebration der Heiligen Messe in der Form der von Johannes XXIII. promulgierten Fassung – die sog. Tridentinische Messe in der Gestalt von 1962 –, was seit 1970 Priestern, die daran interessiert waren, nur unter großen Schwierigkeiten möglich war: „Demgemäß ist es erlaubt, das Messopfer nach der vom seligen Johannes XXIII. promulgierten und niemals abgeschafften Editio typica des Römischen Messbuchs als außerordentliche Form der Liturgie der Kirche zu feiern“¹⁴⁴. „In Messen, die ohne Volk gefeiert werden, kann jeder katholische Priester des lateinischen Ritus – sei er Weltpriester oder Ordenspriester – entweder das vom seligen Papst Johannes XXIII. im Jahr 1962 herausgegebene Römische Messbuch gebrauchen oder das von Papst Paul VI. im Jahr 1970 promulgierte, und zwar an jedem Tag mit Ausnahme des Triduum Sacrum.“¹⁴⁵ Für eine solche Feier nach dem einen oder dem anderen Messbuch benötigt der Priester keine Erlaubnis, weder vom Apostolischen Stuhl noch von seinem Ordinarius¹⁴⁶. „In Pfarreien, wo eine Gruppe von Gläubigen, die der früheren liturgischen Tradition anhängen, dauerhaft existiert, hat der Pfarrer deren Bitte, die heilige Messe nach dem im Jahr 1962 herausgegebenen Römischen Messbuch zu feiern, bereitwillig aufzunehmen“¹⁴⁷. „*Summorum Pontificum*“ war keineswegs nur den Bemühungen Benedikts XVI. um die Rückkehr der Piusbrüder in die volle Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche geschuldet.

b) Bemühungen um die Rückkehr der Priesterbruderschaft St. Pius X. in die volle Gemeinschaft mit der Römischen Kirche

Der 1991 gestorbene französische Priester und seit 1955 Erzbischof von Dakar in Senegal *Marcel Lefebvre* hatte 1970 die Priesterbruderschaft St. Pius X. – kurz: Priesterbruderschaft oder Piusbrüder – gegründet, die entscheidende Beschlüsse des

¹⁴¹ RATZINGER, *Aus meinem Leben* (wie Anm. 1), S. 174. Die italienische Ausgabe erschien 1997.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ PAPST BENEDIKT XVI., *Apostolisches Schreiben SUMMORUM PONTIFICUM. [Und] Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation.* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 178) Bonn 2007.

¹⁴⁴ Ebd., Art. 1 Abs. 2 (S. 11).

¹⁴⁵ Die drei österlichen Tage von der Messe vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstag bis zum Ostertag.

¹⁴⁶ *Summorum pontificum* (wie Anm. 143), Art. 2 (S. 12f.).

¹⁴⁷ Ebd., Art. 5 § 1 (S. 13).

Zweiten Vatikanischen Konzils und die Liturgiereform von 1970 ablehnte. Nachdem Lefebvre am 30. Juni 1988 ohne päpstliche Erlaubnis vier Priestern der Piusbruderschaft – *Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta* –, assistiert von dem brasilianischen Bischof *Antônio de Castro Mayer*, die Bischofsweihe erteilt hatte, zog diese Handlung am 2. Juli 1988 die Exkommunikation Lefebvres, de Castro Mayers und der vier gegen das Verbot des Apostolischen Stuhles geweihten Bischöfe nach sich. Nachdem die schon am 2. Juli 1988 von Johannes Paul II. eingesetzte Kommission „*Ecclesia Dei*“ unter dem Kardinal *Dario Castril-lón Hoyos* Gespräche mit der Piusbruderschaft geführt hatte, empfing Benedikt XVI. am 29. August 2005 *Bernard Fellay*, als Nachfolger Lefebvres Generaloberer der Piusbruderschaft, und deren deutschen Distriktoberen Franz Schmidberger zu einem Gespräch. Seit Frühjahr 2006 verstärkte der Papst die Bemühungen um die Ermöglichung der Rückkehr der Priesterbruderschaft in die volle Gemeinschaft mit der Römischen Kirche, bevor sein *Motu Proprio „Summum Pontificum“* vom 7. Juli 2007 den Piusbrüdern in liturgischer Hinsicht entgegenkam. Am 15. Dezember 2008 erklärte der Generaloberer *Bernard Fellay* in seinem und im Namen der drei anderen Bischöfe gegenüber der Kommission „*Ecclesia Dei*“ die Bereitschaft, die Lehren der Römischen Kirche zu akzeptieren. Auf eine neuerliche Bitte *Bernard Fellays* hob Kardinal *Giovanni Battista Re* als Präfekt der Kongregation für die Bischöfe in Vollmacht des Papstes die Exkommunikation am 21. Januar 2009 auf. Nicht damit verbunden war die Anerkennung der Bischofsweihen der vier Bischöfe, als deren Voraussetzung die volle Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnet wurde.

Überschattet wurde die Aufhebung der Exkommunikation durch das fast gleichzeitige Bekanntwerden von Interviewäußerungen des Priesterbruderschafts-Bischofs *Richard Williamson*, in denen dieser sich als Holocaustleugner zu erkennen gab, was eine breite Diskussion und Proteste auslöste, die bis zu persönlichen Verunglimpfungen des Heiligen Vaters führten, die ihn in die Nähe der Unterstützung der Holocaustleugnung rückten. Während *Bernard Fellay* *Richard Williamson* am 27. Januar 2009 politische Stellungnahmen untersagte und während *Williamson* am 24. Oktober 2012 aus der Priesterbruderschaft ausgeschlossen wurde, liefen die Gespräche des Apostolischen Stuhles mit den Piusbrüdern weiter. Am 8. Juli 2009 wurde dazu die Kommission „*Ecclesia Dei*“ der Glaubenskongregation unter Kardinal *William Levada* – seit dem 2. Juli 2012 unter dem früheren Bischof von Regensburg, Erzbischof *Gerhard Ludwig Müller* – unterstellt. Bis zum Ende des Pontifikates Benedikts XVI. waren die Gespräche der Kommission „*Ecclesia Dei*“ mit der Priesterbruderschaft noch zu keinem positiven Abschluss gelangt.

V. Schatten über dem Pontifikat Benedikts XVI.

Das Pontifikat Benedikts XVI. stand unter dem Schatten der zahlreichen Fälle von sexuellem Missbrauch an Kindern und Jugendlichen durch Priester und Ordensleute, die – in der Vergangenheit ein Tabuthema – seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. und mehr noch unter Benedikt selbst weltweit größte öffentliche Aufmerksamkeit erfuhren und das Vertrauen in Klerus und Kirche schwer beschädigten, auch wenn die Straftaten oft schon Jahrzehnte zurück lagen. Am Anfang stand das Bekanntwerden solcher Fälle in den Vereinigten Staaten und in Irland, was Benedikt XVI. zu seinem Hirtenbrief an die Katholiken in Irland vom 19. März 2010¹⁴⁸ veranlasste. Anfang 2010 wurden zahlreiche Fälle von Sexualdelikten in katholischen kirchlichen Ein-

richtungen auch aus Deutschland bekannt, vor allem seit der damalige Rektor des Jesuitengymnasiums *Canisius-Kolleg* in Berlin, der Jesuitenpater *Klaus Mertes* – seit 2011 Direktor des Kollegs *St. Blasien* im Schwarzwald –, einen Brief zu Missbrauchsfällen in seinem Kolleg während der 1970er und 1980er Jahre verfasst hatte, der am 28. Januar 2010 in die Öffentlichkeit gelangte. Zwar wusste man um die gesellschaftliche Realität von sexuellem Kindesmissbrauch auch und gerade außerhalb von Kirche und Klerus. Aber Priester als Täter stellten das Priesterbild in einem solchen Maße in Frage, dass die sich häufenden Meldungen solcher Vorfälle wie Schockwellen durch die Kirche gingen, zumal sie mit dem Vorwurf verbunden waren, dass kirchliche Obere – Bischöfe oder Ordensobere – früher eher die Täter gegenüber der weltlichen Strafjustiz gedeckt als zur Aufklärung der Straftaten und zur Prävention beigetragen hätten. Kirchenkritikern und Kirchenfeinden gaben die Missbrauchsskandale willkommene Argumente. Aber in diesem Fall waren es nicht Feinde der Kirche von außen, sondern die „Sünde, die in der Kirche existiert“, und vom „Inneren der Kirche“ aus „Leiden der Kirche“ verursacht hatte, wie Benedikt XVI. in seinem erwähnten Interview 2010 auf dem Flug nach Portugal sagte¹⁴⁹.

Zu den Schatten über dem Pontifikat Benedikts XVI. gehörte auch die sogenannte *Vatileaks*-Affäre – der Begriff geht auf den Pressesprecher des Apostolischen Stuhles, *Federico Lombardi*, zurück –, wobei es vor allem um die Weitergabe vertraulicher oder geheimer Dokumente an die Presse während der Jahre 2011 und 2012 und um Dokumentendiebstähle direkt vom Schreibtisch des Heiligen Vaters durch den am 25. Mai 2012 verhafteten, zu einer Haftstrafe im Vatikan verurteilten und schließlich begnadigten päpstlichen Kammerdiener *Paolo Gabriele* und darüber hinaus um tatsächliche oder vermutete Fälle von Korruption und Vetternwirtschaft an der Kurie sowie um Vorwürfe der Bildung homosexueller Netzwerke ging. Zur Aufklärung der Vorfälle und Vorwürfe setzte der Papst im April 2012 eine Untersuchungskommission ein, die aus den Kardinälen *Julián Herranz, Jozef Tomko* und *Salvatore De Giorgi* bestand und deren Untersuchungsergebnis am Ende seines Pontifikates vorlag, aber unter Verschluss gehalten wurde.

VI. Schluss

Das Pontifikat Benedikts XVI. endete am Abend des 28. Februar 2013 mit dem am 11. Februar angekündigten Rücktritt. Das Großprojekt, die nachkonziliaren Verwirrungen zu überwinden und das Auseinanderfallen in eine „vorkonziliare“ und eine „nachkonziliare“ Kirche zu vermeiden oder zu korrigieren, war weitgehend unerledigt. Doch bleibt es das Vermächtnis dieses großen Papstes, an dessen Zeit auf dem Stuhl Petri sich die Tragik des Intellektuellen, des Gelehrten, des Denkers offenbarte, der von den Pragmatikern und den Alltagsmenschen, die die simplen Gedanken und die einfachen Lösungen erwarten, nicht verstanden wird. Die Größe dieses Papstes dürfte in späterer Zeit deutlicher erkannt werden als zum Zeitpunkt der Amtseinführung seines am 13. März 2013 gewählten Nachfolgers *Franziskus I.*

¹⁴⁸ Text in deutscher Übersetzung: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html (13.03.2013).

¹⁴⁹ Wie Anm. 68.

Was Deutschland und das Pontifikat des deutschen Papstes betrifft, so kommentierte am 7. März 2013 *Guido Horst* in der „Tagespost“: „Es war die deutsche Stunde der Kirche. Ein Bayer als Nachfolger Petri. [...] Die Weise, wie der Theologe Josef Ratzinger auf dem Papststuhl argumentierte, zitierte und die Kultur der eigenen Heimat in seine Ansprachen einfließen ließ, war auch eine Art Brücke, die der Pontifex schlug. Fast acht Jahre lang war da jemand ganz oben in der römischen Kirchenführung, der das deutsche Wesen kannte, darauf Rücksicht nehmen und das Christliche auf Deutsch buchstabieren konnte. Deutschland und Rom kamen sich wieder etwas näher, nachdem knapp fünfhundert Jahre zuvor die unglücklich verlaufene Reformation den Deutschen jenen antirömischen Affekt eingepflichtet hatte. [Jetzt] ist es mit der deutschen Stunde vorbei. Man spricht in theologischen Kreisen gern vom ‚Kairos‘, von einem günstigen Zeitpunkt, in dem sich etwas Entscheidendes verändern kann. Er ist verpasst. War der Besuch des deutschen

Papstes in Auschwitz ein starkes Zeichen [...], so war die Wirkung Benedikts in Deutschland wie Wasser, das über Kieselsteine fließt. Das gilt für die Rede des Papstes vor dem Deutschen Bundestag – hundert Mitglieder des Parlaments, das den Heiligen Vater eingeladen hatte, fehlten – wie auch für den historischen Papstbesuch im Kloster des Augustinermönchs Martin Luther, den manche Protestanten mit Mäkeleien quittierten. [...] Deutschland hat seine Chance gehabt, der katholischen Weltkirche etwas zu geben und umgekehrt Impulse von einem Papst zu empfangen, der ihnen den Glauben auf deutsche Weise nahelegte und erklärte. Diese Chance ist vorbei. Wer glaubt denn im Ernst, dass ein Papst aus Asien, Lateinamerika, Afrika oder dem Norden Amerikas nochmals so aufmerksam und informiert auf Deutschland schauen wird, wie es Benedikt XVI. tat?¹⁵⁰

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

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

¹⁵⁰ GUIDO HORST, *Eine verpasste Chance*, in: Die Tagespost Nr. 29 vom 7. März 2013, S. 2.

STEFFEN KÖHLER

Im Anfang war die Tat. Über die Handlungen eines Wortgewaltigen

Bei der Bewertung des vergangenen Pontifikates ist unisono der Hinweis auf Benedikts Gelehrtentum zu hören: kritisch als eine vermeintliche Weltfremdheit, bewundernd als Hymne auf die Vorzeigbarkeit des Papstes. Vergleiche über die Jahrhunderte hinweg werden bemüht. Es existieren sogar Preisungen, die ihn als einen Kirchenlehrer gedeutet wissen wollen. Kardinal Meisner forderte jüngst, der Nachfolger müsse auch ein Mann solchen Schlages sein.

Das stimmt nachdenklich. Einerseits stellt es die ersten Päpste in ein schlechtes Licht. Petrus selber war nicht der Gruppe der Gelehrten zugehörig; Jesus hätte diesbezüglich anderes Personal rekrutieren können. Zudem und damit verbunden stellt sich die Frage, ob das Ratzinger-Pontifikat tatsächlich als ein „intellektuelles“ verstanden werden sollte, oder nicht vielmehr als ein realistisches, tathaftes, ja letztlich pragmatisches.

Fraglos ist Ratzinger ein Intellektueller: Seine Doktorarbeit war ein kreativer Akt, ebenso seine Habilitation. Auf dem Konzil fungierte er als Ghostwriter. Mit wacher Aufmerksamkeit reagierte er auf Strömungen der Zeit. Wenn *Kardinal Döpfner* bei Ratzinger 1966 überrascht einen neuen „konservativen Streifen“ (Originalton Ratzinger) auszumachen vermochte, so hatte sich der junge Wissenschaftler bereits ersten postkonzilia-

ren Auswüchsen entgegengestellt. Seine Metamorphose erinnert von fern an die eines *Hans Magnus Enzensberger*, und die Faszination des Literaten für den Geistlichen rührt vielleicht aus dieser „Parallelität“ der Lebensläufe. Und doch ist mit diesen Fähigkeiten Ratzingers Pontifikat nur mäßig umrissen. Will man es weniger im Bereich des Wortes, als dem der Tat ansiedeln, bedarf es eines kleinen Blickes auf das Szenario, in das Ratzinger gestellt wurde.

Die Bedeutung des Motu proprio

Die Kirche hatte sich bei der Umarmung der Welt den Arm ausgekugelt. Zu dieser Analyse bedarf es keiner Spezialisten; jeder kann sie problemlos vornehmen. Der Verlust der einheitlichen Liturgie, der präzisen theologischen Sprache, der Erkennbarkeit von katholischen Lebensentwürfen als empirische Folge des Konzils ist soziologisch unbestreitbar, ob man sich nun auf es direkt berufen kann oder nicht. Auch ohne Kenntnisse über Augustinus und Bonaventura ist der Bruch das empirisch Offenkundige der letzten Dekaden.

Joseph Ratzinger trat an den zentralen Punkten seines Pontifikates als Entscheider auf den Plan, nicht als Diskutant oder Argumentierer. Sein *Motu proprio* zur Reinstallation der „alten

Messe“ war nichts als ein präziser, lange herbeigesehnter Handgriff. Der Heilungsprozess wurde eröffnet, die überdehnten Bänder und Sehnen bilden sich zurück. Gerade an diesem Beispiel kann die Dominanz der Tat vor dem Deutewort gut aufgezeigt werden: Ratzingers Bemerkung, der alte Ritus sei nie verboten worden, man habe ihn nur vernachlässigt, wurde auch von unverdächtigen Freunden, etwa *Robert Spaemann*, sanft, aber bestimmt als nicht zutreffend zurückgewiesen. Der Ritus war bis 1984 de facto verboten. Auch das Papstwort von gegenseitiger Befruchtung von altem und neuem Ritus ist schwer verständlich angesichts eines gut tausendjährigen Erfolgsmodells einerseits und einer Pannenserie andererseits. Auch der augustianischen Deutung, der Beweis der Identität von vor- und nachkonziliarer Kirche müsse anhand der Identität des Ritus geführt werden, wird man nicht zustimmen müssen; ein Ritus ist mehr als Kronzeugenschaft im Kampf um das Konzil, hier könnte u.U. gerade das „Außerordentliche“ des alten Ritus das Gegenteil beweisen. Angesichts semantischer Schwächen solcher Aussagen tritt selbst und gerade im Wort das Pragmatische hervor: Die Symmetriethese von alt und neu wäre nichts anderes als eine Beruhigungsspielle für die moderne Fraktion.

Was bleibt? Die reine Tat; nach vierzig Jahren neuer Messe: die blanke Dezision. Das hätte der Papst so nicht machen müssen. Die Kirche, die in Jahrhunderten und Jahrtausenden rechnet, wird sich an ihn als den *defensor missae* erinnern. Dialogpapiere, Sitzungsprotokolle, Tageszeitungen: sie werden den Gang des Vergänglichen gegangen sein. Man wird Benedikt darstellen mit geöffnetem Missale. Das ist nicht paulinisch-/ johannespaulinisch überredend-herumreisend, das ist petrinisch. Die von Kardinal Ratzinger immer wieder diskutierte „Reform der Reform“ der neuen Messe wurde so immerhin indirekt vorangebracht.

„Hermeneutik“ der Kontinuität

Einen Schritt weiter und auf das Konzil angewandt: Für die Formel der „Hermeneutik der Kontinuität“ gibt es gewisse Argumente; entscheidend jedoch ist nicht ihre intellektuelle Durchschlagskraft, sondern ihr dezisionaler Wert: Der Papst verfügt, entscheidet, legt fest, befiehlt, regt an, wie das Konzil zu verstehen sei. Er „nachentscheidet“ Unentschiedenes und Falschentschiedenes und reichert es mit seiner Sicht der Dinge an. Das Eisen wird neu erhitzt und geschmiedet. Über Konzilsfehler zu sprechen, ist heute kein Tabu mehr, solange die Kirchenversammlung nur „als Ganzheit“ angenommen wird. Was das konkret heißt, entscheidet im Einzelfall der Papst neu – fraglos ein Novum in puncto Hermeneutik überhaupt. Allenfalls im Verfassungsrecht findet es eine Parallele: Die bundesrepublikanischen Deuter verfahren so seit Jahrzehnten mit dem Grundgesetz.

Das ist streng genommen keine Interpretation, keine Rekonstruktion unrekonstruierbarer Willensakte von Konzilsteilnehmern oder eines Konzils selber, sondern Deklarationsakt: Das Konzil sei kontinuierliche Entwicklung. Eine konkrete Hermeneutik der Kontinuität hat Benedikt nicht vorgelegt, jedoch einen Irrweg der „Doppelkirche“ als solchen bezeichnet. So gesehen ist Benedikt kein Konzilshermeneutiker, sondern Pragmatiker. Er war ja auch der Papst und nicht irgendein Kardinal! *Ex negativo* wurden Irrlehren erkannt, am Konzil wird weitergearbeitet, freilich nicht in der Form, dass das Fehlerhafte benannt würde, sondern als Vorstufe einer nun herauszustellenden Wahrheit. Diese Nicht-Hermeneutik als Hermeneutik auszugeben ist offenbar der einzige praktische Weg, den die Kirche derzeit gehen kann, ohne ein Schisma zu riskieren. Das salomonische Urteil erschafft die unmögliche dritte Möglichkeit in einer Pattsituation. Das Kind wird nicht mit dem Schwert zerhackt.

Die Grundlage dieser Sicht bildeten freilich (also doch!) sowohl Ratzingers Spezialistentum (in der Vergangenheit erprobte er ja als Professor verschiedene, teilweise konträre Hermeneutiken), als auch seine praktische Erfahrung als Kirchenmann. Insofern ist sein Handeln das eines Gelehrten, ein „Gelehrtenpontifikat“ also – wie könnte es auch anders sein? Nur: Die Re-Installation der alten Messe und die Neuausrichtung des Konzils hätte auch ein („ungebildeter“) Petrus gekonnt, ja vielleicht bildet der Kern von Benedikts Pontifikat ein Zurücktreten hinter das Spezialistentum, hinter den „Ratzinger“. Alle Erkenntnis in einem Schlag zu bündeln setzt ein gewisses Maß an Distanzierung voraus, nämlich dass genug erkannt sei und gehandelt werden müsse. Auch wenn das wieder in Erkenntnis gründet: Es ändert nichts am Dimensionswechsel.

Die Aufhebung der Exkommunikation einzelner Bischöfe hat wohl im Denksystem Ratzingers keinen echten Ort. Als pragmatische Geste eines Papstes, der weiß, dass schnell viel zerstört wird, Heilung jedoch Zeit und Geduld braucht, hat er sie vorgenommen. Es ist nicht bekannt, dass sich die betroffenen Bischöfe seit 1988 substanzhaft auf Rom zu entwickelt hätten, ja gewisse Differenzen scheinen bleibender Natur und sogar verstärkt worden zu sein. Dennoch: der Papst ging in „Vorleistung“. Er hat es einfach gemacht. Dass man ihm eine Falle lege; dass Journalisten von fehlender theologischer Bildung und eine Politikerin mit regimekonformer Vergangenheit ihn, den Freund des Judentums, einen halben Antisemiten schalten; dass Halbwahrheiten über ihn ausgekübelt wurde, hat für einen grellen Moment die Frontlinien sichtbar gemacht. In diesem Sturm stehen geblieben zu sein, kann man als echte Größe bewerten. Wer hätte ihn da nicht bewundert?

Das Katechismus-Kompendium

Gibt es neue Erkenntnisse, die Papst Benedikt vermittelt hätte? Die Einheit von Glauben und Wissen (Regensburger Vorlesung) findet der Interessierte auch in der Enzyklika *„Fides et ratio“* seines Vorgängers. Vor dem Deutschen Bundestag wiederholte er zeitlose Lehren des Naturrechts. Auch hier gab es keine neuen Erkenntnisse oder Inhalte. Nur: In der Höhle des Löwen diese Dinge zu platzieren, das ist Tat. (Dass der Löwe klatschte, weil er sich auf einer reinen Anti-Atom-Bewegung wähnte und die Implikationen für das Familienbild nicht verstand, steht auf einem anderen Blatt.) Die Platzierung der Wahrheit freilich, das Ins-Spiel-Bringen vor Ort, das Riskieren eines Eklats, das Einstehen-Für: Der Papst hat es gemacht.

Ausdrücklich hervorzuheben ist das *Katechismus-Kompendium*, das er in den ersten Tagen des Pontifikates herausbrachte. Es hat für den Religionsunterricht keine geringe Bedeutung, und dies nicht nur wegen seiner großen Zuverlässigkeit in wesentlichen Fragen. Sein prägnanter, unvermittelter Zugriff redet nicht um den heißen Brei herum und kommt pädagogisch-didaktisch dem Frageimpuls der jungen Leute entgegen. Klare Fragen, klare Antworten, klare Ansagen. Auch wenn von Seiten der jungen Leute nicht immer alles gleich verstanden und nachvollzogen werden könnte: Das Panorama ist da. Es bildet einen Fixpunkt für die inhaltliche Füllung formalisierter Lehrpläne; der Lehrer wird reichsunmittelbar. Die Tatsache dieses Büchleins greift ein in den schulischen Bildungsprozess jenseits von Appellen (auch) an einen unwilligen Episkopat, endlich zuverlässige Bücher für den Religionsunterricht herauszugeben. Als verbindliches Rechtsdokument steht es fraglos über der vielbeachteten Jesus-Trilogie, die vom Papst bewusst nicht mit amtlichem Nachdruck vorgelegt wurde.

In einer Dialektisierung von amtlich und privat wurden in der öffentlichen Betrachtung weitgehend unbemerkt das Private

(z.B. die Jesus-Trilogie) veramtlicht und das Amtliche (z.B. die Aufhebung der Exkommunikation) psychologisiert als Geste des netten Onkels. Auch wenn der Papst als schriftstellernde Privatperson Abstraktion bleibt und so seine ganze Theologie unter der Hand zum großen Katechismus zu werden droht; auch wenn ein Lächeln, eine freundliche Geste menschlich verbindender sind als Entscheidungen: Verbindliche Rechtsakte sollten als solche bezeichnet werden. Sie sind Meilensteine eines Pontifikates.

Neuformung des Papstamtes

Das Tathafte gründet bei Ratzinger letztlich im Spirituellen. Die Dinge werden ins Gebet genommen. Der Rosenkranz, die Messe und andere Formen wären dann „Ur-Tat“ einer Regentschaft. Dort steht ein Priester vor Gott und gibt Rechenschaft. Auch wenn der Glaube rational und das Denken gläubig sind und sein sollen: Sein Stehen vor Gott, das er nur unter dem Druck des Amtes *coram publico* vollzieht, bildet den Kern seines Pontifikates. Die Stille bei der Anbetung auf dem Weltjugendtag in Köln wäre der Raum, aus dem sein Handeln kommt,

das Gebet am Ort des Judenmordes verbindet tiefer als alles andere.

Die Ankündigung seines Rücktrittes legt das Augenmerk allerdings deutlich auf den Handlungsnotstand: Eine reine Spiritualisierung, eine über die Jahre gelegte Passion, eine mystische Dauervereinigung von Schmerzensmann und Herrscher lehnt Benedikt ab. Die Bedeutung eines solchen Rücktritts darf nicht unterschätzt werden. Man kann spekulieren (und die journalistische Plauderfraktion in Rom tut dies): Sind die antichristlichen Kräfte im Vatikan so dominant, dass der Apparat einmal rücksichtslos auf Spur gebracht werden müsste? Ein solches Aufräumen wäre Aufgabe eines Jüngeren, Vitaleren.

Die Neugestaltung des Papstamtes besteht gerade nicht in sprachlicher Eleganz, Eloquenz, persönlichem Sympathischsein. Der Rücktritt bestätigt ein letztes Mal das Tathafte von Benedikts Pontifikates, seine Aktivität: Er ist einfach gegangen.

*Dr. Steffen Köhler
Bodensee-Gymnasium
Reutiner Str. 14
88131 Lindau*

STEFFEN KÖHLER

Ratzingers Förster-Nietzsche. Halbzeit bei der Edition von Joseph Ratzingers „Gesammelten Schriften“

Die Ausgabe der Werke Joseph Ratzingers (Herausgeber: Gerhard Ludwig Müller) ist bis zur Hälfte gediehen. Dies ermöglicht einen Rückblick auf geleistete und eine Vorausschau auf mögliche künftige Arbeit der Herausgeber.

1. Prinzipien

Jede Editionsentscheidung ist Interpretation. Sie lenkt den Blick. Wie das Ratzingerpuzzle der vielen und weit verstreuten Aufsätze zusammengefügt wird, ist nicht notwendig vorgegeben. Verschiedene Möglichkeiten der Neuordnung bieten sich an: Ein streng chronologisches Vorgehen gruppiert unter dem Aspekt der zeitlichen Abfolge; ein thematisches Anordnen hingegen rekonstruiert einen implizit vorhandenen oder unterstellten Inhalt; eine Betrachtung der Form sammelt nach Gattungen.

Zu dieser Weichenstellung kommt die Frage nach dem Aggregatzustand des Textes: Wird er in der ersten Fassung geboten oder in der letzten, in der handschriftlichen oder gedruckten? In der am weitesten verbreiteten oder der vom Autor als gelungen empfundenen? Will man alle Varianten präsentieren?

Die Prinzipien der Anordnung sind letztlich frei wählbar, nur: Eingeschlagene Wege müssen dann auch zu Ende gegangen werden. Wer die „brutale Chronologie“ (Heiner Müller) wählt,

darf nicht ohne Not anfangen, zwischen den Zeiten herumzuspringen; wer thematisch Verwandtes zusammenstellt, wird Exkurse zu vermeiden haben; wer den Formaspekt hochhält, darf wohl kaum auf Inhaltliches umschwenken.

Eine Mischung der Prinzipien ist möglich, sofern ein übergeordnetes Kriterium gefunden wird, ein Regulativ; doch welches könnte dieses sein?

Die Ratzinger-Ausgabe nennt folgende editorische Prinzipien (sie sind am Ende eines jeden Bandes abgedruckt): Sie sei „Ausgabe *letzter Hand*“ „in deutscher Sprache“ und „in einer systematischen Ordnung, die *chronologische und sachliche Gesichtspunkte miteinander verbindet*.“ Und: „Textvorlage ist in aller Regel die jüngste, vom Autor selbst durchgesehene Fassung. *Hinweise auf Textvarianten* werden nur in den äußerst seltenen Fällen gegeben, in denen sich eine inhaltliche Veränderung zeigt“. Ein solcher Prinzipienmix stellt sehr hohe Anforderungen.

2. Textgenese

Die Frage nach den Textvarianten soll am Beispiel des Textes „Wesen und Grenzen der Kirche“, einem Vortrag von 1963, erprobt werden. Er wurde in der Fassung von 1969 abgedruckt (8/1, 290ff.). Der in den Editionsregeln angemahnte Verweis auf

die Variante findet sich dann in 8/2, 1433f. Die Differenz zwischen Erstversion und Letztfassung – sie ist m.E. erheblich, stellt m.E. den Aufsatz auf den Kopf –, wird unter formalen Aspekten abgetan, einer „Zwischenreflexion nach der ersten Sessio“ seien „grundsätzliche Erwägungen“ gefolgt.

Tatsächlich wurden jedoch 1969 alle fortschrittsoptimistischen Stellen gestrichen und durch eine skeptische Grundhaltung ersetzt. Schade, dass die Varianten nicht präsentiert wurden bzw. dass der editorische Hinweis harmonisierend ausfällt.

Ein zweites Beispiel. Der Text „Zur Theologie des Konzils“ (Erstveröffentlichung 1961) u.a. über Hans Küngs Ekklesiologie findet sich in 7/1, 92ff. in der Fassung von 1969. In 7/2, 1203 lautet ein Hinweis des Herausgebers: „Die Hauptaussage aller drei gedruckten Versionen besteht darin, dass die Gleichsetzung von concilium und ecclesia sprachgeschichtlich und theologisch unhaltbar“ sei.

So maximalistisch steht das aber nicht in der Erstfassung, die sich allerdings nicht in der Gesamtausgabe befindet. Dort formuliert Ratzinger: Küng habe „Wesentliches und Richtiges gesehen“, und: Die „Bezeichnung der Gesamtkirche als Konzil kann, näherhin doch nur mit mancherlei Vorbehalten *angewendet werden*“ (zitiert nach: Steffen Köhler: Joseph Ratzinger. Die neue Tradition, Dettelbach 2006, 94f.). Ratzinger erläutert 1961 im Anschluss, wie er Küngs Konzept des ekklesiologischen Konziliarismus – ein Gegensatz zur später von Ratzinger intensivierten „eucharistischen Ekklesiologie“ – so weiterentwickelt, dass er katholischerseits tragbar sei. 1969 hingegen heißt es ablehnend in der überarbeiteten Fassung: „Das Konzil ist Synedrium, nicht Ecclesia. Beides sind *qualitativ* voneinander *verschiedene* Formen von Versammlung“ (ebd. 95). In Anbetracht der Quellenlage erscheinen die „Editorischen Hinweise“ in 7/2 bezüglich dieses Textes zumindest als problematisch. Ob etwas „angewendet werden kann“, oder ob es „qualitativ verschieden“ ist, kann nicht so harmonisiert werden, wie es der Herausgeber unterstellt. Warum hat man das „heiße“ Thema der Beziehung von Hans Küng und Joseph Ratzinger so ungenau behandelt? Wäre hier nicht größere Sorgfalt vonnöten gewesen?

Die Ratzinger-Forschung hat sich mit der Frage der Textvarianten traditionell schwer getan.

Maximilian Heim, ein Mitglied der Ratzinger-Schülerkreises, der laut Angabe des Herausgebers Müller „maßgeblich“ (8/1, 8) das Konzept von Band 8 der Ratzinger-Ausgabe erstellte, hatte ja bereits in seiner Promotionsarbeit („*Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie*“, Frankfurt/Main u.a. 2004, Vorwort: Joseph Ratzinger), ausgezeichnet mit dem „Ratzinger-Preis“, die Vorstufen von „Das neue Volk Gottes“ (1969) ignoriert und war so empirisch gar nicht in der Lage, den historischen Aspekt, die Genese Ratzingers genau zu studieren – wie denn auch ohne Erstdrucke? Er kommt daher zu dem Fehlschluss, es sei „aus heutiger Sicht verblüffend“, dass Küng sich für Ratzinger bei der Lehrstuhlbewerbung eingesetzt habe. (S.165) Vor dem Hintergrund der Erstfassung schwindet die Verblüffung. –

Übermäßig großzügig, ja geradezu verschwenderisch hingegen wird im Band 7 die doppelte Version von „Der Christ und die Welt von heute“ (7/1, 479ff.) geboten, im synoptischen Parallelruck werden zwei von drei Fassungen, der teilweise identische Wortlaut nebeneinander gestellt, teilweise finden sich auch leere Spalten. Warum einerseits der große Aufwand und andererseits im Zusammenhang mit *Hans Küng* das Wegdrücken wesentlicher Texte? Offenbar werden *innerhalb desselben Bandes verschiedene Editionsmaßstäbe* angelegt oder zumindest die Eigeninterpretation über die Texte gestellt.

Auch was die Augustinus- und die Bonaventuraschrift angeht (Band 1 und 2 der Ausgabe), wurden verschiedene Methoden gewählt. Die Präsentation der Promotion folgt der damaligen Druckfassung, die Habilitation hingegen wird doppelt geboten: In Lang- bzw. „Original“-Version und in der gekürzten Druckfassung. Doppelungen auf -zig Seiten – die eine Hälfte wurde ja kaum verändert – werden in Kauf genommen. Technisch gesehen hätte man den Augustinus-Band auch „aufpumpen“ können (er fällt weit dünner aus als sein Regalnachbar): Warum hat man hier die Erstfassung nicht beigegeben? Auch vermisst man die Anmerkungen der Prüfungskommission: Fasst man eine akademische Qualifikationsschrift, die im ersten Durchgang abgelehnt wird, als „dialogisches Ereignis“ auf, dann hätte man auf den gut 900 Seiten von Band 2 der Ratzinger-Ausgabe die Glossen des Prüfers erwartet – bei den Seewald-Interviews stehen ja auch die Fragen mit dabei und nicht nur die Antworten (die auch für sich genommen aussagekräftig sind). Bei einem Papst, der seinerzeit im ersten Anlauf durch das „Professorenexamen“ flog, interessieren doch die Einwände der Prüfer: Warum sonst wird die (verworfenen) Prüfungsarbeit gänzlich und „unzensuriert“ geboten?

3. Anordnung

Neben dem „Mikrotext“, der jeweiligen Fassung, bewirkt der „Kontext“ eine jeweils eigene Akzentuierung: Verschiedenes Mobilier kommt in jeweils anderer Anordnung anders zur Geltung. Die beiden oben angeführten Aufsätze, die in der Erst- bzw. Einzelfassung einen anderen Zustand kannten als im Zueinander des Sammelbandes „Das neue Volk Gottes“, wurden für die Neuausgabe 2012 erneut getrennt und in einen neuen Kontext gestellt, obwohl sie fast ein halbes Jahrhundert beieinander standen und so rezipiert wurden. Und: Die wissenschaftlichen Qualifikationsschriften – Promotion und Habilitation – wurden mit Aufsätzen und kleineren Texten angereichert. Es sind neue Kreise entstanden und Ablagerungen um diese Mittelpunkte. Da in der Ratzinger-Theologie einige Dinge intensiv vernetzt sind – etwa die Liturgie und die Ekklesiologie – gibt es konsequenter Weise Überraschungen.

Dass m.E. besonders gelungene Texte in der Edition nicht an der Stelle aufgetaucht sind, an der sie stehen müssten, ist zu beklagen. „Was Ablass bedeutet“ erschien zuerst im Band „Bilder der Hoffnung“ im Jahre 1996 und wurde 2005 neu abgedruckt in „Gottes Glanz in unserer Zeit. Meditationen zum Kirchenjahr“ (Freiburg u.a., 148ff.). Da das Thema „Ablass“ in Ratzingers Eschatologie kaum auf den Plan tritt (eigentlich gar nicht), wäre die Sprengung der Gattungsgrenze – der Abdruck einer Meditation eben nicht im Homilie-/ Predigtband 14, sondern in einem anderen, thematisch zugehörigen, eben dem eschatologischen Band 10 – an dieser Stelle mehr als gerechtfertigt, ja vielleicht vonnöten; sie bleibt allerdings aus. Oder will man damit andeuten, dass sie nicht dorthin gehöre? Dann wäre der Ablass etwas für die Praxis, nicht jedoch für die Theorie. Dass Papst Benedikt als Papst Ablass gibt und in seiner Eschatologie auf 761 Seiten nichts dazu steht, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Ob, im Gegenzug, die Predigt, die Ratzinger in der Osternacht 2005 (Band 10, 688ff) vortrug, wirklich weiterführende eschatologische Erkenntnisse enthält, darf kritisch angefragt werden.

„*Demokratisierung der Kirche?*“, ein Aufsatz aus dem Jahr 1970, wird der „Theologie und Spiritualität des Weihesakraments“ (Band 12) zugeordnet; man hätte wohl spontan auf Band 8 (über die Kirche) getippt; oder auf Band 7 (über das Konzil); oder Band 1 (über das Volk Gottes).

Die „Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts“ (1960) – eine Polemik gegenüber dem, was man heute „die alte Messe“ nennt – findet sich nicht im Liturgie-Band 11 (obwohl der Artikel schwerpunktmäßig liturgische Dinge verhandelt), sondern bildet den Eingangstext des mit „Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils“ betitelten Bandes Nummer 7. Dort wiederum sucht man die Aufsätze „Die Ekklesiologie des Zweiten vatikanischen Konzils“ (8/1, 258ff) oder „Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*“ (8/1, 573ff) vergeblich. Auch „Die Kirche als Heilssakrament“ (8/1 244ff) beschäftigt sich, wie die erste Unterüberschrift ausdrücklich angibt, mit der „Entstehung und Formulierung auf dem Vaticanum II“. Welche Texte, wenn nicht diese, lösen den Titel des 7. Bandes („Zur Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils“) ein?

Den Lexikonartikel „Haus. Haus Gottes“ suche man auch nicht in „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ (Band 1), obwohl er dessen Erkenntnisse referiert, sondern in Band 8. Dass nicht alle Predigten im Predigtband und nicht alle Interviews im Interviewband stehen, ist folgerichtig, kurz: Bei allem Verständnis für die inhaltliche Vernetzung und das Zueinander und Ineinander von Texten – wenn man mit der Tiefenschicht von Ratzingers Texten wirklich ernst machen wollte (und der Herausgeber will es ja irgendwie), dann druckte man seine Promotion über Augustinus in den Band 7 über das Zweite Vatikanum, ja man könnte sogar behaupten, dass diese Doktorarbeit in sachlicher Hinsicht der wesentliche Beitrag Ratzingers für das Konzil war und ist und nicht etwa seine mit Rahner verfassten Thesen (auch) über die kollektive Schriftinspiration, die das Konzil so nicht akzeptierte (7/1, 183ff), oder seine Konzilsberichte und Anekdoten, die konservative Kardinäle verlächerlichen.

Die Edition schwächelt bei der Frage nach der Anordnung der Texte. Um einige Einzelbände schlüssig zu komponieren, werden andere vernachlässigt. Diese wechselseitigen Anleihen schaffen jedoch weniger eine überzeugende Vernetzung denn unscharfe Ränder. Editionsprinzipien verhaken sich, sie scheinen willkürlich angewandt. Nach welchem Kriterium werden z.B. die Predigten über die Edition verstreut? Ist der Predigtband eine Restekiste für nicht Zugeordnetes? Der künftige Student wird, sollte er ein Ekklesiologie-Seminar über Ratzinger besuchen, am besten alle Bände durchforsten, die Aufsätze sind gut verteilt: Alles steht irgendwie überall.

Um es mit aller Härte zu sagen: Das Prinzip der „brutalen Chronologie“ hätte vor diesen Enttäuschungen bewahrt. Es hätte ebenfalls das Zueinander der Einzeltexte im empirischen Nacheinander enthalten, dies jedoch unter einem unbestechlichen formalen und inhaltlichen Zuchtmeister: der verrinnenden Zeit. Man hätte, warum denn nicht!, manchen Aufsatz einfach zweimal gedruckt, und das nicht satztechnisch ungeschickt mit für eine Synopse zu großen Buchstaben, sondern im Nacheinander der tatsächlichen Publikation. Der Reiz, den „frühen Ratzinger“, von dem wohl heute keiner wirklich etwas hören will und der durch die „letzte Hand“ irgendwie an den Rand geschoben wird, einmal als Ganzes zu sehen, genügt als Grund. Die Ratzinger-Ausgabe macht mit dem Ratzinger-Werk das, was der Papst mit dem Konzil macht: Er nutzt es für gegenwärtige Zwecke (was in diesem Fall heißt: Er unterwirft es der Tradition). Es bleibt zu hoffen, dass der Herausgeber in Supplementbänden die Scharten ausmerzen wird.

Wurden einerseits „rücksichtslos“ Sammelbände, die sich als Ganzheiten einen eigenen Rezeptionsweg bahnten, aufgelöst und neu in der Gesamtausgabe eingebaut – das ist das gute Recht des Autors –, so wurde andererseits und kurioser Weise an

der, teilweise fehlerhaften Zählung von Einzelaspekten (römisch, arabisch, alphabetisch) festgehalten, so dass keine neue (formale) Einheit entsteht. So kommt in 8/1 der Abdruck des Buches „Die christliche Brüderlichkeit“ ohne Nummerierungen aus, es folgt die korrekte römisch-arabische Nummerierung in „Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe“, ein nächster Aufsatz stellt auf das alphabetisch-römische Verfahren um, um dann, ein orthographischer (sic!) Zählfehler, römisch-alphabetisch zu werden, wobei eine rein arabische Zählung im Folgetext das Ganze abschließt. Die großen Teile der Bände wiederum wurden römisch („Teil A“ etc.) nummeriert. Trotz massiver inhaltlicher Umstrukturierung hielt man an (teilweise fehlerhaften) Zählungen fest und schuf keine neue Editionseinheit durch einheitliche Nummerierung.

Dass man bei der „Christlichen Brüderlichkeit“ alte Seitenangaben der Erstausgabe hinzufügte, ist löblich; warum nicht bei allen anderen Aufsätzen, warum nicht bei den (zerlegten) Aufsätzen von „Das neue Volk Gottes“? Hier wären Paginierungen hilfreich zur Überprüfung von Zitaten, die sich länger als vier Jahrzehnte an dem Aufsatzband orientierten. Warum wurde nicht mit Konsequenz eine neue formale Einheit geschaffen? Die „Editorischen Hinweise“ geben Auskunft: „Der wichtigste Schritt bei der Realisierung war dann die Erfassung der Texte und die Prüfung der Scanprodukte“ (10, 740), nicht: *des* Scanproduktes. Offenbar klafft hier eine technische Lücke in der Endredaktion. Man vergleicht das Gescannte mit dem Original, lenkt den Blick noch zu wenig auf das neu zu schaffende. Genannt werden an dieser Stelle die Namen von studentischen Hilfskräften, die mitgearbeitet haben. Vielleicht sollte sich der Herausgeber einen ausgebildeten Lektor leisten.

4. Personal

Es fällt auf, dass dienstliches Treueverhältnis, wissenschaftliche Nähe und persönliche Sympathie eine Synthese eingegangen sind, die dem Projekt zuwiderlaufen. Wer zum Chef der Glaubenskongregation ernannt wird (Herausgeber *Bischof Müller*), den Ratzinger-Preis erhält (Abt *Maximilian Heim*) oder auf die Regensburger Kathedra berufen wird (Bischof *Rudolf Voderholzer*), der hat vielleicht ein wenig Schwierigkeiten bei der streng rationalen, nüchtern-distanzierten Beurteilung einer Theologie, deren Fan er ist. Man ist dem Papst dankbar. Man liebt sein Denken. Man wird von ihm befördert. Die Hand, die einen füttert, beißt man nicht. Einen *Advocatus Diaboli* wird man bei den Mitarbeitern nicht finden. Es gehört zum Schicksal von Papst Benedikt, das Auditorium in weniger kritische Nachfolger und kritizistische Gegner gespalten zu haben. Aus beiden Lagern erfährt sein Denken nicht die kritische Würdigung, die es verdiente: echte Anerkennung für Stärken, Hinweis auf Grenzen.

Kafka-Freund *Max Brod* hat ein editorisches Chaos bei der Herausgabe von dessen Schriften angerichtet, an dem auch die zweite Generation der Editoren im Fischer-Verlag scheiterte und das erst knapp hundert Jahre später durch *Roland Reuß* gänzlich geordnet wurde. Nietzsche-Schwester *Elisabeth Förster-Nietzsche* betätigte sich als Herausgeberin, und es bedurfte auch hier fast eines Jahrhunderts vom Schreiben bis zur Druckfassung, bis das Team *Colli-Montinari* eine verlässliche Textbasis schuf, wobei es auch die Karl-Schlechta-Ausgabe, die zweite Generation, hinter sich lassen musste. Die Liste ließe sich fortsetzen. Das sind Extrembeispiele. Doch liegen sie wirklich fern?

Natürlich kann man auch mit fehlerhaften Editionen Kafka, Nietzsche und Ratzinger studieren und Wesentliches erkennen.

Nur: Beim wissenschaftlichen Aufmarsch der Professoren im renommiertesten katholischen Verlagshaus darf man mehr erwarten. Die Tatsache, dass Joseph Ratzinger das Ganze, im Unterschied zu Kafka und Nietzsche, zu Lebzeiten absegnete, fällt nicht ins Gewicht, da davon auszugehen ist, dass die Vielzahl seiner Aufgaben eine intensive Beschäftigung mit Herausgeberdetails unmöglich machte: Wozu hat er denn seine Leute?

Herausgeber Müller betont im Vorwort zum Eröffnungsband 11, jeder Einzelband sei auch „bei der Frage der Textauswahl durch den Heiligen Vater selbst autorisiert“ (S.11): Wie hat man sich das konkret vorzustellen? Als ein zähes Ringen um diesen oder jenen Text? Die Stärke von Ratzinger ist sein Generalistentum, sein theologischer Adlerflug. Er ist kein Mann für den Häuserkampf und als kreativer Kopf kein Textherausgeber (er hat in seinem ganzen Leben sich nie ernsthaft mit Editionsfragen beschäftigt). Dass er sich in das Dickicht seiner gut tausendfünfhundert Publikationsnummern vertieft (hat), darf ernsthaft bezweifelt werden. Wann denn? Wie denn? Er wird die vorgeschlagenen Konzepte wohlwollend, freundlich und gütig betrachtet und abgesegnet haben.

5. Urteil

Das Gesamturteil fällt ernüchternd aus: Die Ratzinger-Ausgabe ist nicht immer geeignet, künftigen Wissenschaftlern einen

verlässlichen Text zu liefern, ja sie liefert ihn bewusst und explizit gar nicht, obwohl sie es technisch könnte. Die Anordnung der Texte ist teilweise verwirrend, eine echte, sich durchziehende Logik existiert nicht. Im Einzelfall wurde willentlich und wissentlich willkürlich zugeordnet. Der Grund freilich liegt auch in den gewählten und miteinander konkurrierenden Editionsprinzipien, formale und inhaltliche Aspekte beißen sich.

Die Bände können dennoch als erste Vorarbeit für eine wissenschaftliche Gesamtausgabe gelten, die dann aber nach anderen Standards vorgehen müsste. Wird man eine solche je in Angriff nehmen? Wird die Wirkung von Ratzingers Theologie so weit reichen wie die Erdbeben von Nietzsche und Kafka?

Die fünfzehn Bände sind wohl auch eher als eine Leseausgabe konzipiert: Das empfindliche weiße Leinen taugt wenig für den Bibliotheksbetrieb und wird dort sicher schnell unansehnlich. Die großen, lesefreundlichen Buchstaben weisen ebenfalls in diese Richtung. Als Leseausgabe und bibliophiles Ereignis zum ersten Kennenlernen ist sie freilich kaum zu schlagen. Der Herder-Verlag präsentiert die Ausgabe zwischen Margot Käßmann, dem Dalai Lama und Karl-Theodor zu Guttenberg.

*Dr. Steffen Köhler
Bodensee-Gymnasium
Reutiner Str. 14
88131 Lindau*

CHRISTOPH BLATH

„Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische“ (Kol 3,2)

Kritische Überlegungen zum Hedonismus

Die Denkweise und das Lebensgefühl der Menschen im ehemals christlichen Abendland werden zunehmend von der relativistischen Auffassung bestimmt, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei¹.

Sowie sich der Mensch zum Maß aller Dinge erklärt, ist der Weg zu einer Lebensweise, die vorrangig oder ausschließlich vom Verlangen nach irdischen Genüssen bestimmt wird, nicht weit. Damit verbunden ist das Bemühen, diejenigen, die eine am Relativismus und Hedonismus ausgerichtete Lebensweise öffentlich in Abrede stellen, als Spiel- und Spaßverderber in Verurteilung zu bringen.

In seiner Predigt während der Messe *Pro eligendo papa* am 18. April 2005, dem Tag vor seiner Wahl zum Papst, hatte Kardinal Joseph Ratzinger vor einer „Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt“, gewarnt² und sich als Papst Benedikt XVI. immer wieder in diesem Sinne geäußert. Nicht zuletzt aus diesem Grund gilt er sogar bei einem Teil der Katholiken in seinem Herkunftsland als *persona non grata*: „Er ist unserer Gesinnung ein lebendiger Vorwurf, schon sein Anblick ist uns lästig; denn er führt ein Leben, das dem der andern nicht gleicht, und seine Wege sind grundverschieden“ (Weish 2,14f).

¹ Zur Bedeutung des Homo-mensura-Satzes und zu wichtigen Aspekten des Relativismus vgl. CHRISTOPH BLATH, *Der Mensch – das Maß aller Dinge? Kritische Überlegungen zu Skeptizismus, Agnostizismus und Relativismus*, Theologisches 39 (2009), 137-152.

² *Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005*: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 168, Bonn 2005, 14.

1. Philosophische Konturen

Kyrenaiker und Epikur

Die Annahme, der Sinn des menschlichen Lebens bestehe in der bestmöglichen Erfüllung des Strebens nach innerweltlichem Wohlbefinden, ist in der abendländischen Geistesgeschichte erstmals in der Philosophie der *Kyrenaiker* greifbar, die auf *Aristippos von Kyrene* (ca. 435-365 v. Chr.) zurückgeht³.

Hinsichtlich der Gefühlszustände Lust und Schmerz stellen die *Kyrenaiker* fest, dass für alle Lebewesen die Lust angenehm und der Schmerz abstoßend sei⁴. Demgemäß sehen sie in der – körperlich erfahrbaren – Lust das oberste Ziel⁵. Als innere Bewegung, die unmittelbar erlebt wird, ist die Lust weder die Ruhe nach der Beseitigung des Schmerzes⁶, noch kann sie durch die Erinnerung an vergangene oder die Hoffnung auf künftige Genüsse hervorgerufen werden⁷. Zwar ist nicht jede Form der Lust körperbezogen, wie z. B. die Freude über das Wohlergehen des Vaterlandes⁸. Im Vergleich zur körperlichen Lust gilt die „geistige“ Lust jedoch als weniger wertvoll⁹. Als oberstes Ziel sei die Lust um ihrer selbst willen erstrebenswert und selbst dann gut, wenn sie einem unanständigen Verhalten entspringt¹⁰. Denn gerecht, anständig oder schändlich sei etwas nicht von Natur aus, sondern nur aufgrund menschlicher Satzung oder Gewohnheit¹¹. Somit stehen einem unschicklichen Verhalten ausschließlich die von einer menschlichen Instanz angedrohten Strafen oder der mögliche Verlust der Ehre entgegen¹².

Erkenntnistheoretisch ist die Philosophie der *Kyrenaiker* dem *Agnostizismus* zuzuordnen. Die Sinneswahrnehmungen gelten als nicht immer genau und zuverlässig¹³. Es gibt zwar sinnliche Empfindungen, ihre Herkunft ist letztlich aber nicht erfassbar¹⁴. Deshalb verzichtet man auf die Erforschung der Naturscheinungen¹⁵.

Im Gegensatz zu den *Kyrenaikern* vertraut *Epikur*¹⁶ (341-270 v. Chr.) den Sinneswahrnehmungen und stellt die Erkennbarkeit der Wirklichkeit nicht in Frage. Er sieht das All, das aus Materie („Körper“) und dem leeren Raum besteht, als ewig und unbegrenzt an¹⁷ sowie die Atome in ewiger Bewegung¹⁸. Die Seele des Menschen sei feingeteilte Materie, die den ganzen Körper

durchdringt¹⁹ und sich bei dessen Auflösung im Tod verflüchtigt²⁰. Da mit der Seele auch das Wahrnehmungsvermögen vernichtet wird²¹, erwarte den Menschen jenseits des Todes nichts, vor dem er sich fürchten müsste²². Die Existenz der Götter hält *Epikur* für evident²³. Als unsterbliche und überaus glückliche Wesen seien sie allerdings weder Einrichter noch Lenker des kosmischen Geschehens²⁴. Sie führen ein sorgenloses Leben, haben kein Interesse daran, anderen Sorgen zu bereiten, und seien für den Menschen ohne Bedeutung²⁵.

Nichts hindere den Menschen also daran, mit allen seinen Kräften nach einem Leben zu streben, dessen Grund und Ziel allein die Lust ist²⁶. *Epikur* versteht darunter jedoch weniger die körperlich erfahrbare Lust im kyrenaischen Sinne²⁷ als vielmehr die Freiheit von körperlichem Schmerz und seelischer Unruhe²⁸. Im Hinblick darauf empfiehlt er sogar eine selbstgenügsame und insgesamt anspruchslose Lebensweise²⁹. *Epikur* weiß sich aber ebenso wenig wie die *Kyrenaiker* einer höheren Instanz verpflichtet, wie seine Bewertung der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit erkennen lässt. Die Gerechtigkeit ist kein Wert an sich, sondern erschöpft sich in der zwischenmenschlichen Übereinkunft, einander keinen Schaden zuzufügen³⁰. Dementsprechend sei die Ungerechtigkeit nur insofern etwas Schlechtes, als die Bestrafung bestimmter Verhaltensweisen durch eine menschliche Instanz nicht ausgeschlossen werden kann³¹.

Platon und Aristoteles

Dagegen können für *Platon* (428/427-348/347 v. Chr.) allein jene Menschen eine beständige und reine Lust kosten, die zuvor zu dem „Oben“ hinaufgeblickt haben und von dem Seienden wirklich erfüllt worden sind³². Diese angenehmste Art der Lust wie auch der Lebensweise findet sich bei denjenigen, die nach der Wahrheit streben, weil sie sich vom wissbegierigen und weisheitsliebenden Seelenteil (*philomathés/philosophon*) leiten lassen³³. An zweiter Stelle steht die Lebensweise, die dem mutigen Seelenteil (*thymoeidés*) entspricht, welcher auf das Herrschen, Siegen und Berühmtsein ausgerichtet ist³⁴. Der untersten

³ Dem folgenden Überblick liegt die *Philosóphon bion kai dogmáton synagóge* des *Diogenes Laertios* zugrunde; zitiert wird nach: *DIOGENES LAERTIUS, Lives of Eminent Philosophers, with an English translation by R. D. Hicks, Volume I, London/ Cambridge (Mass.) 1950.*

⁴ *DIOGENES LAERTIUS*, II, 86f.

⁵ Ebda., 87f.

⁶ Ebda., 87; 89.

⁷ Ebda., 89.

⁸ Ebda.

⁹ Ebda., 90.

¹⁰ Ebda., 88.

¹¹ Ebda., 93.

¹² Ebda.

¹³ Ebda.

¹⁴ Ebda., 92.

¹⁵ Ebda.

¹⁶ Die erhaltenen Schriften *Epikurs* werden zitiert nach: *EPIKUR, Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1980.

¹⁷ *Brief an Herodot*, 39-41.

¹⁸ Ebda., 43.

¹⁹ Ebda., 63.

²⁰ Ebda., 65.

²¹ *Brief an Menoikeus*, 124.

²² Ebda., 125.

²³ Ebda., 123.

²⁴ *Brief an Herodot*, 76.

²⁵ *Entscheidende Lehrsätze*, I. – Bereits der stoische Philosoph Poseidonios von Apameia (ca. 135-ca. 50 v. Chr.) war der Meinung, *Epikur* sei eigentlich ein Atheist gewesen und habe an der Existenz der Götter nur festgehalten, um möglichen Anfeindungen zu entgehen (*MARCUS TULLIUS CICERO, De natura deorum* I, 123).

²⁶ *Brief an Menoikeus*, 128-129.

²⁷ Ebda., 130-132.

²⁸ Ebda., 128; *Entscheidende Lehrsätze*, III, XVIII, XXVI.

²⁹ *Brief an Menoikeus*, 130-132; *Epikurs Weisungen*, 33.

³⁰ *Entscheidende Lehrsätze*, XXXIII.

³¹ Ebda., XXXIV.

³² *PLATON, Politeia* IX, 586 a – Unter dem Seienden und dem „Oben“ versteht *Platon* die ewigen, unveränderlichen, göttlichen Ideen als Inbegriff der eigentlichen Wirklichkeit des Guten, Schönen usw., demgegenüber die sichtbare Wirklichkeit stets nur ein Abbild ist.

³³ Ebda., 581 b-c; 583 a.

³⁴ Ebda., 581 a-b; 583 a.

Stufe wird die eigennützige Lebensweise zugeordnet, die vom begehrenden Seelenteil (*epithymetikon*) beherrscht wird und nach Essen, Trinken, sexuellem Genuss und Geld trachtet³⁵. Auf letztere Weise, ohne Verstand und Tugend, leben die meisten Menschen; wie das Vieh auf der Weide blicken sie immer nach unten, bücken sich zum Boden und zu den Tischen, fressen und bespringen einander³⁶.

Bei der Bestimmung des Guten und des Glücks orientiert sich *Aristoteles* (384-322 v. Chr.) an der Trias, die sein Lehrer *Plato* vorgegeben hat, und unterscheidet zwischen der genussorientierten Lebensweise (*bios apolaustikos*), der politischen (*bios politikos*) und der betrachtenden (*bios theoretikos*)³⁷. Die meisten Menschen suchen die körperliche Lust und leben wie das Vieh auf der Weide³⁸. Die Menschen der zweiten Gruppe, gebildet und auf das Handeln gerichtet, entscheiden sich für die Ehre, die ihnen im öffentlichen Leben von anderen Menschen erwiesen wird³⁹. Im Vergleich dazu ist die betrachtende Lebensweise die vollkommenste: Sie ist auf die philosophische Erkenntnis des Schönen und Göttlichen ausgerichtet⁴⁰, welche dem Menschen reine und beständige Lust gewährt⁴¹, aber doch um ihrer selbst willen geliebt wird⁴². Dieses Leben entsprechend dem Geist komme dem Menschen von Natur aus zu und mache demnach sein eigentliches Wesen aus⁴³.

Stoische Philosophie

Ebenso heftige Kritik erfährt eine Lebensweise, die den niederen Formen der Lust verhaftet ist, von Seiten der stoischen Philosophie⁴⁴.

Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) setzt in seiner bedeutenden ethischen Abhandlung „Über die Pflichten“⁴⁵ zwei Seelenteile voraus, die Begierde (*appetitus*) und die Vernunft (*ratio*)⁴⁶. Die Menschen müssen ihre Begierden der Vernunft unterordnen⁴⁷. Sie sind nämlich von der Natur nicht für Spiel und Spaß, sondern für ein ernsthaftes Leben und größere Aufgaben geschaffen worden⁴⁸. Im Gegensatz zu den Tieren, die ganz auf das Vergnügen fixiert sind, ist die geistige Natur des Menschen

auf das Erforschen und Handeln ausgerichtet⁴⁹. Wegen ihrer herausragenden Stellung und Würde ist es geradezu schändlich, wenn Menschen in der Genusssucht dahinleben⁵⁰.

Cicero steht einer genussorientierten Lebensweise aber auch aus rechtsphilosophischen Gründen kritisch gegenüber. Da die Unterscheidung von Recht und Unrecht nicht menschlicher Willkür entspringt, sondern nach dem Maßstab der Natur erfolgen muss⁵¹, kommt der Erkenntnis dessen, was von Natur aus gut und schlecht, zentrale Bedeutung zu. Dabei werden auf den Geist des Menschen allerdings heimtückische Anschläge verübt, u. a. von der Lust, die etwas Gutes zu sein vorgibt, in Wirklichkeit jedoch die Mutter aller Übel ist; und zwar mit der Folge, dass die Menschen das von Natur aus Gute zu wenig erkennen, weil es nicht dieselbe Annehmlichkeit und denselben Reiz wie die Lust hat⁵².

Lucius Annaeus Seneca d. J. (4-65 n. Chr.), der bekannteste Vertreter der jüngeren Stoa, sieht die wahre Freude und das wahre Glück nicht in dem begründet, was dem Menschen zufällig von außen zuteil wird und wieder genommen werden kann, sondern im Menschen selbst⁵³. Die wahre Freude erfordere die Zügelung der Genüsse⁵⁴; sie sei weder oberflächlich noch finde sie den Gefallen des gemeinen Volkes⁵⁵. Ebenso wenig sei sie körperlich bestimmt, da die körperlichen Genüsse lediglich kurz sind und bei mangelnder Kontrolle schnell in Schmerz umschlagen können⁵⁶. Die Quelle der wahren Freude sei vielmehr das Verlangen nach dem wahren Gut, das sich in einem guten Gewissen, in ehrenwerten Absichten, in sittlich guten Handlungen, in der Verachtung zufälliger Dinge sowie in einer ruhigen und geradlinigen Lebensweise verwirklicht⁵⁷.

Voraussetzung für das wahre Glück sei das beständige Streben nach Weisheit⁵⁸, das „Steueruder“ auf dem Weg dorthin ist die Philosophie⁵⁹. Ein vernünftiges Leben ist stets ein Leben in Übereinstimmung mit der Ordnung der Natur, die vom Menschen indes nur wenig fordert, zumal die natürlichen Bedürfnisse – im Gegensatz zu den vermeintlichen Bedürfnissen – begrenzt sind⁶⁰. Des weiteren unterscheidet die Vernunft den Menschen von den Tieren und verbindet ihn mit den Göttern⁶¹. Daher sei der sittliche Status eines Menschen danach zu beurteilen, in welchem Maße seine Vernunft richtig entfaltet ist und ihrer natürlichen Bestimmung, die in der Erkenntnis des sittlich Guten liegt, gerecht wird⁶². Mit jenen, die sich diesem Anspruch der Vernunft verweigern und ihre Begierden nicht zügeln können, geht Seneca hart ins Gericht und scheut sich nicht, z. B. ge-

³⁵ Ebda., 580 e-581 a; 583 a.

³⁶ Ebda., 586 a/b. – Die griechischen Ebstische waren meist niedrig.

³⁷ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I, 1095 b 14-19.

³⁸ Ebda., 1095 b 19-22.

³⁹ Ebda., 1095 b 22-31.

⁴⁰ DERS., *Nikomachische Ethik* X, 1177 a 15.

⁴¹ Ebda., 1177 a 25-26.

⁴² Ebda., 1177 b 1-2.

⁴³ Ebda., 1178 a 5-8.

⁴⁴ Die stoische Philosophie ist eine im ausgehenden 4. Jhd. v. Chr. entstandene Richtung innerhalb der Philosophie des Hellenismus und in ihren drei Perioden (ältere/mittlere/jüngere Stoa) bis in die römische Kaiserzeit hinein von Bedeutung. Die Stoiker sehen das Wesen der Sittlichkeit und das Glück des Menschen in einem Leben in Übereinstimmung mit der Ordnung der Natur begründet, die vom göttlichen Logos, einem vernünftigen Weltgesetz, gelenkt wird.

⁴⁵ Die ersten zwei Bücher von Ciceros *De officiis* sind in Anlehnung an das nicht erhaltene Werk *Peri tû kathêkontos* des Panaitios von Rhodos (ca. 185/180-110/109 v. Chr.), des Begründers der mittleren Stoa, entstanden.

⁴⁶ MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis* I, 101.

⁴⁷ Ebda., 102.

⁴⁸ Ebda., 103.

⁴⁹ Ebda., 105.

⁵⁰ Ebda., 106.

⁵¹ DERS., *De legibus* I, 42-46.

⁵² Ebda., 47.

⁵³ LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium* III, 23, 2-3.

⁵⁴ Ebda., 4.

⁵⁵ Ebda., 5.

⁵⁶ Ebda., 6.

⁵⁷ Ebda., 6-7.

⁵⁸ DERS., *Epistulae morales ad Lucilium* II, 16, 1.

⁵⁹ Ebda., 3.

⁶⁰ Ebda., 7-9.

⁶¹ DERS., *Epistulae morales ad Lucilium* IX, 76, 9.

⁶² Ebda., 10-16.

fräßige Menschen als „dem Bauch Gehorchende“ unter die Tiere zu rechnen⁶³.

Scheidung der Geister

Ein Vergleich der vorgestellten ethischen Positionen ergibt zunächst eine wichtige Übereinstimmung: Alle Menschen streben, und zwar zu Recht, nach dem, was man Lust, Glück oder Freude nennt⁶⁴.

Unterschiede treten bei der Frage auf, ob und in welchem Maße das Glück in der körperlichen Lust, der Schmerzfreiheit, der Ehre oder in der Begegnung mit dem Wahren, Guten und Schönen besteht. Diese Frage wiederum ist eng verknüpft mit jener nach dem Wesen des Menschen sowie der Existenz einer transzendenten Seinsordnung.

Platon, Aristoteles und die Stoiker bekennen sich zu einer derartigen Ordnung. Da der Mensch im Gegensatz zu den Tieren von Natur aus ein vernünftiges Lebewesen ist, obliegt es ihm, diese Ordnung zu erkennen und „vernünftig“, d. h. in Übereinstimmung mit ihr zu leben. Da Gerechtigkeit und Anstand als Teil des sittlich Guten ebenfalls zu dieser Ordnung gehören, kann es jenseits von ihr kein legitimes Glück geben.

Im Gegensatz dazu halten die Kyrenaiker und Epikur eine derartige Ordnung für nicht erkennbar bzw. für bedeutungslos. Demzufolge erschöpft sich der Sinn des menschlichen Lebens darin, wie die Tiere zu leben, d. h. die körperliche Lust zu genießen bzw. frei von Schmerz und Unruhe zu sein, und zwar ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit und Anstand, solange deren Missachtung keine Nachteile mit sich bringt.

Weil es in den vorliegenden Ausführungen um die philosophischen Konturen des Disputs um Glück und Lust geht und diese bereits in der antiken Philosophie deutlich werden, ist es nicht erforderlich, die weitere Entwicklung in der abendländischen Philosophie aufzuzeigen. Erwähnt seien allerdings zwei wichtige Strömungen innerhalb der Philosophie der Neuzeit, der *Empirismus*⁶⁵ und der *Materialismus*⁶⁶. Sie bestimmen maßgeblich das philosophische Denken auch in unserer Zeit und zeichnen sich durch eine enge Verbindung zwischen der Distanz

gegenüber einer transzendenten Seinsordnung und der Verabsolutierung des innerweltlichen Glücksstrebens aus⁶⁷.

Im Blick auf diese Verbindung kann man im Hedonismus zwar keine logisch zwingende, jedoch eine durchaus plausible Folge dieser Distanz sehen. Es gibt aber auch gute Gründe für die umgekehrte Annahme, dass diese Distanz die Folge einer hedonistischen Lebenseinstellung ist⁶⁸.

2. Neutestamentliche Aspekte

Seligkeit und Freude

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments setzen das wahre Glück und die wahre Freude⁶⁹ des Menschen seine Gemeinschaft mit Gott in Zeit und Ewigkeit voraus.

Glücklich oder *selig*⁷⁰ gepriesen werden z. B., „die arm sind vor Gott“ (Mt 5,3), „die Trauernden“ (Mt 5,4), „die Sanftmütigen“ (Mt 5,5), „die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“ (Mt 5,6), „die Barmherzigen“ (Mt 5,7), „die ein reines Herz haben“ (Mt 5,8), „die Frieden stiften“ (Mt 5,9), „die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“ (Mt 5,10), die um Jesu willen „beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet“ werden (Mt 5,11); Petrus, dem der Vater im Himmel offenbart hat, dass Jesus „der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“ ist (Mt 16,16f); Maria, „die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“ (Lk 1,45); die Jünger Jesu und diejenigen, die sehen, was die Jünger sehen (Lk 10,23); „die das Wort Gottes hören und es befolgen“ (Lk 11,28); „die Knechte, die der Herr wach findet, wenn er kommt“ (Lk 12,37); „die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29); „der Mann, der in der Versuchung standhält“ (Jak 1,12); „die Toten, die im Herrn sterben“ (Offb 14,13); „wer zum Hochzeitsmahl des Lammes eingeladen ist“ (Offb 19,9).

Zweifelsohne zeigen die Seligpreisungen eine starke eschatologische Ausrichtung. Da Jesus in Lk 6,22f seine Jünger jedoch ausdrücklich ermuntert, sich an jenem Tag zu freuen und zu jubeln, an dem sie von den Menschen gehasst, aus ihrer Gesellschaft ausgeschlossen, beschimpft und in Verruf gebracht werden, wird deutlich, dass die Hoffnung auf die ewige Seligkeit

⁶³ DERS., *Epistulae morales ad Lucilium* VI, 60, 4. – Was die Zuordnung zu den Tieren betrifft, beruft sich Seneca ausdrücklich auf den Geschichtsschreiber GAIUS SALLUSTIUS CRISPUS (86-34 v. Chr.). Dieser fordert im Vorwort zu seiner historischen Monographie *De coniuratione Catilinae* (1,1-2) alle Menschen, die die übrigen Lebewesen übertreffen wollen, dazu auf, nicht wie die zu Boden blickenden und dem Bauch gehorchenden Tiere zu leben, sondern den Körper, den sie mit den Tieren gemeinsam haben, der Herrschaft des Geistes, der sie mit den Göttern verbindet, zu unterwerfen. Sallust geht es jedoch nicht wie Seneca um die sittliche Vollkommenheit, sondern, wie der Kontext zeigt, um den persönlichen Ruhm, der mit der Kraft des Geistes, nicht des Körpers, zu suchen ist.

⁶⁴ Die Begriffe *Glück* (griech. *eudaimonia*; lat. *Vita beata* o. ä.), *Lust* (griech. *hedoné*; lat. *voluptas*) und *Freude* (griech. *chará*; lat. *gaudium*) werden in der antiken Ethik oft synonym verwendet. Hinsichtlich der *Lust* tendieren Cicero und Seneca indes zu einem abwertenden Gebrauch.

⁶⁵ Der Empirismus sieht in der unmittelbaren Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle und bestreitet die Erkennbarkeit jeder darüber hinausgehenden Wirklichkeit.

⁶⁶ Der Materialismus bestreitet die Existenz jeder nichtmateriellen Wirklichkeit.

⁶⁷ Für MAX SCHELER (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 18. Aufl. Bonn 2010, 23) ist der Hedonismus „ein Bruder des Sensualismus“.

⁶⁸ Zu den sittlichen Voraussetzungen des menschlichen Erkennens vgl. CIRIL RÜTSCHKE, *Der „Skandal der Philosophie“ und der menschliche Wille*, Theologisches 42 (2012), 115-128; DERS., *Die ethischen Bedingungen des philosophischen Erkennens. Zur Begründung des Dissenses in der Philosophie bei Platon, Augustinus und Dietrich von Hildebrand*, Würzburg 2012.

⁶⁹ Der Begriff *Lust* (griech. *hedoné*) wird im Neuen Testament nur an wenigen Stellen und immer im abwertenden Sinne gebraucht (Art. *Begehren*, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, herausgegeben von Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard, Studien-Ausgabe, 3. Aufl. Wuppertal 1983, 64-69).

⁷⁰ Im griechischen Urtext entsprechen dem *selig* ausschließlich Ableitungen des Ausgangswortes *mákar*, das auch mit *glücklich* wiedergegeben werden kann. Zu bevorzugen ist indes die Übersetzung mit *selig*, weil dieser Begriff über das innerweltliche Glück hinausweist. Das Adjektiv *eudaimon* (wörtlich: „einen guten Dämon habend“) und seine Ableitungen werden im Neuen Testament überhaupt nicht verwendet.

für Christen ein zentraler Beweggrund ist, bereits im gegenwärtigen Leben selig zu sein.

Wie die Seligkeit hat auch die wahre Freude ihren Ursprung in Gott, „da er die unendliche Freude ist, die nicht in sich verschlossen bleibt, sondern sich auf diejenigen ausdehnt, die Er liebt und die Ihn lieben“⁷¹.

Nachdem sie Jesus durch die Kraft des Heiligen Geistes empfangen hat, „jubelt“ Maria „über Gott“, der „auf die Niedrigkeit seiner Magd“ geschaut hat (Lk 1,47f). Anlässlich der Geburt Jesu in Bethlehem verkündet der Engel des Herrn den Hirten „eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll“ (Lk 2,10). Als die Sterndeuter den Stern, der „bis zu dem Ort, wo das Kind war“, vor ihnen herzog, gesehen hatten, „wurden sie von sehr großer Freude erfüllt“ (Mt 2,9f). Um Jesus „war eine große Menschenmenge versammelt und hörte ihm mit Freude zu“ (Mk 12,37b). Die zweiundsiebzig Jünger, die Jesus ausgesandt hatte, „kehrten zurück und berichteten voll Freude“, dass ihnen sogar die Dämonen gehorchten, wenn sie den Namen Jesu aussprachen (Lk 10,17). Das „ganze Volk“ als Zeuge der Wunder Jesu „freute sich über all die großen Taten, die er vollbrachte“ (Lk 13,17). Die Frauen, denen ein Engel des Herrn gesagt hatte, Jesus sei auferstanden, „verließen das Grab und eilten voll Furcht und Freude zu seinen Jüngern, um ihnen die Botschaft zu verkünden“ (Mt 28,8). Die Apostel und Jünger, denen der auferstandene Jesus seine Hände und Füße gezeigt hatte, „staunten, konnten es aber vor Freude immer noch nicht glauben“ (Lk 24,40f); nach der Himmelfahrt Jesu in der Nähe von Betanien „kehrten sie in großer Freude nach Jerusalem zurück“ (Lk 24,52).

Grund zur Freude sind jedoch nicht nur diese Ereignisse, sondern auch und vor allem das Heilswirken GOTTES in Jesus Christus im Ganzen, welches das „Evangelium“ als „Freudenbotschaft“ bezeugt.

Jesus selbst hat dieses Evangelium vor zweitausend Jahren den Menschen in Palästina verkündet (z. B. Mt 4,23; 9,35; Mk 1,14; Lk 8,1) und seinen Aposteln aufgetragen, es in der ganzen Welt zu verbreiten (Mk 16,15).

Dass mit der gläubigen Annahme des Evangeliums die Freude einhergeht, zeigen z. B. der Mann aus dem Gleichnis vom Schatz im Acker, der „in seiner Freude“ alles verkaufte, um den Schatz, d. h. das „Himmelreich“ zu besitzen (Mt 13,44); der äthiopische Kämmerer, der sich nach der Verkündigung des Evangeliums durch Philippus taufen ließ und „voll Freude“ weiterzog (Apg 8, 35-39); die Heiden in Antiochia in Pisidien, die sich freuten, als sie von Paulus und Barnabas hörten, dass das Wort Gottes auch für sie bestimmt sei (Apg 13,46-48); der Gefängniswärter in Philippi, der sich nach der Verkündigung des Wortes Gottes durch Paulus und Silas „mit allen seinen Angehörigen taufen“ ließ und „mit seinem ganzen Haus voll Freude“ war, „weil er zum Glauben an Gott gekommen war“ (Apg 16,32-34)⁷².

⁷¹ „Freut euch im Herrn zu jeder Zeit!“. Botschaft des Papstes zum XXVII. Weltjugendtag 2012, Nr. 2; zitiert nach: Die Tagespost Nr. 39 vom 31. 3. 2012, 13-14.

⁷² Diese Beispiele dürfen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Verkündigung des Evangeliums durch Jesus und die Apostel auch auf Ablehnung gestoßen ist.

Wer von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt ist, freut sich überdies, sooft andere Menschen an dieser Wahrheit teilhaben. So sieht Paulus mit Freude, „wie fest und geordnet“ der Glaube der Kolosser ist (Kol 2,5). Die Philipper, nach denen er sich sehnt, nennt er seine „Freude“ und seinen „Ehrenkranz“ (Phil 4,1). Die Thessalonicher, die „fest in der Gemeinschaft mit dem Herrn“ stehen, sind für ihn Grund zur Freude, wofür er Gott dankt, verbunden mit der inständigen Bitte, sie wiederzusehen (1 Thess 3,8-10).

Wie sehr die Freude das Leben der Christen bestimmt, ja bestimmen muss, erweist sich darin, dass Paulus seinen GEMEINDEN geradezu gebietet, sich zu freuen (2 Kor 13,11), sich „im Herrn“ zu freuen (Phil 3,1), sich „zu jeder Zeit“ zu freuen (1 Thess 5,16).

„Die Werke der Finsternis“

Weil das wahre Glück und die wahre Freude allein von Gott kommen, erstaunt es nicht, dass im Neuen Testament mit z. T. schneidenden Worten gegen eine Lebensweise, die vom Verlangen nach irdischen Genüßengeprägt ist, Stellung bezogen wird.

Wiederholt warnt Jesus vor den Gefahren des Reichtums. Denn für einen Reichen ist es schwer, ja – wie das hyperbolische Bildwort vom Kamel und vom Nadelöhr erkennen lässt – fast unmöglich, in das Reich Gottes einzugehen (Mt 19,23-26; Mk 10,23-27; Lk 18,24-27). Gefährlich ist der materielle Besitz insbesondere wegen der Habgier, die ihn an die Stelle Gottes setzt. Denn der Mensch kann nicht sowohl Gott als auch dem „Mammon“⁷³ dienen (Mt 6,24; Lk 16,13). Das bezeugt auch das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,1-9.18-23; Mk 4,1-9.13-20; Lk 8,4-8.11-15), wo der Samen, d. h. das Wort vom Reich Gottes, nicht überall auf guten Boden fällt. Diejenigen, bei denen der Samen in die Dornen fällt, „hören es zwar, aber die Sorgen der Welt, der trügerische Reichtum und die Gier nach all den anderen Dingen machen sich breit und ersticken es, und es bringt keine Frucht“ (Mk 4,18f)⁷⁴.

Desgleichen warnt Jesus vor der Unzucht⁷⁵. Sie gehört, ebenso wie die Habgier, zu jenen bösen Verhaltensweisen, die „aus dem Herzen“ kommen und den Menschen unrein machen (Mt 15,18-20; Mk 7,20-22).

Wie die neutestamentlichen Briefe und die Offenbarung des Johannes zeigen, war es für die jungen Christengemeinden, vor allem in den größeren Städten des römischen Reiches, nicht leicht, den Versuchungen zu widerstehen, die vom heidnischen Umfeld und seiner hedonistischen Lebensweise, insbesondere der Habsucht und der Unzucht, ausgingen⁷⁶.

⁷³ Der Begriff *Mammon*, dessen Herkunft unklar ist, bezeichnet sowohl das Geld als auch den Besitz (JOACHIM GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Freiburg-Basel-Wien 1986, 243).

⁷⁴ Im Lukasevangelium (8,14) spricht Jesus nicht von der „Gier nach all den anderen Dingen“, sondern von den „Genüssen des Lebens“.

⁷⁵ Der griechische Begriff *porneia* meint im spätjüdisch-rabbinischen Sprachgebrauch alle Formen außerehelichen und widernatürlichen Geschlechtsverkehrs (Art. *Zucht, Unzucht*, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 1503-1510; hier 1507).

⁷⁶ Für eine besondere Gefährdung durch die Habgier und die Unzucht spricht, dass diese „Klassiker“ des Hedonismus immer wieder ausdrücklich genannt werden. Vgl. z. B. Röm 1,24ff; 13,13; 1 Kor 5,1;

So werden die Christen ermahnt, „die Werke der Finsternis“ abzulegen, „die Waffen des Lichtes“ anzulegen und „ehrenhaft [zu] leben wie am Tag, ohne maßloses Essen und Trinken, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht“ (Röm 13,12f)⁷⁷; „nicht mehr wie die Heiden in ihrem nichtigen Denken“ zu leben und sich „der Ausschweifung“ hinzugeben, „um voll Gier jede Art von Gemeinheit zu begehen“⁷⁸, sondern „den alten Menschen“ abzulegen, „der in Verblendung und Begierde zugrunde geht“, und „den neuen Menschen“ anzuziehen, „der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4,17.19.22.24); da sie „mit Christus auferweckt“ sind, den „Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische“ zu richten und zu töten, was irdisch an ihnen ist: „die Unzucht, die Schamlosigkeit, die Leidenschaft, die bösen Begierden und die Habsucht, die ein Götzendienst ist“ (Kol 3,1.2.5)⁷⁹.

Wiederholt warnt Paulus vor den Folgen der heidnischen Lebensweise. Er weiß, „dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden“ (1 Kor 6,9f; vgl. Gal 5,19-21) und „Götzendie-ner“ den Zorn Gottes auf sich herabziehen (Eph 5,5f; vgl. Kol 3,5f). Daher überrascht es nicht, wenn die Korinther aufgefordert werden, denjenigen, „der sich Bruder nennt und dennoch Unzucht treibt, habgierig ist, Götzen verehrt, lästert, trinkt oder raubt“, aus ihrer Gemeinde auszuschließen (1 Kor 5,11-13).

Geradezu vernichtend ist das Urteil, das der Völkerapostel über jene spricht, die die Christen in Philippi vom richtigen Weg abzubringen versuchen: „Denn viele – von denen ich oft zu euch gesprochen habe, doch jetzt unter Tränen spreche – leben als Feinde des Kreuzes Christi. Ihr Ende ist das Verderben, ihr Gott der Bauch; ihr Ruhm besteht in ihrer Schande; Irdisches haben sie im Sinn“ (Phil 3,18f)⁸⁰.

3. Moraltheologische Erwägungen

„Glück und Kontemplation“

Für Christen gibt es somit keinen Zweifel daran, dass die Seligkeit und die wahre Freude nur in Gott, dem Vater, und seinem Sohn Jesus Christus zu finden sind.

Was die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem echten und dem nur scheinbaren Glück betrifft, kann man jedoch nicht von einer christlichen Sonderlehre sprechen. Denn auch die von Platon und Aristoteles begründete „Philosophie des gesunden Menschenverstandes“ stellt heraus, dass das wirkliche Glück des Menschen darin liegt, nach „oben“ zu blicken und in Verbindung mit dem Wahren, Guten und Schönen zu treten.

Wie Josef Pieper im Anschluss an Thomas von Aquin darlegt, strebt der Mensch von Natur aus nach der „Glückseligkeit“, nach dem „Gut im Ganzen“ („bonum universale“)⁸¹, das nur in Gott gefunden werden kann⁸², der die „Glückseligkeit“ ist⁸³. Der Weg dorthin führt über das geistige Erkennen der Wirklichkeit, d. h. über die Kontemplation⁸⁴, die „ein von der Liebe her entfachtetes Erkennen“⁸⁵, ein „schweigendes Vernehmen von Wirklichkeit“⁸⁶, „schauendes“⁸⁷ und „von Staunen begleitetes Erkennen“⁸⁸ ist. Sie ist aber nicht allein eschatologisch als unmittelbare Anschauung Gottes zu verstehen, sondern als „irdische Kontemplation“ bereits in diesem Leben – wenn auch in unvollkommener Weise – möglich⁸⁹, sei es in der religiösen Kontemplation im engeren Sinn, sei es in der Betrachtung der Schönheit der von Gott geschaffenen Wirklichkeit⁹⁰. Letztere ist zudem die Quelle für „alle wahre Dichtung und jede wirkliche Kunst“, deren Aufgabe darin besteht, „dass durch sie die Kontemplation der Schöpfung unvergessen und in Gang bleibe“⁹¹.

Um eine besondere Ausdrucksform der Kontemplation, die wegen ihrer Ausrichtung auf das „Gut im Ganzen“ stets religiös ist⁹², handelt es sich bei der religiösen Kontemplation im engeren Sinn.

In ihrer christlichen Gestalt ist sie auf den Gott des Alten und des Neuen Testaments ausgerichtet, der sich in Jesus Christus, „der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist“⁹³, endgültig offenbart hat. Der Weg zur „Glückseligkeit“ ist

5,9-11; 6,9f; 6,13; 6,18; 7,2; 10,8; 2 Kor 12,21; Gal 5,19; Eph 4,19; 5,3-5; 1 Thess 4,3-5; 1 Tim 1,10; 6,9f; 6,17; 2 Tim 3,2; Hebr 13,4f; Jak 5,1-6; 2 Petr 2,3; 2,14; Jud 1,7; 1,11; Offb 2,14f; 2,20f; 21,8; 22,15.

⁷⁷ Die angegebenen Verse sind Teil der Perikope Röm 13,11-14, die am 1. Adventssonntag in der außerordentlichen Form des römischen Ritus als Epistel, in der ordentlichen Form im Lesejahr A als 2. Lesung vorgetragen wird.

⁷⁸ Angesprochen werden hier „die völlige Zügellosigkeit auf sexuellem Gebiet [...] und die unersättliche Gier nach Besitz“ (JOSEF PFAMMATTER, *Epheserbrief. Kolosserbrief*, Die Neue Echter Bibel, Bd. 10 u. 12, 2. Aufl. Würzburg 1990, 35).

⁷⁹ Die Verse 1 und 2 gehören zur Perikope Kol 3,1-3, die in der außerordentlichen Form des römischen Ritus in der Osternacht als Epistel vorgetragen wird, in der ordentlichen Form am Ostersonntag als 2. Lesung ausgewählt werden kann.

⁸⁰ Wer diese Verführer sind, ist umstritten. So sehen z. B. JOACHIM GNILKA (*Der Philipperbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/3, Freiburg-Basel-Wien 1968, 202-206.211-218) und WILHELM EGGER (*Galaterbrief. Philipperbrief. Philemonbrief*, Die Neue Echter Bibel, Bd. 9 u. 11 u. 15, Würzburg 1985, 65-68) in Phil 3,18f dieselben Irrlehrer am Werk wie in Phil 3,2-6, und zwar Judenchristen, die die Philipper auf das jüdische Gesetz, insbesondere die Beschneidung, verpflichten wollen. Demgegenüber erklärt KLAUS BERGER (*Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011, 731), Paulus denke in Phil 3,18f „offensichtlich nicht an potenzielle judaistische Gegner, sondern an ganze andere, reale, wahrscheinlich an ganz gewöhnliche Materialisten (Bauch, Irdisches) und Ehrgeizlinge (Ruhm)“. Dass hier Hedonisten gemeint

sind, legt außerdem der griechische Begriff *aischíne* („Schande“) nahe, der an dieser Stelle sexuell konnotiert ist (Art. *Scham, Schande*, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 1064-1067; hier 1067).

⁸¹ JOSEF PIEPER, *Glück und Kontemplation*, herausgegeben von Bertold Wald, Kevelaer 2012, 30.

⁸² Ebda., 31

⁸³ Ebda., 23.

⁸⁴ Ebda., 48.

⁸⁵ Ebda., 56.

⁸⁶ Ebda., 57.

⁸⁷ Ebda.

⁸⁸ Ebda., 58.

⁸⁹ Ebda., 59f.

⁹⁰ Ebda., 64f.

⁹¹ Ebda., 65. – Für die „irdische Kontemplation“ ist ebenfalls die – von Josef Pieper in *Glück und Kontemplation* nicht thematisierte – Begegnung mit Menschen, die durch ihr Denken und Handeln Zeugnis für das Wahre, Gute und Schöne ablegen. Auch hier können Dichtung und Kunst ein reiches Betätigungsfeld finden.

⁹² Ebda., 62f.

auch hier „ein von der Liebe her entfachtetes Erkennen“. Wichtige Begleiter auf diesem Weg sind z. B. die Betrachtung des biblisch bezeugten Heilsgeschehens, vor allem des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu⁹⁴, die Feier der Sakramente, besonders die „Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“⁹⁵, das persönliche und gemeinschaftliche Gebet, das bewusst erlebte Kirchenjahr, die Vertiefung in das Leben heiliger und heiligmäßiger Menschen, ferner die Aufgeschlossenheit für die christliche Kunst (Architektur, Malerei, Plastik, Kunsthandwerk, Dichtung, Musik).

Die christliche Kontemplation blickt aber auch auf die Schönheit der von Gott geschaffenen natürlichen Wirklichkeit, zumal „hinter dem unmittelbar Begegnenden und in ihm das Antlitz des menschengewordenen göttlichen Logos sichtbar werden kann“⁹⁶.

Richtiger Umgang mit den irdischen Gütern

Für das christliche Schöpfungsverständnis steht außer Frage, dasselbst das menschliche Streben nach den irdischen Gütern zu der von Gott geschaffenen Wirklichkeit gehört und daher nicht in sich schlecht sein kann. Es ist allerdings in Folge der Erbsünde ungeordnet, zur Sünde geneigt und kann den Menschen bereits in diesem Leben zugrunde richten.

Gegenüber Irrlehrern, die die Gutheit der Schöpfung leugnen und daher den Verzicht auf bestimmte Speisen fordern, bezeugt Paulus: „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet“ (1 Tim 4,4f).

Da es für Christen keine Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Nahrungsmitteln gibt, ist der Genuss von Speisen jedweder Art erlaubt, wenn er von der Dankbarkeit gegenüber Gott, die im Tischgebet ihren besonderen Ausdruck findet, bestimmt ist⁹⁷.

Demgegenüber liegt ein ungeordneter Gebrauch vor, sooft Menschen die geforderte Dankbarkeit vermissen lassen oder vergessen, „dass der Mensch nicht nur von Brot lebt“ (Dtn 8,3b; Mt 4,4), und danach trachten, die Möglichkeiten der Nahrungsaufnahme quantitativ oder qualitativ auszureizen⁹⁸.

⁹³ II. VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, Nr. 2.

⁹⁴ Eine hervorragende Grundlage für die Betrachtung des Lebens Jesu ist neben den neutestamentlichen Evangelien das dreibändige Werk *Jesus von Nazareth*, das JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI. in den Jahren 2007-2012 veröffentlicht hat.

⁹⁵ II. VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Nr. 11.

⁹⁶ JOSEF PIEPER, *Glück und Kontemplation*, 61.

⁹⁷ Dass Essen und Trinken sich nicht in der bloßen Nahrungsaufnahme erschöpfen, sondern mit der Freude an Speise und Trank einhergehen dürfen, bezeugt Ps104,14f: „Du lässt Gras wachsen für das Vieh, auch Pflanzen für den Menschen, die er anbaut, damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut, damit sein Gesicht von Öl erglänzt und Brot das Menschenherz stärkt.“ – Diese Verse liegen dem Kommunionengesang des 21. Sonntags im Jahreskreis zugrunde: „De fructu operum tuorum, Domine, satiabitur terra: et educas panem de terra, et vinum laetificet cor hominis.“ In der außerordentlichen Form des römischen Ritus werden am 12. Sonntag nach Pfingsten noch die Worte „ut exhilaret faciem in oleo, et panis cor hominis confirmet“ hinzugefügt.

Zweifellos gilt die positive Bewertung der Schöpfung auch für die menschliche Sexualität. Diese ist „auf die eheliche Liebe von Mann und Frau hingeordnet“⁹⁹, näherhin auf „das Wohl der Gatten selbst und die Weitergabe des Lebens“¹⁰⁰, und „eine Quelle der Freude und Lust“¹⁰¹.

Im Vergleich zu den Versorgungstrieben (z. B. Hunger und Durst) beinhaltet der menschliche Sexualtrieb indes eine Dynamik, die ihn in besonderer Weise zur Sünde geneigt macht. Vor diesem Hintergrund betont Papst Benedikt XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est* vom 25. Dezember 2005, dass der „trunkene, zuchtlose *Eros* nicht Aufstieg, ‚Ekstase‘ zum Göttlichen hin, sondern Absturz des Menschen“ ist und daher „der Zucht, der Reinigung bedarf, um dem Menschen nicht den Genuss eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack der Höhe der Existenz zu schenken – jener Seligkeit, auf die unser ganzes Sein wartet“¹⁰².

Offensichtlich kann hinsichtlich des derzeitigen Verhaltens vieler Menschen nicht von einem geordneten Umgang mit der Sexualität gesprochen werden. Insbesondere seit der „Sexuellen Revolution“ in den 1960er Jahren gibt es eine starke Tendenz dahingehend, die Sexualität von der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau und der Weitergabe des Lebens zu trennen, ihre primäre Funktion im Lustgewinn zu sehen und sie zu einer „Ware“ zu machen, die in vielen Ausgestaltungen zur Verfügung steht¹⁰³.

Zu der von Gott geschaffenen Wirklichkeit gehört auch das Streben nach Besitz¹⁰⁴. Daher gibt es das Recht auf Privateigentum. Denn „Eigentum und andere Formen privater Verfügung über äußere Güter tragen bei zur Selbstdarstellung der Person“ und „vermitteln den unbedingt nötigen Raum für eigenverantwortliche Gestaltung des persönlichen Lebens jedes Einzelnen und seiner Familie“¹⁰⁵. Das Recht auf Privateigentum setzt aber

⁹⁸ Paulus zählt maßloses Essen und Trinken zu den Werken der Finsternis (Röm 13,12f) und Trink- und Essgelage zu den Werken des Fleisches (Gal 5,19-21). – „Fleisch“ meint hier nicht den menschlichen Körper, sondern den „alten Menschen“, der „durch Sterblichkeit, Schwäche und Suchtgefährdung gekennzeichnet war“ (KLAUS BERGER, *Kommentar zum Neuen Testament*, 686).

⁹⁹ *Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina*, München 2005 (korrigierter Nachdruck der Ausgabe von 2003), Nr. 2360.

¹⁰⁰ Ebda., Nr. 2363.

¹⁰¹ Ebda., Nr. 2362.

¹⁰² PAPST BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est*: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2006, Nr. 4.

¹⁰³ Deshalb verwundert es nicht, wenn z. B. in Deutschland „Vater Staat“ für den Fall, dass die beabsichtigte Trennung der Sexualität von der Weitergabe des Lebens misslingt, ein ausgeklügeltes Maßnahmenpaket vorbereitet hat, das es jeder Frau zumindest bis zur 12. Woche nach der Empfängnis ermöglicht, sich ihres ungeborenen Kindes zu entledigen.

¹⁰⁴ Dieses Streben nach Besitz betrifft nicht nur materielle Gegenstände i. e. S., sondern äußere Güter jeder Art (Dienstleistungen, Geld, Vermögensrechte usw.). – Die juristische Unterscheidung zwischen Eigentum (umfassendes Herrschaftsrecht über eine Sache) und Besitz (tatsächliche Gewalt über eine Sache) ist im vorliegenden Zusammenhang nicht von Bedeutung.

¹⁰⁵ II. VATIKANISCHES KONZIL, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 71.

den rechtmäßigen Erwerb voraus und wird durch „die allgemeine Bestimmung der Güter zur Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Menschen“ begrenzt¹⁰⁶.

Ungeordnet ist demzufolge das Streben nach Besitz, falls dadurch die Rechte anderer Menschen beeinträchtigt werden. Selbst ohne diese Beeinträchtigung kann das Streben nach Besitz ungeordnet sein, vor allem dann, wenn es zur Habsucht, d. h. einer sündhaften Anhänglichkeit an irdische Güter führt.

Weil das Verlangen des Menschen nach den irdischen Gütern immer zur Sünde geneigt ist und alle irdischen Güter missbraucht, ja zu Götzen werden können, betet die Kirche: „Gott, du Beschützer aller, die auf dich hoffen, ohne dich ist nichts gesund und nichts heilig. Führe uns in deinem Erbarmen den rechten Weg und hilf uns, die vergänglichen Güter so zu gebrauchen, dass wir die ewigen nicht verlieren“¹⁰⁷.

4. Ausblick

Was den Umgang mit den vergänglichen Gütern betrifft, wird man in unserer Zeit eher von Gier und Sucht als von Reinigung und Zucht sprechen müssen.

Mit diesem Verhalten setzen viele Menschen jedoch nicht allein die ewigen Güter aufs Spiel, sondern schaden sich bereits hier und jetzt. Gewiss ist jener Mensch nicht glücklich, der sich nicht frei fühlt, „solange ihn seine Leidenschaften nicht versklavt haben“¹⁰⁸. Nicht weniger bedenklich ist die weite Verbreitung psychischer Störungen und Erkrankungen, die sich gerade dorteinstellen, wo das Leben der Menschen vom Hedonismus bestimmt wird.

Verderblich ist das maßlose Streben nach irdischen Genüssen indes nicht nur für diejenigen, die Sklaven ihrer Leidenschaften sind, sondern auch für jene, die die Folgen des verkehrten Verhaltens anderer Menschen tragen müssen.

Hinsichtlich der Habgier ist der Zusammenhang zwischen dem Überfluss in den Wohlstandsgesellschaften und dem Mangel an den lebensnotwendigen Dingen in den wirtschaftlich unterentwickelten Ländern unübersehbar¹⁰⁹. Überdies gehen der immense Verbrauch von Rohstoffen sowie die Schädigung der natürlichen Umwelt fraglos zu Lasten künftiger Generationen. Auch unter der enormen Staatsverschuldung in vielen Ländern werden die Menschen in der Zukunft erheblich zu leiden haben.

Nicht minder zerstörerisch sind die Folgen des ungeordneten Verhaltens in Bezug auf Sexualität und Ehe. Beispiele hierfür sind die Ausbreitung der Immunschwächekrankheit HIV, der sexuelle Missbrauch von Kindern¹¹⁰, die Herabwürdigung der Frau zu einem Lustobjekt, die Verletzung der ehelichen Treue sowie die Ehescheidungen und die damit einhergehenden seelischen Belastungen, insbesondere für die von einer Trennung der Eltern betroffenen Kinder¹¹¹.

Besonders fatal ist es, dass in einer Gesellschaft, die dem Hedonismus verfallen ist, Kinder zunehmend als Beeinträchtigung der Lebensqualität angesehen werden, die es durch Empfängnisverhütung, Nidationshemmung oder Schwangerschaftsabbruch zu verhindern gilt. Ein Gemeinwesen jedoch, das sich – wie in Deutschland – bei steigender Lebenserwartung und niedriger Geburtenrate mehr als 100.000 Schwangerschaftsabbrüche pro Jahr leistet, ist nicht zukunftsfähig.

Obwohl die verderblichen Folgen bereits heute absehbar sind, stößt die Kritik am Hedonismus nach wie vor auf taube Ohren. Es wird aber die Zeit kommen, in der das geistige, moralische, soziale und ökonomische¹¹² Trümmerfeld, welches das maßlose Streben nach irdischen Genüssen hinterlassen hat, vielerorts zu besichtigen sein wird. Dann wird gewiss auch denen Gerechtigkeit widerfahren, die, wie Papst em. Benedikt XVI., vor dieser Lebensweise und ihren Auswirkungen gewarnt haben.

*Oberstudienrat Christoph Blath
Schweitzerstr. 11
56203 Höhr-Grenzhausen*

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber:

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

Redakteur im Sinne des Pressegesetzes von Nordrhein-Westfalen:

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

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

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

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

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):
Konto 258 980 10 · BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)**

Für Auslandsüberweisungen:

Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODED1PAX

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

ISSN 1612-6165

¹⁰⁶ *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium*, München 2005, Nr. 504.

¹⁰⁷ Tagesgebet des 17. Sonntags im Jahreskreis: „Protector in te sperantium, Deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum, multiplica super nos misericordiam tuam, ut, te rectore, te duce, sic bonis transeuntibus nuncutatur, ut iam possimus inhaerere mansuris“. – In der außerordentlichen Form des Römischen Ritus heißt es im Tagesgebet des 3. Sonntags nach Pfingsten: „[...] ut, te rectore, te duce, sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna.“

¹⁰⁸ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *Es genügt, dass die Schönheit unseren Überdruss streift ... Aphorismen*, ausgewählt und herausgegeben von Michael Klonovsky, Stuttgart 2007, 119.

¹⁰⁹ Sicherlich ist dieser Überfluss nicht der alleinige Grund für den Mangel in den wirtschaftlich unterentwickelten Ländern. Als weitere Gründe kommen Kriege, Bürgerkriege, Korruption usw. in Frage.

¹¹⁰ Hierzu gehören auch Kinderpornographie und Kinderprostitution.

¹¹¹ Zur Bedeutung von Ehe und Familie für die Gesellschaft vgl. MANFRED SPIEKER, *Ehe und Gemeinwohl. Warum die katholische Eheauffassung plausibel ist*, *Der Fels* 42 (2011), 279-284.326-329.

¹¹² Die enorme Staatsverschuldung und die Überalterung der Gesellschaft werden zu großen ökonomischen Verwerfungen führen.

Die Stimme des Gewissens bei Sigmund Freud und Dietrich von Hildebrand

1. Einleitung

Was ist das für eine Stimme, die der platonische Sokrates in seinem Innern vernimmt und die ihm abrät, dieses oder jenes zu tun?¹ Und warum hat die Nichtbefolgung dieses Rates zur Folge – wie Seneca diese sicherlich auch von ihm selbst gemachte Erfahrung beschreibt –, dass man „auch in der Einsamkeit ängstlich und beunruhigt“² ist und fortan „alles um den Preis eines guten Gewissens“³ tun will? Muss hier nicht sogleich die Frage gestellt werden, worum es sich bei dieser Stimme des Gewissens eigentlich handelt und woher sie überhaupt die Kraft hat, das emotionale Leben so zu beeinflussen? Ist die Antwort vielleicht bei den Alten zu suchen, die diesbezüglich von einem *Mit-wissen* (συνείδησις bzw. *conscientia*) gesprochen haben? Doch muss dann nicht erst recht gefragt werden, woher ein solches Wissen rührt, mit wem da etwas gewusst wird?

Zur Veranschaulichung der Problemlage anbietet sich ein Abschnitt aus Fjodor Michailowitsch Dostojewskis Roman *Die Brüder Karamasow*⁴. Der nachmalige Starez Sossima, so der Name der hier interessierenden literarischen Figur, weilte in seinen Jünglingsjahren für fast acht Jahre im Kadettenkorps in Petersburg, wo man „mit der neuen Erziehung [...] vieles von den Eindrücken der Kindheit [betäubte]“. „Als Ersatz dafür“, wie er sich im Rückblick auf diese Phase seines Lebens eingestehen muss, „nahm ich so viele neue Gewohnheiten und sogar Anschauungen in mich auf, dass ich mich in ein fast wildes, grausames und albernes Geschöpf verwandelte.“ Einmal, er diente zu der Zeit bereits als Offizier, wurde er aufgrund einer von ihm ausgesprochenen Beleidigung zum Duell aufgefordert. Als er am Abend vor dem entscheidenden Tag „wütend und unausstehlich“ nach Hause zurückkehrte, ärgerte er sich über seinen Diener Afanasi „und schlug ihn aus aller Kraft zweimal ins Gesicht, so dass es mit Blut überströmte war.“ Hernach legte er sich schlafen. Als er am nächsten Morgen, am Tag des Duells, aufwacht, hat er ganz neuartige Gedanken. Sind die Gedanken zuerst nebulös, verhüllt, unscharf, werden sie alsbald immer klarer. Er denkt nicht etwa an das bevorstehende Duell, sondern an die Schläge, die er seinem Diener erteilt hat. „Alles trat mir da plötzlich aufs neue vor die Augen, gleich als ob von neuem alles vor sich gehe: er steht vor mir, und ich schlage ihn, weit ausholend, gerade ins Gesicht; er aber hält die Hände an die Hosennaht, den Kopf gerade, die Augen hat er aufgerissen wie an der Front, er zittert bei jedem Schlag und wagt nicht einmal die Hände zu erheben, um sich zu schützen – und da ist ein Mensch bis dahin gebracht worden, und da schlägt ein Mensch einen Menschen! Was ist das für ein Verbrechen! Es war, als ob eine scharfe Nadel mir die ganze Brust durchstossen habe.“

Warum, so ist im Anschluss an diese Schilderung zu fragen, warum hat das Schlagen eines Menschen solche Auswirkungen

auf den Akteur, als ob seine ganze Brust mit einer scharfen Nadel durchstossen worden wäre?, Seneca sprach doch nur davon, ängstlich und beunruhigt (*anxia atque sollicita*) zu sein ... Und warum widerfährt ihm dies nicht vor, warum nicht während der Misshandlung oder zumindest im unmittelbaren Anschluss, sondern erst am folgenden Tag?

Auf der Suche nach Antworten wird im vorliegenden Beitrag auf die einschlägigen Lehren von *Sigmund Freud* (1856-1939) und *Dietrich von Hildebrand* (1889-1977) zurückgegriffen, deren Methoden, was der Untersuchung ein interessantes Spektrum eröffnet, ebensowenig konform gehen wie deren Ergebnisse.

2. Die reduktionistische Erklärung des Sigmund Freud

Für Sigmund Freud ist das moralische Schuldgefühl, das Dostojewski „seinen“ Sossima so schmerzlich empfinden lässt, „der Ausdruck der Spannung zwischen Ich und Über-Ich“⁵, wobei *Ich* und *Über-Ich* zusammen mit dem *Es* den „Seelenapparat der Person“⁶ bilden. Obwohl „der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit“⁷, ist das *Es* „der Kern unseres Wesens“⁸. Freud nennt es „ein Chaos, einen Kessel voll brodelnder Erregungen“, der „am Ende gegen das Somatische offen“ ist, wo es „die Triebbedürfnisse in sich auf[nimmt]“⁹. „Von den Trieben her erfüllt es sich mit Energie, aber es hat keine Organisation, bringt keinen Gesamtwillen auf, nur das Bestreben, den Triebbedürfnissen unter Einhaltung des Lustprinzips Befriedigung zu schaffen“¹⁰. Der Inhalt des *Es* „ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe“¹¹. Die *Triebe* wiederum sind jene „Kräfte, die wir hinter den Bedürfnisspannungen des *Es* annehmen“¹². Obgleich man „eine unbestimmte Anzahl von Trieben unterscheiden“ kann, hält Freud dafür, „nur zwei Grundtriebe anzunehmen, den *Eros* und den *Destruktionstrieb*“¹³. „Das Ziel des ersten ist, immer grössere Einheiten herzustellen und so zu erhalten, also Bindung, das Ziel des anderen im Gegenteil, Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören“¹⁴.

Dem *Es* „sitzt das *Ich* oberflächlich auf, aus dem W[ahrnehmungs]-System als Kern entwickelt“¹⁵. Anders ausgedrückt:

⁵ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. XV, Frankfurt am Main 1973, 67.

⁶ Ebd., 79.

⁷ Ebd., 80.

⁸ DERS., *Abriss der Psychoanalyse*, in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. XVII, Frankfurt am Main 1972, 128.

⁹ Vgl. DERS. (Anm. 5), 80.

¹⁰ Ebd.

¹¹ DERS. (Anm. 8), 68.

¹² Ebd., 70.

¹³ Vgl. ebd. 70 f.

¹⁴ Ebd., 71.

¹⁵ DERS., *Das Ich und das Es*, in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. XIII, Frankfurt am Main 1976, 251.

¹ Vgl. PLATON, *Des Sokrates Verteidigung*, 31d.

² L. A. SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium, Liber V. Briefe an Lucilium über Ethik, 5. Buch*, Stuttgart 2011, 11.

³ DERS., *Das glückliche Leben. De vita beata*, Mannheim 2010, 53.

⁴ Vgl. F. M. DOSTOJEWSKI, *Die Brüder Karamasow*, Frankfurt am Main 1986, Zweiter Teil, sechstes Buch, II a, 507-511.

Das *Ich* ist „jener Teil des Es [...], der durch die Nähe und den Einfluss der Aussenwelt modifiziert wurde“¹⁶. Freud versteht das *Ich* als eine Art Vermittlungsstelle zwischen den sich zu Wort meldenden Trieben und der wahrgenommenen Aussenwelt. Seine Aufgabe ist folglich eine doppelte: Einerseits die Aussenwelt nach Möglichkeiten der Triebbefriedigung zu sondieren, andererseits „den Einfluss der Aussenwelt auf das Es und seine Absichten zur Geltung zu bringen“ und „das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzips zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert“¹⁷. Während „das Es ausschliesslich auf Lustgewinn ausgeht, [...] ist das *Ich* von der Rücksicht auf Sicherheit beherrscht“¹⁸. „Wenn wir uns populären Redeweisen anpassen, dürfen wir sagen, dass das *Ich* im Seelenleben Vernunft und Besonnenheit vertritt, das *Es* aber die ungezügelmten Leidenschaften“¹⁹. „Es gleicht so im Verhältnis zum *Es* dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, mit dem Unterschied, dass der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das *Ich* mit geborgten. Dieses Gleichnis trägt ein Stück weiter. Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferde trennen, oft nichts anderes übrig bleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das *Ich* den Willen des *Es* in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre“²⁰.

Als dritten unterscheidbaren Teil des Seelenapparates grenzt Freud das *Über-Ich* ab. Es „vertritt ethische Wertvorstellungen und gilt als Gewissen der Persönlichkeit“²¹. Für die Entstehung des *Über-Ichs* zeichnet sich zur Hauptsache das Verhältnis des ursprünglich amoralischen Kindes zu seinen Eltern verantwortlich. „Die Rolle, die späterhin das *Über-Ich* übernimmt, wird zuerst von einer äusseren Macht, von der elterlichen Autorität, gespielt. Der Elterneinfluss regiert das Kind durch Gewährung von Liebesbeweisen und durch Androhung von Strafen, die dem Kinde den Liebesverlust beweisen und an sich gefürchtet werden müssen. Diese Realangst ist der Vorläufer der späteren Gewissensangst; solange sie herrscht, braucht man von *Über-Ich* und Gewissen nicht zu reden. Erst in weiterer Folge bildet sich die sekundäre Situation aus, die wir allzu bereitwillig für die normale halten, dass die äussere Abhaltung verinnerlicht wird, dass an die Stelle der Elterninstanz das *Über-Ich* tritt, welches nun das *Ich* genau so beobachtet, lenkt und bedroht wie früher die Eltern das Kind“²². „Im Elterneinfluss wirkt natürlich nicht nur das persönliche Wesen der Eltern, sondern auch der durch sie fortgepflanzte Einfluss von Familien-, Rassen- und Volkstradition sowie die von ihnen vertretenen Anforderungen des jeweiligen sozialen Milieus. Ebenso nimmt das *Über-Ich* im Laufe der individuellen Entwicklung Beiträge von Seiten späterer Fortsetzer und Ersatzpersonen der Eltern auf, wie Erzieher, öffentlicher Vorbilder, in der Gesellschaft verehrter Ideale“²³.

Das *Über-Ich* erweist sich somit als dasjenige, das „die Macht, die Leistung und selbst die Methoden der Elterninstanz

übernimmt“²⁴. Man würde also meinen, dass aus einer strengen Erziehung auch ein strenges *Über-Ich* hervorgehen müsse. Dem ist aber, wie Freud selber bemerkt hat, nicht so. Das *Über-Ich* kann einen Charakter unerbittlicher Härte annehmen, „auch wenn die Erziehung milde und gütig war“²⁵. Warum das? Weil die Überstrenge, wie er in seinem posthum erschienen Werk *Abriß der Psychoanalyse* zu begründen versucht, nicht einem realen Vorbild folge, sondern „der Stärke der Abwehr [entspreche], die gegen die Versuchung des Ödipuskomplexes aufgewendet wurde“²⁶. „Die Qual der Gewissensvorwürfe entspricht genau der Angst des Kindes vor dem Liebesverlust, die ihm die moralische Instanz ersetzt hatte“²⁷.

2.1 Die Dostojewski-Stelle im Lichte der Theorie Freuds

Überträgt man die Freudsche Theorie auf die obige Dostojewski-Stelle, so reduziert sich die Stimme des Gewissens – „Was ist das für ein Verbrechen! Es war, als ob eine scharfe Nadel mir die ganze Brust durchstossen habe“²⁸ – auf die Erfahrungen, die das *Über-Ich* konstituiert haben. Nur, warum spricht das Gewissen überhaupt, da die Erfahrungen es doch determiniert haben? Mit anderen Worten: Warum ändert sich die „Spannung zwischen *Ich* und *Über-Ich*“²⁹? Zur Klärung dieses Problems sei das Geschehen nochmals vor Augen geführt. Der nachmalige Starez Sossima erfährt von seinen Eltern eine am Sittengesetz orientierte Erziehung, d. h. durch Gewährung von Liebesbeweisen und Androhung von Strafen wird das Kind auf die moralischen Ideale der Eltern hingeeordnet. In weiterer Folge bildet sich die sekundäre Situation aus, die äussere Abhaltung wird verinnerlicht, an die Stelle der Elterninstanz tritt das *Über-Ich*. Später verwandelt er sich im Kadettenkorps „in ein fast wildes, grausames und albernes Geschöpf“, d. h. sein *Über-Ich* übernimmt die Beiträge von Seiten der Ersatzpersonen der Eltern. Im Zuge dieses Einflusses der wilden, grausamen und albernen soldatischen Ideale treten die Prägungen durch den Elterneinfluss in den Hintergrund. Deswegen tut sich an dem Abend, an dem er seinen Diener schlägt, nichts, die Handlung war für Sossima *korrekt*. Was dann der Fall ist, wenn eine Handlung des *Ichs* „gleichzeitig den Anforderungen des *Es*, des *Über-Ichs* und der Realität genügt, also deren Ansprüche miteinander zu versöhnen weiss“³⁰. Über Nacht nun muss das Unbewusste die Elternideale „hervorgeholt“ haben, sodass sein *Ich* plötzlich die Spannung mit dem *Über-Ich* verspürt. Wenn die Elternideale aber „hervorgeholt“ werden können, dann müssen sie sich in der Zwischenzeit irgendwo befunden haben; und zwar an einem „Ort“, an dem sie dem Unbewussten zugänglich waren. Waren sie vielleicht *verdrängt*? Für die Richtigkeit dieser Antwort würde sprechen, dass das Verdrängte unbewusst ist. Es kann aber nicht die richtige Antwort sein, denn der Verdrängungsprozess, wie er von Freud verstanden wird, verläuft gerade in umgekehrter Richtung. Das Verdrängte ist für ihn etwas aus dem Unbewussten Herkommendes, das die Schwelle zum

¹⁶ DERS. (Anm. 5), 82.

¹⁷ Vgl. DERS. (Anm. 15), 252.

¹⁸ DERS. (Anm. 8), 129 f.

¹⁹ DERS. (Anm. 5), 83.

²⁰ DERS. (Anm. 15), 253.

²¹ J. PIEGSA, *Der Mensch – Das moralische Lebewesen*, Bd. I, St. Ottilien 1996, 337.

²² S. FREUD (Anm. 5), 68.

²³ DERS., (Anm. 8), 69.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 137.

²⁷ Ebd.

²⁸ F. M. DOSTOJEWSKI (Anm. 4), 511.

²⁹ S. FREUD (Anm. 5), 67.

³⁰ DERS. (Anm. 8), 69.

Bewusstsein nicht zu passieren vermag und von dort ins Unbewusste zurückgewiesen wird.

Sicher ist, dass zwischen jener Handlung und dem durch die Eltern geprägten Über-Ich eine Verbindung besteht, denn die Handlung war ja die Ursache des Hervortretens des durch die Eltern geprägten, des – wie es in der Folge genannt werden wird – primären Über-Ichs. Die Frage ist nur: Wie kann die Handlung, die doch korrekt war, solcherart auf das primäre Über-Ich einwirken, dass es gleichsam von der Potenz in den Akt übergeht? Wohl einzig deswegen, weil Sossima unbewusst spürt, dass seine Handlung dem primären Über-Ich widerspricht. Dass aber Sossima unbewusst spürt, dass seine Handlung dem primären Über-Ich widerspricht, während er aktuell ein anders gefülltes Über-Ich hat, setzt wiederum voraus, dass sein primäres Über-Ich durch das sekundäre bloss überformt war. Dass die Überformung aber zu schwach war, ist daran ersichtlich, dass die Handlung auf der bewussten (im Wachzustand) nicht gleich wie auf der unbewussten Ebene (im Schlafzustand) beurteilt wurde. Denn während die Handlung auf der bewussten Ebene als korrekt beurteilt wurde, wurde auf der unbewussten Ebene die fehlende Übereinstimmung zwischen Handlung und primärem Über-Ich wahrgenommen.

In diesem theoretischen Rahmen ist es möglich, dass das Gewissen eines sittlich verrohten Menschen über Nacht, ohne bewusstes Mittun, seine Stimme wiedererlangt. Voraussetzung ist ein primäres Über-Ich, das von einem sekundären überformt ist. Das primäre Über-Ich steht dabei in einem Verhältnis mit dem Unbewussten, das sekundäre mit dem Bewusstsein. Solange die Spannung zwischen einer Handlung und dem primären Über-Ich nicht zu gross ist, vermag das sekundäre Über-Ich seine Stellung zu behaupten, das bewusste Ich empfindet kein moralisches Schuldgefühl. Ist die Spannung zwischen einer Handlung und dem primären Über-Ich aber einmal zu gross, dann lässt das Unbewusste das primäre Über-Ich dem Bewusstsein offenbar werden, das sekundäre Über-Ich wird in den Zustand der Potenz verwiesen.

2.2 Die Forderung des Gewissens, die angemessene Antwort und das Glück

Kann der Mensch, so ist im Lichte des Dargelegten nun zu fragen, überhaupt moralische Schuld – im Vollsinn des Wortes – auf sich laden? Aufgrund seiner naturalistischen Grundposition, muss Freud die Objektivität der moralischen Qualitäten von gut und schlecht bzw. böse verneinen. Doch die Realität der – nicht vergebenen – Schuld, ist sie heutzutage nicht an den immer häufiger frequentierten psychiatrischen Kliniken und Ambulatorien ablesbar? Und ist es nicht eines der Zeichen der Zeit, dass unzählige Menschen – bewusst oder unbewusst – ein Leben auf der Basis der Freudschen Theorien leben?

Was auf den Menschen wartet, wenn er der Forderung nachkommt, die er in seinem Gewissen vernommen hat, schildert Dostojewski im unmittelbaren Anschluss an die oben zitierte Stelle: „Da stehe ich denn wie dumm geworden, aber die liebe Sonne leuchtet, die Blättchen freuen sich, glänzen und schimmern, und die Vöglein, die Vöglein preisen Gott. Ich bedeckte mit beiden Händen mein Gesicht, warf mich aufs Bett und brach in Schluchzen aus. [...] So lag ich auf dem Bett, mit dem Gesicht in den Kissen, und bemerkte überhaupt nicht, wie die Zeit verstrich. Plötzlich tritt mein Kamerad, der Leutnant, mit den Pistolen ein, um mich abzuholen. [...] Ich rannte unentschlossen hin und her, verlor mich völlig. Wir gingen indes hinaus, um uns in den Wagen zu setzen. ‚Warte hier nur einen Augenblick‘, sage ich ihm, ‚ich laufe rasch hinein, ich habe meinen Geldbeu-

tel vergessen!‘ Und ich lief allein in die Wohnung zurück, direkt in die Kammer von Afanasi: ‚Afanasi‘, spreche ich, ‚ich habe dich gestern zweimal ins Gesicht geschlagen, verzeih mir!‘ spreche ich. Er fuhr nur so zusammen, als ob er erschrocken sei, er blickt auf mich – und ich sehe, dass das zu wenig ist, und da plötzlich, wie ich war, in voller Uniform, krach! falle ich ihm zu Füßen mit der Stirn zur Erde: ‚Verzeih mir!‘ spreche ich. Da ist er auch schon völlig betroffen: ‚Euer Wohlgeboren, Väterchen, gnädiger Herr, ja, wie können Sie nur – ja, bin ich das denn auch wert?‘ Und er brach plötzlich selber in Weinen aus; ganz so wie vorhin ich, bedeckte er mit beiden Händen sein Gesicht, drehte sich zum Fenster und erzitterte nur so vor Schluchzen. Ich aber lief zu meinem Kameraden hinaus, sprang in den Wagen und schrie: ‚Los! – Hast du‘, rufe ich ihm zu, ‚einmal einen Sieger gesehen, da sitzt einer vor dir!‘³¹

Ist das nun ein Sieg des primären über das sekundäre Über-Ich, und ist die Freude die Frucht dieses Sieges? Oder ist die Freude die Frucht des Um-Verzeihung-Bittens und Verzeihung-Erlangens? Mit anderen Worten: Ist die Freude die Frucht der Versöhnung mit der eigenen Vergangenheit oder ist sie die Frucht der Tat gewordenen Anerkennung eines objektiven Sollens?

3. Gott als „Inbegriff aller Werte“³² bei Dietrich von Hildebrand

Im Unterschied zu Freud, der einem Naturalismus verhaftet blieb, auf den er die Kenntnisse reduzierte, die er aus der Psychopathologie gewonnen und unkritisch auf die Psychologie übertragen hatte,³³ begegnet bei Dietrich von Hildebrand ein grundlegend anderes Wirklichkeitsverständnis. Während der „Seelenapparat der Person“³⁴ für jenen „nichts Einfaches“³⁵ und „das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben“³⁶, stellt für diesen „die Person gleichsam das Urbild des Substantiellen“³⁷ dar. In der Analyse des Wesens des Gewissens geht er von der allgemeinemenschlichen Erfahrung aus: „Sobald wir erkennen, dass wir etwas sittlich Böses getan haben, ist diese geheimnisvolle Stimme in unserer Seele, die wir ‚Gewissen‘ nennen, beunruhigt; diese Stimme, die unerbittlich in uns spricht, zerstört den Frieden unserer Seele und bürdet uns eine mit nichts vergleichbare Last auf“³⁸.

Lässt von Hildebrand den Gewissensspruch hier in der Erkenntnis gründen, „dass wir etwas sittlich Böses getan haben“,

³¹ F. M. DOSTOJEWSKI (Anm. 4), 511 f.

³² D. v. HILDEBRAND, *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959, 196.

³³ Vgl. E. PAVESI, *Die Aufhebung der Vernunft durch den Trieb bei Sigmund Freud und Carl Gustav Jung*, in: A. v. Brandenstein-Zepelin, A. v. Stockhausen (Hrsg.), *Vernunft und Glaube. Zur Komplementarität von Wissenschaft und christlichem Glauben*, Weilheim-Bierbrunn 2005, 168.

³⁴ S. FREUD (Anm. 5), 79.

³⁵ DERS., *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. XII, Frankfurt am Main 1972, 9.

³⁶ DERS. (Anm. 8), 67.

³⁷ D. v. HILDEBRAND, *Die Unsterblichkeit der Seele*, in: DERS., *Idolkult und Gotteskult*, *Gesammelte Werke* Bd. VII, Regensburg/Stuttgart 1974, 302.

³⁸ DERS. (Anm. 32), 209.

so ist diese Aussage Teil der umfassenden Wahrheit, dergemäss die Stimme des Gewissens ertönt, sobald wir erkennen, dass wir etwas sittlich Böses bzw. Schlechtes³⁹ getan, dass wir den von den sittlichen und den sittlich bedeutsamen Werten und Gütern⁴⁰ ausgehenden Forderungen nicht entsprochen haben. Wobei das schweigende Gewissen nicht ein Beweis ist für das Nichtvorhandensein einer schlechten Handlung, denn die Stimme des Gewissens kann nur vernommen werden, wenn der sittlich bedeutsame Wert mitsamt seiner Forderung erfasst wird. Wenn ein Mensch eine schlechte Handlung vollziehen kann, ohne dass sein Gewissen ihn weder vorhergehend warnt noch im Nachhinein anklagt, dann ist er, wie von Hildebrand sich ausdrückt, *wertblind*.

Vor der Beschäftigung mit dem Phänomen der *Wertblindheit* allerdings erst zu den sittlichen und den sittlich bedeutsamen Werten sowie zu den von ihnen ausgehenden Forderungen.

3.1 Was ist ein Wert?

In seinem Werk *Christliche Ethik* arbeitet von Hildebrand drei grundsätzlich verschiedene positive Bedeutsamkeitskategorien heraus, die die Stellungnahmen des Menschen zu motivieren vermögen: das bloss subjektiv Befriedigende, das objektive Gut für die Person und das in sich Bedeutsame, den Wert. Solange im Sinne des aristotelisch-thomistischen Prinzips des *quidquid agitur, sub ratione boni agitur* gesagt wird, jeder Wille sei auf ein Gut gerichtet, so ist damit noch nicht viel gewonnen. Denn wahr ist wohl, dass der Mensch, was immer er wählt, unter dem Aspekt des Guten wählt. Doch ist dieser Begriff des Guten nicht eindeutig. Genau besehen, obliegt der menschlichen Freiheit die Wahl zwischen radikal verschiedenen Arten des *bonum*, zwischen drei positiven Bedeutsamkeitskategorien.

Als Beispiel für die Motivierung durch einen *Wert* diene das folgende: Eine schwangere Frau wird im Spital von ihrem Arzt darüber informiert, dass er aufgrund von Komplikationen nur ein Leben retten könne, entweder sterbe das Kind oder sie. Was ist nun das Motiv, wenn die Frau sich entscheidet, ihr Leben für dasjenige des Kindes hinzugeben? Mit Sicherheit ist es ein Motiv, das seine *Bedeutsamkeit in sich* trägt, das gleichsam „oben“ eine Antwort fordert.

Ein Motiv aus der Bedeutsamkeitskategorie des bloss *subjektiv Befriedigenden* dagegen ist beispielsweise ein warmes Bad, in das sich zu legen dem Gang zum hilfsbedürftigen Nachbarn vorgezogen wird. Dass dieses Bad nicht mit einer Bedeutsamkeit motiviert, die es in sich trägt, ist offensichtlich. Gegenüber der Forderung, sein Leben für das des Kindes hinzugeben, hat das wohlthuende Bad eine bloss subjektive Bedeutsamkeit. Der Unterschied zeigt sich deutlich, wenn bedacht wird, dass der

Wert seine Bedeutsamkeit unabhängig von der Wirkung besitzt, die er auf den Menschen ausübt, währenddem die Bedeutsamkeit des Angenehmen oder Befriedigenden immer durch die Präposition *für* ausgedrückt wird: etwas ist angenehm *für* oder befriedigend *für* jemanden. Dem Wert erwächst seine Bedeutsamkeit jedoch gerade nicht aus seinem Verhältnis zu irgendeinem Menschen, sondern aus seiner eigenen Ranghöhe. Er steht gleichsam als eine Botschaft von oben vor dem Menschen, befreit ihn vom Kreisen um sich selbst und trägt ihn in eine von ihm selbst, seinen Stimmungen, seiner jeweiligen Verfassung unabhängige transzendente Ordnung.

Als dritte Bedeutsamkeitskategorie grenzt von Hildebrand das *objektive Gut für die Person* ab. Darunter fallen jene Güter, die einen wohltuenden Charakter für meine Person haben und in der Richtung auf „mein Gut“ (*bonum mihi*) liegen. Zu denken ist hier etwa an jenes Kind, das sein Leben der Selbsthingabe seiner Mutter verdankt. Das Kind wird seiner Mutter – so bleibt zu hoffen – einmal ein dankbares Andenken bewahren. In dieser Dankbarkeit sind zwei wesentliche Elemente enthalten: einmal die Mutter, die ihrem Kind aufgrund einer freien Entscheidung etwas Gutes getan hat, sodann das Objekt der Dankbarkeit, das geschenkte Leben. Blickt man auf das Objekt der Dankbarkeit, so zeigt sich, wie in der Bedeutung, die das Leben für jenen Menschen hat, eine wesenhafte Relation auf seine Person liegt: es ist objektiv bedeutsam für sie. Gegenüber dem subjektiv Befriedigenden besitzt das objektive Gut für die Person ein Element von Objektivität, das jenem vollständig fehlt⁴¹.

Zurück zum Wert. Dessen eingedenk, dass es weit „mehr Wertqualitäten [gibt], als wir Wertbegriffe haben und erst recht mehr Arten von Werten, als wir Namen dafür haben“⁴², unterscheidet von Hildebrand fünf verschiedene Wertgattungen⁴³. Aufgrund des Themas dieses Beitrags, ist eine Beschränkung auf die zu den qualitativen Werten zählenden sittlichen Werte angezeigt.

3.2 Die sittlichen Werte

Um sittliche Werte handelt es sich bei der Reue, der Liebe, der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Reinheit, der Demut, der Treue und dergleichen mehr. Sie alle heben sich aufgrund verschiedener Merkmale eindeutig von den anderen qualitativen Werten ab. „Das erste Hauptmerkmal der sittlichen Werte ist, dass sie notwendig eine Person voraussetzen. Ein apersonales Seiendes könnte niemals Träger sittlicher Werte sein“⁴⁴. Da jedoch nicht nur die sittlichen Werte notwendig eine Person voraussetzen, sondern beispielsweise auch die intellektuellen Werte, ist ihr Wesen damit noch nicht genügend bestimmt. Was sie hingegen eindeutig von allen anderen personalen Werten ab-

³⁹ Den Unterschied zwischen dem Schlechten und dem Bösen sieht von Hildebrand darin begründet, dass *das Schlechte* der Begehrlichkeit, *das Böse* aber dem Hochmut entstammt. Vgl. DERS., *Moralia*, in: Ders., *Gesammelte Werke* Bd. IX, Regensburg/Stuttgart 1980, 294.

⁴⁰ Von einem Gut kann in einem weiten Sinn bei jedem Seienden gesprochen werden, das eine Bedeutsamkeit besitzt und zu motivieren vermag. In einem engeren Sinn dagegen ist mit dem Begriff Gut auf ein Seiendes abgezielt, das Träger eines Wertes ist. Während der Wert also dasjenige ist, was die Güter zu Gütern macht, ist das konkrete Gut das reale Seiende in seinem Wert. Vgl. DERS., *Das Wesen der Liebe*, in: Ders., *Gesammelte Werke* Bd. III, Regensburg/Stuttgart 1971, 104, Anm. 35.

⁴¹ Von Hildebrand unterscheidet vier Hauptarten objektiver Güter für die Person: 1. das Tragen von Werten, 2. der Besitz jener Güter, die uns aufgrund ihres Wertes echtes Glück spenden können, 3. die für unser Leben unerlässlichen Dinge, 4. die bloss angenehmen Dinge, sofern sie an ein legitimes Zentrum in uns appellieren. Vgl. D. v. HILDEBRAND (Anm. 32), 464-477.

⁴² DERS. (Anm. 40), 40.

⁴³ Die ontologischen, die qualitativen, die technischen oder Vollkommenheitswerte, die Gesamtwerte und die Sachverhaltenswerte.

⁴⁴ D. v. HILDEBRAND (Anm. 32), 205.

hebt, ist die Verantwortlichkeit. „Wir tadeln einen Menschen, der geizig, unrein oder ungerecht ist, aber wir legen ihm nicht zur Last, dass er etwa unbegabt und unvital ist“⁴⁵. Verantwortlichkeit aber, das ein weiteres Merkmal, setzt „nicht nur eine Person voraus, sondern auch in spezifischer Weise den freien Willen der Person“⁴⁶. Sodann unterscheidet die sittlichen Werte die Beziehung zum Gewissen. Darin leuchtet der Ernst des Sittlichen besonders auf, denn: „*Nichts* kann mit der Disharmonie verglichen werden, die durch das beunruhigte Gewissen ausgelöst wird“⁴⁷. Eng damit verbunden die Unerlässlichkeit der sittlichen Werte: „Sie sind das, was vom Menschen als solchem an erster Stelle gefordert ist. Sittlich gut zu sein gehört wesentlich zum Ziel und zur Bestimmung der menschlichen Existenz“⁴⁸. Zwei weitere Merkmale sind schliesslich die „Beziehung zu Lohn und Strafe“ einerseits, dass ihr Besitz ein grösseres Gut für die Person darstellt als der Besitz irgendwelcher anderer Werte andererseits⁴⁹. Aufgrund all dieser Merkmale lässt sich er-messen, inwiefern die sittlichen „die höchsten Werte“⁵⁰ sind.

3.3 Die sittlich bedeutsamen Werte und das „doppelte“ Objekt der Wertantwort

Sittlich bedeutsam in dem Sinne, dass zu respektierende sittliche Forderungen von ihnen ausgehen, sind nicht alleine die sittlichen Werte. Sittlich bedeutsame Werte gibt es vielmehr in allen Wertgattungen,⁵¹ so z. B. den ontologischen Wert der Menschenwürde. In Bezug auf die oben angeführte Stelle aus Dostojewskis literarischem Werk: Wenn Sossima seinen Diener schlägt, dann handelt er unsittlich, weil er einem sittlich bedeutsamen Wert nicht die adäquate Antwort erteilt. Eine adäquate Antwort auf den sittlich bedeutsamen Wert der Menschenwürde wäre etwa die Achtung. Oder wenn die oben genannte schwangere Frau das werdende Leben für ihr eigenes „opfert“, dann handelt auch sie aus gerade dem Grunde unsittlich, weil sie einem sittlich bedeutsamen Wert keine angemessene, sondern die schlechthin unangemessenste Antwort erteilt. Als Beispiele weiterer sittlich bedeutsamer Werte seien Werte genannt wie Wahrheit, Frieden oder Gesundheit.

Von den sittlichen und den sittlich bedeutsamen Werten bzw. von den diese Werte tragenden Gütern – ebenso von den negativ bedeutsamen Unwerten – gehen sittliche Forderungen nach adäquaten Antworten aus. Sittliche Forderungen, die den den jeweiligen Gütern inhärierenden sittlichen Bedeutsamkeiten entstammen. Wird einem dieser Güter eine angemessene Antwort erteilt, gilt sie „auch dem zweiten, ganz neuen *datum* (Gegebenen) der sittlichen Bedeutsamkeit“⁵². An diesem „doppelten“

Objekt der Wertantwort scheiden sich die sittlich bewussten von den sittlich unbewussten Personen. Wenn eine Person eine Wertantwort erteilt, ohne zugleich zur sittlichen Bedeutsamkeit Stellung zu beziehen, dann ist sie sittlich unbewusst. „Der sittlich Unbewusste hat den letzten Ernst der sittlichen Frage überhaupt nicht erfasst; dieses Drama ist ihm unbekannt“⁵³. Der verbreitetste Typ der moralischen Unbewusstheit findet sich bei Personen, „die nur dann auf Werte antworten, wenn ihre Natur ein Verständnis für sie und eine Neigung ihnen zu antworten zulässt“⁵⁴. Dagegen zeichnet sich der moralisch Bewusste dadurch aus, dass er „den überaktuellen Willen hat, sittlich gut zu sein“⁵⁵.

Hat die Person den überaktuellen Willen, sittlich gut zu sein, dann hat sie eine moralische Grundintention und ist damit auch in der Lage, die jeweilige sittliche Bedeutsamkeit zu erfassen. Die sittlich bewussten Menschen weisen aber keine starre Uniformität in der Art des Erfassens der sittlichen Bedeutsamkeit und des überaktuellen Willens, sittlich gut zu sein, auf. Die sittlich bewussten Menschen scheiden sich in mindestens drei verschiedene Typen. Beim ersten Typ handelt es sich um Sokrates. Hier findet man „einen durchgehenden grundsätzlichen Willen, mit der Welt sittlicher Werte in Harmonie zu sein“⁵⁶. Einen zweiten Typ stellt der Mensch dar, „der über allem Gott gehorchen und ihn niemals beleidigen, der auf den Wegen des Herrn wandeln will“⁵⁷. Hier nimmt der Wille, gut zu sein, „einen noch entschiedeneren Charakter an, denn hier geht es um die ausdrückliche Antwort auf Gott, die unendliche Güte selbst“⁵⁸. „In dem dritten Typ, etwa dem Heiligen, erreicht der Wille, sittlich gut zu sein, in der Nachfolge Christi seinen höchsten und sublimsten Ausdruck. Die unbegrenzte liebende Hingabe an Christus, das eine grosse Verlangen, im Geist Christi zu handeln, alles zu meiden, was vor Christus nicht bestehen kann, ihm in allem zu folgen – dies lebt in jeder Wertantwort des Heiligen auf ein sittlich bedeutsames Gut, ist thematisch in jeder sittlich bedeutsamen Situation, die in irgendeiner Weise eine Antwort fordert“⁵⁹.

3.4 Das Phänomen der Wertblindheit

Wenn ein Mensch, so wurde weiter oben gesagt, eine schlechte Handlung vollziehen könne, ohne dass sein Gewissen ihn weder vorhergehend warne noch im Nachhinein anklage, dann sei er wertblind. Gleichwohl ist das Gewissen „*nicht* das Organ [...], mit dem wir sittlich relevante Werte oder sittliche Werte schlechthin erfassen“⁶⁰. „Den Wert einer menschlichen Person, den geheiligten Charakter des Menschenlebens, die Würde der Wahrheit erfassen wir nicht durch das Gewissen. Das Gewissen setzt die Kenntnis der Werte voraus“ und „zielt [...] bei seiner Betätigung stets auf konkrete Situationen ab“⁶¹. Wobei der Mensch sich gerade dann in Unkenntnis der Werte befin-

⁴⁵ Ebd., 207.

⁴⁶ DERS., *Tugend heute*, in: DERS., Heiligkeit und Tüchtigkeit – Tugend heute, Regensburg 1969, 79.

⁴⁷ Ebd., 82. (Kursiv im Orig.)

⁴⁸ DERS. (Anm. 32), 211.

⁴⁹ Vgl. ebd., 211 f.

⁵⁰ DERS. (Anm. 39), 67.

⁵¹ In seinem posthum erschienenen Werk *Moralia* erweitert von Hildebrand diese Einsicht. Es seien nicht nur die Werte, die sittlich bedeutsam sein können. Er arbeitet acht weitere Urphänomene heraus, die mit einer ebensolchen Forderung an den Menschen treten können.

⁵² D. v. HILDEBRAND (Anm. 39), 32. (Kursiv im Orig.)

⁵³ DERS. (Anm. 32), 317.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 323.

⁵⁷ Ebd., 324.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., 328.

⁶⁰ DERS., *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, in: DERS., *Situationsethik und kleinere Schriften*, Gesammelte Werke Bd. VIII, Regensburg/Stuttgart 1973, 135. (Kursiv im Orig.)

⁶¹ Vgl. ebd., 135 f.

det, wenn er wertblind ist. So verschieden die jeweilige Ausprägung im Einzelnen nun auch sein mag, eines haben alle Arten der Wertblindheit gemeinsam: sie alle haben ihren Ursprung im *sittlichen Sein* der jeweiligen Person(en). Was hierunter verstanden sein will, sei in der Folge auseinandergesetzt.

Jede Person hat irgendeine allgemeinste Stellungnahme zur Welt des Sittlichen und sittlich Bedeutsamen eingenommen. Ob dies explizit oder implizit geschehen ist, ist für ihr reales Vorhandensein unerheblich, die Person befindet sich in ihr „kraft ihrer natürlichen ‚Gravitation‘“,⁶². Die Natürliche Gravitation steht hier für das Angezogenwerden durch die drei moralischen Zentren. Ein jedes dieser drei Zentren ist dabei als Quelle zu begreifen, aus der verschiedene – kongeniale – Akte und Haltungen hervorgehen. Zwischen Liebe, Reinheit, Ehrfurcht, Gerechtigkeit und vielen anderen sittlich guten Akten und Haltungen besteht eine so tiefe qualitative Verwandtschaft, dass sie die Existenz eines homogenen Zentrums aller sittlich guten Akte und Haltungen offenbar machen. Von Hildebrand nennt es das „ehrfürchtige, liebende, wertantwortende Zentrum“⁶³.

Die innere Verwandtschaft der sittlich negativen Akte und Haltungen lässt hingegen einen vollkommenen Einheitsgrund vermissen: Zu verschieden sind Habsucht und Neid, zu verschieden Unreinheit und Hass, als dass sie die gleiche Affinität aufweisen würden wie die sittlich guten Akte und Haltungen. Das Unterscheidende ist, ob der jeweilige Akt, die jeweilige Haltung auf ein *Haben* oder auf ein *Sein* abzielt. Habsucht und Unreinheit z. B. gehen eindeutig in Richtung eines Habens, Neid und Hass dagegen in Richtung eines Seins. Die sich so herauskristallisierenden Wurzeln aller sittlich negativen Akte und Haltungen nennt von Hildebrand *Begehrlichkeit* und *Hochmut*. Während die Begehrlichkeit „eine Verkehrtheit im Besitzen eines Gutes“ ist, ist der Hochmut „eine Vergiftung der Einstellung zur eigenen Vollkommenheit“⁶⁴.

Auch wenn jede Person, wie oben erwähnt, irgendeine allgemeinste Stellungnahme zur Welt des Sittlichen und sittlich Bedeutsamen eingenommen hat und sie sich in dieser *Grundstellung* „kraft ihrer natürlichen Gravitation“ befindet, heisst das nicht, sie sei unveränderbar. Die Richtung führt einerseits „nach unten“ zu Hochmut und Begehrlichkeit, andererseits „nach oben“ zum ehrfürchtig, liebenden, wertantwortenden Zentrum. Die Grundstellung ist dabei jeweils der „Ort“, an dem sich das gute Zentrum und die schlechten Zentren begegnen, an dem sie koexistieren. Diese Koexistenz – die „in allen Menschen vorhanden [ist], die weder Heilige, noch satanische noch viehische Typen sind“⁶⁵ – ist aber niemals eine Kooperation, denn „jedes Vordringen der wertantwortenden Haltung ist mit einem Zurückweichen von Hochmut und Begehrlichkeit verbunden und umgekehrt“⁶⁶.

In diesem tiefsten Bereich der Sittlichkeit unterscheidet von Hildebrand neben der genannten Grundstellung die *Grundintention* und die *Grundhaltung*. Während die Grundstellung einfach vorhanden ist, ohne dass die Person sie einmal aktuell hätte einsetzen müssen, muss die Grundintention stets in einer zum vol-

len Akt gewordenen freien Sanktion eingesetzt werden. Mit einem freien und bewussten Akt, der durch die „Welt der sittlichen Werte [...] in ihrer überwältigenden, anschaulichen, qualitativen Schönheit“⁶⁷ motiviert wird. Für die Grundstellung bleibt solch eine bewusste Intention auf die Welt der sittlichen Werte nicht ohne Konsequenzen. Die Person „erhebt ihren Kopf nunmehr über ihre Stellung, statt in derselben ‚aufzugehen‘ wie bisher“⁶⁸. Das heisst aber nicht, die Person würde, hat sie einmal eine allgemeinste Intention auf das sittlich Gute eingesetzt, von jeder Anhänglichkeit an Hochmut und Begehrlichkeit frei sein. Dieses Distanz-zur-Grundstellung-Gewinnen reicht immer „nur so weit, als die Grundintention selbst qualitativ vorgedrungen ist; im Übrigen bleibt die Person in ihrer Grundstellung weiter ‚unbewusst‘ stecken“⁶⁹. Mit anderen Worten: Das Mass des Überhandgewinns über Hochmut und Begehrlichkeit hängt wesensmässig ab von der qualitativen Reinheit der Grundintention.

Drei verschiedene Herrschaftsgrade der moralischen Grundintention lassen sich unterscheiden. In dem einen, gleichsam der niedrigsten Stufe, hat die moralische Intention weder „die Herrschaft über die Sphäre des Handelns“ noch über „das Sein der Person selbst“ gewonnen⁷⁰. Auch bei dem auf der nächsthöheren Stufe stehenden Herrschaftsgrad fordern Hochmut und Begehrlichkeit noch immer ihr Recht ein, ist die Qualität der Grundintention noch immer ungenügend. In einer solchen Person dominiert die Grundintention zwar über die Sphäre des Handelns, „ihr eigentliches Sein ruht aber noch ganz in der Grundstellung“⁷¹. Im dritten und eigentlichen Herrschaftsgrad schliesslich beseelt die moralische Grundintention Handeln *und* Sein. Darin besteht das eigentliche sittliche Ziel, das von Hildebrand an vielen Stellen mit der *Heiligkeit* bzw. mit der *Umgestaltung in Christus* identifiziert⁷²: die Grundintention soll sich in eine sanktionsgeborene überaktuelle Grundhaltung umformen.

Und je qualitativ reiner die Grundintention, je entschiedener der Mensch sich „bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen“⁷³, desto eher nimmt er die Forderungen der sittlichen und sittlich bedeutsamen Werte und Güter wahr und begreift „zugleich auch die sittliche Bedeutsamkeit einer adäquaten Antwort auf sie“⁷⁴.

3.5 Sossimas Wandel

Von hierher lässt sich nun auch verstehen, weswegen Sossima die ganze Schlechtigkeit seiner Tat fühlte. Notwendigerwei-

⁶² DERS., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Vallendar-Schönstatt 1982, 124.

⁶³ DERS. (Anm. 32), 486.

⁶⁴ Vgl. ebd., 520.

⁶⁵ Ebd., 489.

⁶⁶ Ebd., 502.

⁶⁷ DERS. (Anm. 39), 95.

⁶⁸ DERS. (Anm. 62), 126.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² „Das grosse, eine, allen gemeinsame Ziel ist die Heiligkeit, d. h. die wirkliche völlige Umgestaltung des Menschen in Christus und aus Christus, das Ausstrahlen Christi, das Widerspiegeln Jesu, - dessen Bild aus uns leuchtet, wenn ‚nicht mehr wir leben, sondern Christus in uns‘, (DERS., *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Einsiedeln 1950, 198). „Aber unsere eigentliche Berufung ist, in Christus umgestaltet, heilig zu werden“ (DERS., *Die Umgestaltung in Christus*, in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. X, Regensburg/Stuttgart 1971, 329).

⁷³ 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, Nr. 16 (DH 4316).

⁷⁴ D. v. HILDEBRAND (Anm. 32), 333.

se muss seine Willensrichtung sich verändert haben. Die Kadettenideale hatten die sittlichen und die sittlich bedeutsamen Werte wohl vernebelt, nicht aber gänzlich verdunkelt. Denn das Streben nach dem Wahren und Guten muss unterschwellig in ihm vorhanden geblieben sein, ansonsten hätte er den Ruf des Gewissens nicht über Nacht vernommen. Sossima selbst sagt ja ausdrücklich: „mit der neuen Erziehung betäubte ich vieles von den Eindrücken der Kindheit, wenn ich auch gar nichts vergass“⁷⁵. Betäuben, doch nicht vergessen. Diese Betäubung ist nun nichts anderes als die Folge des Sein-Wollens-wie-die-Anderen. Wenngleich das Nachfolgen-Wollen den Menschen mitunter auch – wie im Falle der Nachfolge Christi – vom Schlechten zum Guten überführen kann, verhält es sich bei Sossima gerade umgekehrt.

Durch das schlechte Beispiel im Kadettenkorps wurden viele der Eindrücke der Kindheit betäubt, er verwandelte sich „in ein fast wildes, grausames und albernes Geschöpf“⁷⁶. In diesem Stadium waren weder eine moralische Grundhaltung noch eine Grundintention vorhanden, seine Grundstellung war näher beim Hochmut und bei der Begehrlichkeit denn beim wertantwortenden Zentrum. Ein Wertsehen, ganz zu schweigen von einem Wertfühlen, ist in diesem Zustand nicht möglich, wie die Misshandlung seines Dieners beweist. Wenn er am nächsten Morgen den Gewissensspruch vernimmt, dann muss sich seine Grundstellung im Laufe der Nacht verändert haben. Und zwar durch den Gewissensspruch, der ihn in der Tiefe seines Herzens getroffen hat. Dass er zu dem Zeitpunkt nicht bei vollem Bewusstsein war, ist nun in keiner Weise ein Argument gegen die Möglichkeit und die Tatsache seiner Willensänderung. Es ist vielmehr gerade dieser Zustand, der den intentionalen Wandel bewirken können. Denn der Mensch verfügt neben einem aktuellen und einem überaktuellen Bewusstsein auch über ein Unbewusstes, das jedoch nicht mit dem Unbewussten der Tiefenpsychologie zu identifizieren ist. Denn hier ist die Rede von echt intentionalen Erlebnissen, „die die Person nicht als das re-kognosziert hat, was sie sind. Wir sehen z. B., dass jemand einen anderen liebt, ohne dass er es selbst weiss“⁷⁷. Solch unbewusste Stellungnahmen üben einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf den Menschen aus. Auch bei Sossima muss davon ausgegangen werden, dass er das wilde, grausame und alberne Leben im Kadettenkorps zwar übernommen, im Tiefsten aber abgelehnt hat. Sodass er im Tiefsten immer schon eine intentionale Gerichtetheit auf das sittliche Leben hatte, die aufgrund des Umfeldes, in dem er sich zu der Zeit befand, aber nicht zum Durchbruch kommen konnte. Das Umfeld zerbarst erst zu dem Zeitpunkt, als er seinen Diener misshandelte; womit er mindestens eine der Forderungen der Menschenwürde aufs brutalste missachtete, was wiederum bei aktuellem Bewusstsein keinen Misston in ihm erklingen liess, der aber auf der unbewussten Bewusstseinsschicht – während dem Schlaf – sein Inneres zerriss.

4. Schluss

Was ist das also für eine Stimme, die Dostojewskis Sossima in seinem Innern ebenso vernommen hat wie der platonische Sokrates und Seneca ebenso wie unzählige andere Menschen?

Wie sich auf den vergangenen Seiten verdeutlicht hat, lässt Sigmund Freud diese Stimme im Über-Ich gründen, in jener Instanz also, deren Genese von der elterlichen Autorität – die das Kind durch die Gewährung von Liebensweisen und die Androhung von Strafen regiert – ihren Ausgang nimmt, welche Autorität im Laufe der individuellen Entwicklung und der zunehmenden Beeinflussung durch das soziale Milieu immer weiter zurücktritt, bis sich an deren Stelle schliesslich das Über-Ich etabliert, „welches nun das Ich genau so beobachtet, lenkt und bedroht wie früher die Eltern das Kind“⁷⁸. In diesem Sinne handelt es sich bei der Stimme des Gewissens um nicht mehr denn um die Summe aller „Stimmen“, die im Laufe des Lebens gehört wurden und die Seele bleibend geprägt haben.

Vergegenwärtigt man sich vor diesem Hintergrund, wie Dietrich von Hildebrand die Stimme des Gewissens begründet, so beeindruckt die Sinnfülle, die seine Lehren durchzieht. Erinnerung sei nur an die objektive Wertewelt, insbesondere die sittlichen Werte, die dem menschlichen Dasein eine Orientierung bieten und ihm den Weg zum Glück weisen. Was sie im Verbund mit den sittlich bedeutsamen Werten insofern tun, als sie dem Menschen bei einer angemessenen überaktuellen Willensrichtung bekannt sind und sein Gewissen ihn in den konkreten sittlich relevanten Situationen seines Lebens „anruft, das Gute zu lieben und zu tun und das Böse zu meiden“⁷⁹.

Was von Hildebrand voraussetzt und worauf er aufbaut, das übersehen zu haben ist zugleich der Grund, weswegen Freud zu kurz greift. Es ist dies in erster Linie die innere Notwendigkeit der sittlichen und der sittlich bedeutsamen Werte – so etwa der Gerechtigkeit, die nicht wie der Löwe ein kontingentes Sosein besitzt, das in dieser oder jener Hinsicht auch anders ein könnte –, sodann die Möglichkeit, ihr Sosein zu erfahren und die darin gründenden Sachverhalte mit absoluter Gewissheit erkennen und von innen her verstehen zu können. Das sei an dem bekannten Argument aufgezeigt, mit dem Augustinus den Skeptizismus der Akademiker seiner Zeit überwunden hat: Auch wenn ich mich täusche, bin ich (*si enim fallor, sum*). Selbst dann, wenn mit den Akademikern angenommen wird, jede Wahrnehmung und jeder Gedanke sei eine blosser Täuschung, selbst dann noch ist gewiss, dass sich nur täuschen kann, wer ist⁸⁰. Denn „wer nicht ist, kann sich auch nicht täuschen“⁸¹. Eine in Augustinus' Terminologie ewige Wahrheit, die sich auf alle denkenden Wesen und alle Täuschungen bezieht.

Bei dieser absolut gewissen Erkenntnis des im Wesen der Täuschung gründenden Sachverhalts der eigenen Existenz ist nun freilich „nur“ die Wahrheit bzw. die Existenz thematisch. Thema kann aber auch das Gute sein, macht es doch „geradezu das Mark“⁸² des Sinngehaltes einer gegebenen Soseinseinheit aus. Auch das Gute, auch die intrinsische Bedeutsamkeit eines sittlichen Wertes kann Gegenstand unbezweifelbar gewissen Erkennens sein. Voraussetzung ist immer ein Sosein oder Wesen, das innerlich notwendig ist, bei dem die Wegnahme auch nur eines Elementes die ganze Einheit zerstören würde.

⁷⁸ S. FREUD (Anm. 5), 68.

⁷⁹ (Anm. 73).

⁸⁰ Vgl. A. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 11,26 (CCSL 48, 345 f.).

⁸¹ Ebd., (CCSL 48, 345). Zit. nach der Übersetzung von Wilhelm Timme, *Vom Gottesstaat*, München 2007, 43.

⁸² D. v. HILDEBRAND (Anm. 32), 111.

⁷⁵ F. M. DOSTOJEWSKI (Anm. 4), 507.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ D. v. HILDEBRAND (Anm. 62), 59.

Hätte Freud den damit gegebenen, die Immanenz sprengenden Aspekt der Transzendenz menschlichen Seins aufrichtigen Herzens erfasst, hätte er die Ursprünge der Stimme des Gewissens bestimmt nicht – zumindest nicht ausschliesslich – im menschlichen Selbst verortet. Wesentlich angemessener nimmt

sich dagegen die Position von Hildebrands aus, für den es bekanntlich die Erkenntnis des Verstosses gegen die Forderungen der sittlichen und der sittlich bedeutsamen Werte und Güter ist, die die Stimme des Gewissens begründet. Vergegenwärtigt man sich zudem, was in einer der vergangenen Nummern dieser Zeitschrift besprochen wurde,⁸³ nämlich, dass die sittlichen Werte allesamt reine Vollkommenheiten (*perfectioni simpliciter*) und aufgrund dessen die einzige Möglichkeit sind, objektive Eigenschaften des vollkommenen bzw. göttlichen Wesens zu benennen – „Gott ist *die* Güte, *die* Wahrhaftigkeit, *die* Gerechtigkeit, *die* Liebe“⁸⁴ –, liegt es in der Logik der Sache, dass Gott selbst es ist, der in einer „Art innerer Präsenz [...] in der Seele“⁸⁵ den Menschen „anruft, das Gute zu lieben und zu tun und das Böse zu meiden“⁸⁶.

⁸³ Vgl. C. RÜTSCHKE, *Die Erkenntnis der notwendigen Existenz des vollkommenen Wesens*, Theologisches 42 (2012), 234-237.

⁸⁴ D. v. HILDEBRAND (Anm. 32), 165. (Kursiv im Orig.)

⁸⁵ J. SEIFERT, *Die natürliche Gotteserkenntnis als menschlicher Zugang zu Gott*, in: F. Breid (Hrsg.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende*, Steyr 2001, 42.

⁸⁶ (Anm. 73).

*Dr. phil. Ciril Rüttsche
Huswise 10
8372 Wiezikon b. Sirnach
Schweiz*

FELIZITAS KÜBLE

Zwischen Jubelstimmung und Verriss: Fairness für Papst Franziskus!

Das neue Oberhaupt der katholischen Weltkirche – sie umfasst ca. 1,2 Milliarden Mitglieder – wurde erst kürzlich gewählt, doch vielfach scheint das Urteil innerhalb des konservativen bis traditionsorientierten Spektrums über ihn schon „fertig“, geschlossen und endgültig zu sein: Auf der einen Seite finden wir begeisterte Jubler (etwa vertreten durch die österreichische Webseite „kath.net“), auf der anderen Seite wurde der neue Papst schon kurz nach seiner Wahl als „Feind der Tradition“ bezeichnet (z.B. in einer Nachrichtensendung von „Gloria-TV“).

Allein der Ausdruck „Feind der Tradition“ zeugt bereits von einer Engführung des Denkens, denn die Begründung für diesen Vorwurf bezog sich allein auf den liturgischen Bereich. Ist aber die kirchliche Überlieferung nicht viel breiter gefächert, umfasst sie nicht z.B. auch die Dogmatik, die Moral, die Pastoral und Volksfrömmigkeit? Bislang hat sich der Papst – auch während seines Wirkens als Erzbischof von Buenos Aires – jedenfalls in wesentlichen moraltheologischen Fragen als konservativ erwiesen – einschliesslich solcher „Reizthemen“ wie Abtreibung, Homosexualität, künstliche Verhütung und Zölibat. Zudem ist er kein Anhänger einer „Theologie der Befreiung“, geschweige einer solchen „der Revolution“.

Beispiele für den „Verriss“

Bereits kurz nach Amtsantritt des neuen Pontifex wurde in diversen traditionalistischen Blogs ein Anti-Franziskus-Verriss

veröffentlicht, der schon mit den Worten „Schrecken!“ beginnt und durchgehend entsprechend „getönt“ ist. Seriöse Sachkritik sieht anders aus, sie besteht nicht aus einer Aneinanderreihung von Vorwürfen und Gerüchten. Jeder Mensch hat ein Recht auf Fairness – gewiss auch der Papst!

Ein Beispiel: in jenem „Verriss“ wurde behauptet, Franziskus habe sich als Erzbischof von Buenos Aires nur „schwach“ gegen die Einführung der Homo-Ehe eingesetzt. In Wirklichkeit hat er dieses staatliche Vorhaben als „Schachzug des Teufels“ verurteilt und sich deutlich dagegen gestellt. Nicht ohne Grund gab es schon am ersten Abend der Papstwahl aus Kreisen der Homolobby scharfe Kritik an Franziskus im Internet.

Überdies wurden innerhalb der „Tradi-Szene“ vielfache Beschwerden laut, angeblich habe Franziskus in den Jahren zuvor nirgendwo die „alte Messe“ erlaubt. Auch dies müsste erst belegt werden, zumal auch anderslautende Meldungen zu lesen waren, wonach es in der argentinischen Hauptstadt bereits kurz nach dem „Motu proprio“ von Papst Benedikt zur überlieferten Liturgie eine regelmäßige Feier der „alten Messe“ gab. Außerdem war er als Erzbischof von Buenos Aires zugleich zuständig für die Gläubigen des orientalischen Ritus, die wohl kaum zu modernistischen Exzessen in der Liturgie neigen.

Zudem sind viele Internetseiten innerhalb der „Tradi-Szene“ voll mit jenen unbewiesenen Geschichten, wonach der Papst sich vor seinem Erscheinen auf der Loggia kurz nach der Papst-

wahl und/oder vor seiner ersten hl. Messe im Kardinalskreis angeblich „lautstark“ mit Prälat Marini gezankt habe, weil der Zeremonienmeister ihm die päpstliche Mozetta und Stola bzw. feierliche Messgewänder habe anlegen wollen. Es wird in diesen Blogs mitunter darauf verwiesen, dass diese Erzählung sich aus „mehreren“ Quellen speise – als ob das die Glaubwürdigkeit eines Gerüchtes erhöhen würde. Solange eine Behauptung nicht bewiesen ist, bleibt sie ein Gerücht und sollte auch als solches dargestellt werden: es kann stimmen, es kann auch falsch sein, aber wie eine Tatsache darf dies eben nicht präsentiert werden. Das gilt auch dann, wenn der Papst seinen Zeremoniar bald entlassen würde, wie vielfach gemunkelt wird: auch dies kann – falls es wirklich einträte – verschiedene Gründe haben und bestätigt nicht automatisch jene Storys.

Diese Beschwerden mancher Tradi-Webseiten wirken dennoch eher noch harmlos im Vergleich zu jenen Attacken, die aus dem Fanclub der irrgestigen Botschaften namens „Die Warnung“ kommen: Von jener erscheinungsfixierten und oftmals fanatischen Schar wird der neue Papst ohne Umschweife als „falscher Prophet“ tituliert und kein gutes Haar an ihm gelassen; ihm wird unterstellt, er wolle dem Antichristen sozusagen den Weg bereiten und dergleichen Verschwörungstheorien mehr.

Hintergrund dafür sind jene seit langem verbreitete „Offenbarungen“ einer anonymen (!) Seherin, die sich selbst pseudonym als „Maria von der göttlichen Barmherzigkeit“ bezeichnet. Diese „verborgene“ Visionärin kündigte vor circa einem Jahr in einer ihrer zahlreichen „Botschaften“ an, Papst Benedikt werde aus dem Vatikan „vertrieben“ und „vernichtet“ – und danach trete eben ein „falscher Prophet“ dieses Amt an, dem man nicht gehorchen dürfe. Als Benedikt seinen Rücktritt bekanntgab, fühlten sich jene Erscheinungsgläubigen sogleich bestätigt, ohne zu berücksichtigen, dass der Papst mehrfach die Freiwilligkeit seiner Entscheidung betonte und auch keinesfalls „vertrieben“ oder gar „vernichtet“ wurde.

Positive Aspekte

Zwischen solchem Unfug einerseits und einer naiv-euphorischen Bejubelung andererseits sollten glaubenstreue Katholiken sich um Gerechtigkeit und Fairness bemühen, was skeptische Nachfragen oder sachliche Kritik keineswegs ausschließt. Doch zur Fairness gehört, dass man „Pro und Contra“ sorgfältig abwägt und die positiven Seiten ebenfalls berücksichtigt.

So ist es zum Beispiel tatsächlich erfreulich, dass Franziskus in seiner Zeit als argentinischer Erzbischof einen bescheidenen, bewusst einfachen Lebenswandel praktizierte, wovon sich mancher „Kirchenfürst“ in Deutschland eine Scheibe abschneiden könnte. Wenn Franziskus das programmatische Stichwort Benedikts von der „Entweltlichung“ weiter aufgreift und aus diesem verheißungsvollen Motto vielleicht auch klare Entscheidungen folgen (etwa hinsichtlich des vielfachen modernistischen Missbrauchs der Kirchensteuer in Deutschland), dann wäre dies jedenfalls zu begrüßen.

Positiv zu erwähnen ist auch die Wertschätzung der Volksfrömmigkeit und die schlichte Marienverehrung des neuen Pontifex. Bereits am Vormittag nach seiner Papstwahl begab sich Franziskus in eine römische Marienkirche und bedankte sich bei der Gottesmutter. Zudem besuchte er bei dieser Gelegenheit das Grab des hl. Pius V., der uns als glaubensstarker Reformpapst des Konzils von Trient in bester Erinnerung ist.

In seiner ersten Ansprache vor den Kardinälen erwähnte der neue Papst zudem mehrfach den Teufel, wobei er den französischen Schriftsteller Leon Bloy zitierte: „*Wer den HERRN nicht anbetet, der betet den Teufel an*“. – Normalerweise kommen

Stichworte wie Teufel, Hölle, Finsternismächte etc in heutigen Predigten äußerst selten vor; derlei „heiße“ Themen werden vielmehr sorgsam gemieden, um keinen Anstoß auf der „liberalen“ Seite zu erwecken.

Eben dieser Klartext hat Franziskus jedenfalls sogleich herbe Kritik von Atheisten und „Skeptikern“ eingetragen. Natürlich beten die Ungläubigen in der Regel nicht etwa bewusst den Satan an, das sollte mit jener Äußerung aber auch gar nicht persönlich unterstellt werden. Es geht vielmehr darum, dass es aus christlicher Sicht letztlich keine „neutrale“ Zone gibt: Wer sich nicht für GOTT entscheidet, begibt sich – rein objektiv – auf die Seite seines Widersachers, ob ihm dies subjektiv klar ist oder nicht.

Außerdem ist es erfreulich, dass der Papst in dieser Ansprache das Kreuz unseres Herrn in den Mittelpunkt rückte und ausdrücklich das Bekenntnis zu Christus, „dem Gekreuzigten“ betonte. Dies wirkt durchaus engagiert und couragiert in einer Zeit, die den Opfertod Jesu oft eher an den Rand drängt, in welcher der Sühnedanke mitunter auch innerhalb der Kirche ein Schattendasein fristet. Eine satte Wohlstandsgesellschaft mag mit Begriffen wie „Sühne“ und „Opfer“ nun einmal ungern konfrontiert werden.

Es ist mithin durchaus sinnvoll, ja notwendig, in unserer Ära eines oftmals oberflächlichen „christlichen Humanismus“ wieder glasklar an den Wesenskern unseres Glaubens zu erinnern und gleichsam eine Art „Kreuzestheologie auf katholisch“ zu verkünden. Nicht der Mensch steht nämlich im Mittelpunkt der christlichen Botschaft, wenngleich er ihr Adressat ist, sondern die Ehre Gottes, sein Anspruch an den Menschen, aber auch sein Zuspruch für den Menschen – ein Zuspruch allerdings auf dem Fundament des erlösenden Opfers Christi, gebunden an das Kreuz des Herrn.

Kritische Punkte

Neben der Erwähnung dieser positiven Aspekte ist es selbstverständlich durchaus erlaubt, auch kritische Punkte anzumelden, sofern diese nicht auf Gerüchten basieren und zudem sachlich vorgetragen werden. So fragen sich beispielsweise viele Gläubige, ob es wirklich angebracht ist, wenn der Pontifex seine schlichte Lebensweise, die er als Erzbischof vorbildlich praktiziert hat, nun quasi in Form von Symbolhandlungen auch als Papst fortzusetzen versucht.

Kann dies sinnvoll sein, nachdem diese Gesten nun „vor den Augen der Weltöffentlichkeit“ geschehen und damit allzu leicht „inszeniert“ wirken, selbst wenn sie von Franziskus ganz aufrichtig – ohne Schielen auf Beifall – gemeint sind? Eine Bescheidenheit, die zur Schau gestellt wird, kann allzu leicht als Eitelkeit empfunden und ausgelegt werden. Dazu kommt, dass Franziskus mit ostentativen „Demuts-Gesten“ – ob er will oder nicht – seinen späteren Nachfolger quasi „festlegt“ – und indirekt auch seinen Vorgänger Benedikt.

Natürlich kann der Papst gerne auf sein Frühstücksei verzichten, persönliche Fastenübungen vornehmen oder unter feierlichen Gewändern ggf. ein härenes Bußgewand tragen. Anders sieht es aber mit seiner Amtsführung aus, zumal im Bereich der Liturgie, denn an Gott selbst darf nicht gespart werden; die Ehre Gottes bedarf auch nach außen hin einer glaubensfrohen Würdigung und Verherrlichung.

Auch das Amt eines Nachfolgers Petri und Statthalters Christi auf Erden ist keine private Spielwiese des jeweiligen Pontifex; dieser höchste kirchliche Dienst ist ihm keineswegs ohne weiteres zur „freien Gestaltung“ überlassen, auch nur begrenzt in der „Außendarstellung“. Ein „Sparprogramm“ am öffentlichen Kult bzw. der päpstlichen Liturgie sowie an der angemessenen Repräsentation des obersten Lehr- und Hirtenamtes wäre

ein verhängnisvolles Signal in einer Welt, die gerade das Sakrale und „Hierarchische“ ohnehin zu verdrängen versucht.

Sicherlich sollte diese Repräsentation nicht in einem übertriebenen Prunk oder gar in einem sentimental Personenkult ausarten. Aus meiner Sicht hat Papst em. Benedikt hier sehr gute und edle Maßstäbe gesetzt, die der Nachfolger natürlich nicht haargenau übernehmen muss, die gleichwohl eine ernste Berücksichtigung verdienen.

Unter vielen Journalisten gab es überdies Irritationen, als der Papst beim römischen Presse-Treffen am 16. März abschließend nicht den hierbei üblichen feierlichen Segen erteilte bzw. lediglich ein Segensgebet im Stillen ankündigte. Franziskus begründete seine „Segensverweigerung“ zum Abschluss seiner Audienz für die Vatikankorrespondenten wie folgt: „Ich habe gesagt, dass ich Ihnen von Herzen meinen Segen erteilen würde. Da aber viele von Ihnen nicht der katholischen Kirche angehören, andere nicht gläubig sind, erteile ich von Herzen diesen Segen in Stille jedem von Ihnen mit *Respekt vor dem Gewissen* jedes einzelnen, aber im Wissen, dass jeder von Ihnen ein *Kind Gottes* ist. Gott segne Sie“.

Der Hinweis auf den Respekt vor dem „Gewissen“ erscheint in diesem Kontext fehl am Platze, zumindest überzogen, zumal jene Medienvertreter ohnehin mit dem päpstlichen Segen gerechnet haben. Theologisch unrichtig ist – genau genommen – auch die Ansage, „dass jeder von Ihnen ein Kind Gottes ist“.

Sicher ist jeder Mensch ein Geschöpf Gottes und ein „Ebenbild“ des Höchsten (das freilich durch den Sündenfall sehr geschwächt ist); doch die KINDSCHAFT vor Gott empfangen wir durch die Taufe; sie ist nicht etwa unsere Leistung (auch nicht unsere „Glaubensleistung“), sondern ein Gnadengeschenk des Ewigen selbst.

Dass wir durch das Sakrament der Taufe zu „Kindern Gottes“ werden, lehrt auch der Katholische Katechismus (KKK 1270), das Kirchenrecht (can. 849 CIC) – und auch das 2. Vatikanum stellt diesen Punkt klar (LG 11). Dass sich auch ungläubige Journalisten in der Regel durch einen päpstlichen Segen keineswegs „gestört“ fühlen, liegt auf der Hand, denn sie empfinden dieses Sakramente einfach als freundliche Geste eines religiösen Oberhauptes. Typisch für diese Haltung erscheint hierzu folgender Leserkommentar in der österr. Zeitung „Der Standard“ vom 19. März:

„Insofern habe ich als Ungläubiger es durchaus als befremdlich empfunden, dass der neue Papst, wie berichtet wird, ‚aus Respekt vor den anwesenden Agnostikern unter den Journalisten den Segen nur im Stillen gespendet habe‘. Ist doch völlig lächerlich! Wenn mich als Ungläubigen irgend ein Religiöser segnet, dann soll er ruhig – ich glaube nicht an die spirituelle Seite des Segens, aber ich habe kein Problem mit dem Segen an sich – ist halt ... seine Art und Weise, mir alles Gute zu wünschen“.

Allerdings sollte man diese Franziskusworte nicht als „hochamtlichen Vorgang“ betrachten, sondern eher als spontane Äußerung am Rande einer Presseaudienz – und daher nicht überbewerten. Auch die Amtseinführungsfeier in Rom am 19. März sorgte in konservativen bis traditionellen Kreisen für zahlreiche Debatten – von den Messgewändern bis zur „fehlenden Kniebeuge“ des Papstes bei der Elevation der hl. Hostie und des Kelches. Doch unser Pontifex ist nicht mehr der Jüngste; er könnte durchaus Beschwerden am Knie haben. Jedenfalls hat der neue Pontifex erfreulicherweise das 1. Hochgebet bzw. den sog. „römischen Kanon“ verwendet, was zu Zeiten von Johannes Paul II. durchaus nicht selbstverständlich war, sondern erst durch Benedikt XVI. bei Papstmessen geläufig wurde.

Die Predigt von Papst Franziskus enthielt eine gediegene biblische und katechetische Würdigung des hl. Josef (der 19. März ist der Festtag dieses Heiligen und Patrons der Kirche). Das Leitwort und die Betonung des „Hütens“ in seinen vielfachen Dimensionen ist ebenfalls gut durchdacht. Sicher hätte man sich wünschen können, dass bei der sorgfältigen Betrachtung dessen, was wir „hüten“ sollen, zwei wichtige Aspekte mitberücksichtigt werden, vor allem das Hüten und Behüten des Glaubensgutes (depositum fidei); eine ganz wesentliche Aufgabe von Papst und Kirche. Naheliegender wäre es zudem gewesen, bei der mehrfachen Erwähnung der Schwachen, Armen, Kinder etc. auch an die bedrohten Babys im Mutterleib zu erinnern. Gewiss muss die erste öffentliche Predigt kein „Donnerwetter“ gegen Abtreibung enthalten, doch ein Hinweis auf die ungeborenen Kinder wäre ein guter Dienst am Lebensrecht gewesen. Sicher gibt es in Zukunft noch passende Gelegenheiten, um die Unantastbarkeit und Heiligkeit des menschlichen Lebens unzweideutig zu verkünden.

Felizitas Küble

Schlesienstr. 32, 48167 Münster

WALTER HOERES

Schöpfung als Lobgesang. Grundzüge franziskanischer Spiritualität

*Franciscus pauper et humilis caelum dives
ingreditur; hymnibus caelestibus honoratur.*
Aus dem Offizium zum Fest des hl. Franziskus

Dem Wanderer oder Pilger, der das Dom- und Barockviertel Fuldas verlässt und den Kreuzweg emporsteigend schließlich den Frauenberg erreicht, eröffnet sich von dort ein atemberaubender Blick auf die ehrwürdige Stadt des hl. Bonifatius und die

umliegenden Berge der Rhön. In der herrlichen Barockkirche der Franziskaner findet er Darstellungen der Jünger des hl. Franziskus von der allergrößten Eindrucksstärke: werden sie doch hier gezeigt, wie sie in der Nachfolge Christi ihr Kreuz tragen oder selber gekreuzigt sind! So ist dieser viel besuchte Wallfahrtsort ein sprechendes Zeugnis der Gottes- und Christusliebe, die durch die Jahrhunderte die Seele der franziskanischen Ordensfamilien geblieben ist und in der Lehre ihres größten Sy-

stematikers *Johannes Duns Scotus* (1266 – 1308) zum Ausdruck kommt, dass Gott die Welt geschaffen hat, weil er Mitliebende will¹. Gottesliebe als Sinnziel der ganzen Schöpfung: das ist der eine Grundgedanke franziskanischer Weltanschauung und Spiritualität. Der andere hängt eng mit ihm zusammen und kommt im Sonnengesang des hl. Franziskus zum Ausdruck. Die Welt, die Natur, die uns umgibt, und noch mehr unsere geistige Seele haben keine andere Zweckbestimmung als die, Darstellung der göttlichen Seinsfülle in wenn auch begrenzter und endlicher Weise zu sein.

Aufschwung zu den ewigen Ideen

In dieser Auffassung, die sich himmelweit vom Anthropozentrismus der Aufklärung und den Genitiv-Theologien unserer Tage unterscheidet, sind sich zunächst alle Philosophen und Theologen der Tradition einig. In ihrer Begründung zeigt sich, wie sehr die immerwährende Philosophie der Scholastik von Platon und Aristoteles geformt worden ist. Mit seiner Ideenlehre kann gerade Platon als Advent des Christentums bezeichnet werden. Ihr zufolge sind die Gestalten dieser Erde nur schattenhafte Repräsentanten, Nachbilder oder – eben! – unvollkommene Darstellungen der ewigen Urbilder der Dinge, aus denen dann in der christlichen Rezeption die ewigen Ideen oder Urbilder werden, nach denen Gott die Welt geschaffen hat. Der hl. Augustinus wird mit Recht als Vater des Abendlandes bezeichnet, weil er diesen kostbaren Schatz der Ideenlehre in ingenieurer Weise mit der göttlichen Offenbarung verband. Ansatzweise gelingt es schon ihm, mit dem schwierigen Problem fertig zu werden, wie die unermeßliche Vielfalt der Ideen aller möglichen und dann der wirklichen Dinge mit der vollkommenen Einfachheit des göttlichen Wesens zu vereinbaren ist, die als solche mit Recht als „esse subsistens“, als Meer des unendlichen Seins bezeichnet wird. Danach erkennt Gott nicht nur diese seine unendliche und ganz einfache Wirklichkeit, wie sie von Ewigkeit her in sich selbst ruht. Er sieht vielmehr auch, wie sie in unermeßlich vielen geschöpflichen Brechungen „nachgeahmt“ werden kann. Wobei der Begriff der „Nachahmung“ oder „imitatio“ nicht den pejorativen Beigeschmack hat, der ihm im Deutschen anhaftet und daher am besten mit „Darstellung“ zu übersetzen ist.

Wie gesagt ist diese christliche Taufe des platonischen Begriffs der Idee, nach der sie nichts anderes ist als die „essentia divina in quantum imitabilis“ Gemeingut der ganzen Scholastik. So stoßen wir gerade beim hl. Thomas von Aquin vor allem in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“ auf den schönen Gedanken, dass wir immer dann, wenn wir die Dinge in der ihrer Art entsprechenden Vollkommenheit erkennen, einschliessweise auch schon ihre Urbilder in Gottes Verstand erfassen.

Anschaung als Königsweg

Dennoch hat gerade die Franziskanerschule, wie sie von *Alexander von Hales* (1170–1245), dem hl. *Bonaventura* (1221–1274), *Matthaeus ab Aquasparta* (1235–1302), *Johannes Peckham* (1240–1292), *Petrus Johannes Olivi* (1248–1298), *Johan-*

nes Duns Scotus und *Petrus Aureoli* († 1332) repräsentiert wird, das Erbe Platons und damit des hl. Augustinus in einzigartiger Weise bewahrt. Gewiß hat sich im 13. Jahrhundert, dem goldenen Zeitalter der Hochscholastik, Aristoteles immer mehr durchgesetzt, und sein Einfluss ist schon beim hl. Bonaventura, doch weit mehr noch bei Duns Scotus zu spüren. Doch in einem entscheidenden Punkt bleiben sie alle ganz und gar Platoniker, und das ist die Wertschätzung der Intuition, der (geistigen) Anschauung als Quelle aller Erkenntnis und Wahrheit. „Schauen ist die vollkommenste Gestalt von Erkenntnis schlechthin. Schauen nämlich ist die Erkenntnis dessen, was anwesend und gegenwärtig ist – genau ebenso wie das sinnliche Sehen. Denken hingegen ist die geringere, sozusagen ‚unreine‘ Art von Erkenntnis. Denken ist Erkenntnis des Abwesenden oder auch nur Bemühung um solche Erkenntnis“². Schärfer noch und akzentuierter als der hl. Thomas bestimmt denn auch Duns Scotus ihr Wesen als die unmittelbare Gegenwart, die „*sola exhibitio*“ oder „*propria praesentialitas*“ der Dinge³ und nimmt damit die Definition der Anschauung als „leibhafte Gegenwart der Sache selbst“ vorweg, mit der zu unserer Zeit Edmund Husserl die Lehre von der Anschauung als Königsweg der Philosophie und damit der Phänomenologie begründet hat.

In diesem Sinne sind es gerade die Franziskaner gewesen, die in einer ganz unmittelbaren, Platon nachempfundenen Weise die Dinge der Welt als Schatten, Spuren, Gleichnisse und Bilder der göttlichen Wirklichkeit entdeckten. Das Gemeinte wird deutlich, wenn wir uns an die berühmte Stelle aus Platons „Gastmahl“ erinnern, in der vom Aufstieg des Geistes die Rede ist, den die Betrachtung der Schönheit der Dinge schließlich zum ahnendem Ermessen, ja zur Anschauung der göttlichen Schönheit führt: „Was aber“, so heißt es hier, „sollen wir gar glauben, wenn einer das Schöne selbst sonnenhaft rein ungemischt sehen dürfe, aber nicht gefüllt mit menschlichem Fleische und Farben und vielem anderen sterblichem Tand, sondern das Göttliche Schöne in seiner Eingestalt zu schauen vermöchte – glaubst du wohl, so könnte gering sein das Leben eines Menschen, der dorthin blickt und jenes anschaut und mit ihm zusammen ist?“

Was uns hier mitgeteilt wird, ist keine esoterische Spekulation, sondern spricht unsere unmittelbare Erfahrung an. Erblicken wir etwas unsagbar Schönes, etwa eine Landschaft von einzigartigem Zauber, dann wird unser Blick über diese konkrete Schönheit hinaus gelenkt und wir errahnen in diesem Augenblick, was Schönheit überhaupt, reine und unvermischte Schönheit, wie sie Platon nennt, bedeutet! Werden wir Zeuge einer besonders edlen, ja heroischen sittlichen Tat, dann erfahren wir über das konkrete Begebnis hinaus, was reine ungemessene Güte ist und sein kann. Stehen wir vor einem Kunstwerk von monumentaler Eindringlichkeit, dann kann es uns etwas von jener Erhabenheit vermitteln, die über alle menschliche Größe und Leistung hinausgeht.

Wenn also der hl. Bonaventura sagt: „Schatten wird das Geschöpf genannt, sofern es Gott in einer gewissen Entfernung und Allgemeinheit darstellt, Spur aber, insofern es dies ebenfalls

¹ Vgl. dazu HERBERT SCHNEIDER OFM, *Johannes Duns Scotus zur Frage: Kann ich Gott über alles lieben?* Veröffentlichungen der Johannes – Duns – Scotus - Akademie Bd. 9. 2. Aufl. Kvelaer 2003

² JOSEF PIEPER, *Glück und Kontemplation*, München 1979 S. 76.

³ *Collationes* 8 n. 6 (ed. Viv. V 178); *Ordinatio*. I d. 3 o. 3 q. 1 n. 367 (ed. Vat. III 223).

⁴ BONAVENTURA, *Sent* I d. 3 p. 1 a. un. q. 2 ad 4.

in einer solchen Entfernung, aber klarer umrissen vermag⁴, so würden wir in unserem Zusammenhang und im Gegensatz zum allgemeinen Sprachgebrauch gerade Wert auf die Schatten, die Morgen- und Abendröte der Dinge legen, in denen die Sonne der göttlichen Herrlichkeit ihren Widerschein findet. Gewiß zeigen die Spuren in ihrer „*linearum distinctio*“ die äußere und innere Form und damit die Wesensgestalt der Dinge an und deshalb sind gerade sie sprechendes Zeugnis dafür, dass Gott sie nach seinen ewigen Ideen geschaffen und ihnen damit ihr Maß, ihre Zahl, ihr Gewicht zugemessen hat. Aber darüber hinaus weist die ganze Wirklichkeit und gerade die sichtbare Natur mit ihrem Glanz und ihren geheimnisvollen Stimmungen immer wieder auf die göttliche Wirklichkeit hin⁵. Und es ist dieser tiefe Symbolismus, der die franziskanische Weltanschauung und schon die des hl. Franziskus bestimmt. „Der hl. Franziskus lebte also ständig in einem Wald von Symbolen. Die substantielle Wirklichkeit dieses Symbolismus war für ihn so lebendig, daß er all seine Schritte ihr entsprechend lenkte. Wie wir unser Verhalten nach dem äußeren Schein der Dinge richten, so gestaltete der heilige Franziskus sein Verhalten nach der eigentlichen Natur, die er ihnen zuerkannte. Hieraus floß jene äußere und innere Freude, die er beständig aus allen Dingen schöpfte. Wenn er die Dinge berührte oder wenn er sie betrachtete, schien seine Seele nicht mehr auf dieser Erde, sondern im Himmel zu weilen“⁶.

Spiegel der göttlichen Attribute

Dieser Charakter der Dinge, dass sie schon in der unmittelbaren Anschauung über sich hinausweisen, wird noch deutlicher bei jenen reinen und ungemischten Vollkommenheiten, die wir in den Dingen finden und die trotz des unendlichen Abstandes, der alles Endliche von Gott unterscheidet, tatsächlich in einem ganz unmittelbaren Sinne Spiegel der entsprechenden göttlichen Eigenschaften sind. Gemeint sind jene Qualitäten und Fähigkeiten wie „Weisheit“, „Gerechtigkeit“, „Verstand“ oder „Wille“ als Liebeskraft, die, wie schon der hl. Anselm wußte, in der Tat nur reine und ungemischte Vollkommenheit besagen und so für ihre Träger eine schlechthinnige Bereicherung sind. Als solche unterscheiden sie sich von den gemischten Vollkommenheiten, die so genannt werden, weil sie wie etwa die Bäume, die Tiere oder die Menschen alles, was sie sind, in der Form der Zusammensetzung aus verschiedenen Teilen besitzen und so immer wieder in diese zerfallen.

Nun ist es die These der Franziskanerschule, dass jene reinen Vollkommenheiten immer und sozusagen ungemischt das bleiben, was sie sind und damit auch in Gott in gewisser Weise ihre Unterschiedenheit behalten. Zwar hält man mit der ganzen Scholastik durchaus an der vollkommenen Einfachheit Gottes fest, der ohne einen Schatten von Zusammensetzung existiert. Aber in dieser alles übergreifenden Einheit lassen sich doch jene einfachen reinen Gehalte unterscheiden und das schon deswegen, weil sie von ihrem einfachen Wesen her in sich und aus sich unterschieden sind und bleiben. „Daher befindet sich in

Gott alles, was edel ist (*omnes conditiones nobilitatis*) wie Macht, Weisheit und Wille, Güte, Wahrheit und Einheit, Sein, Leben und Erkennen und alles Vergleichbare wahrhaft, vollkommen und seinem eigenen und vollkommen ausgeprägten Gehalt nach (*summe sub propria et perfecta ratione*); aber dies alles ist doch so eins, dass es keinerlei Zusammensetzung mit sich bringt, welche die göttliche Einfachheit schmälern würde“.⁷ Und darauf führt uns wiederum die schlichte Anschauung, die mit einem einzigen Hinblick feststellt, dass „Gerechtigkeit“ nicht gleich „Weisheit“ oder „Barmherzigkeit“, „Verstand“ nicht gleich „Wille“ ist: „*sicut patet intuenti*“, wie Scotus zu sagen pflegt.

Gewiss haben die Philosophen von Platon über Aristoteles, Cicero, den hl. Thomas von Aquin bis zu seinem getreuen Interpreten Josef Pieper lange über das Wesen der Tugenden und damit solche reinen Vollkommenheiten diskutiert und es in komplexen Definitionen zu fassen versucht. Aber die meisterhafte Anlage der platonischen Dialoge zeigt uns deutlich genug, dass die Gesprächspartner hier immer schon das ganz einfache Wesen der betreffenden Tugenden, etwa der Gerechtigkeit, im Blick hatten, um sich gegenseitig korrigieren zu können!

Bekanntlich markiert die Lehre vom „formalen Unterschied“, den die reinen Vollkommenheiten generell und damit auch in Gott beibehalten, einen der großen Kampfplätze der scholastischen Philosophie, die bei aller Einheit in den letzten Wahrheiten von einer geistigen Vielfalt, einem Reichtum und einer Lebendigkeit zeugt, die nichts mit jener kommandierten Uniformität zu tun hat, die ihr so viele säkulare Geister unterstellen. Zwar stimmen alle in der Lehre von der „*analogia entis*“ überein, die man geradezu als Herzstück aller scholastischen Philosophie bezeichnen kann. Sie will sagen, dass die Begriffe, mit denen wir etwas von Gott zu erfassen suchen, wegen seiner unvorstellbaren Andersartigkeit, seiner Unendlichkeit und Einfachheit nicht den gleichen Sinn haben, den wir üblicherweise mit ihnen verbinden. So bedeutet es nicht das gleiche, wenn ich sage, dass ein Mensch weise oder gerecht ist und wenn ich von der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes spreche. Aber es bedeutet auch nicht etwas völlig verschiedenes. Denn dann wäre Gott völlig unerkennbar, und wir würden beim modernen Agnostizismus landen, wie er im Mittelalter in der negativen Theologie von *Moses Maimonides* (1135–1204) vorgebildet war. Dabei ist es von hohem Reiz zu sehen, wie die großen Denker, die Lehrer und Repräsentanten der Orden diesen zwischen Identität und Verschiedenheit schwebenden Charakter der analogen Aussagen im Einzelnen begründen⁸.

Nach dem hl. Thomas und seiner Schule müssen wir uns wegen der unergründlichen Einfachheit Gottes, in der alle Vollkommenheiten und Eigenschaften, die wir hienieden unterscheiden, zusammenfallen, bei solchen analogen Aussagen über Gott bescheiden. Die Franziskanerschule und hier besonders *Duns Scotus* aber bestehen darauf, dass wir zuerst einmal genau und in eindeutigen Sinne erkennen und festhalten müssen, was „Gerechtigkeit“, was „Weisheit“, was „Barmherzigkeit“ ist, um

⁵ Vgl. dazu auch unsere Ausführungen: *Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik* (Die Graue Edition), Reutlingen 2004.

⁶ STEFAN GILSON, *Der Heilige Bonaventura*. Hellerau 1929 S. 107.

⁷ BONAVENTURA, *De mysterio Trinitatis*, q. 3 a. 1 i corp.

⁸ In unserer neuen Monographie (*Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*. Editiones scholasticae 14, Heusen-samm 2012) haben wir den bescheidenen Versuch gemacht, diese Diskussion ein wenig weiter zu führen.

dann erst sagen zu können, dass diese Vollkommenheiten in Gott und Geschöpf in ganz verschiedener Weise verwirklicht sind. Ohne ein solches „tertium comparationis“, einen eindeutigen und klaren Vergleichsmaßstab könnten wir von dieser verschiedenen Seinsweise gar nicht sprechen. Ginge es doch zunächst einmal ganz einfach darum, zu wissen, was es ist, das auf je ganz andere Weise hüben und drüben realisiert ist. Das ist der Kern der berühmten scotistischen Lehre von der „univocatio entis“, die in der guten alten Zeit, als man noch mit Leidenschaft Metaphysik trieb, so heiß umstritten war. Jedenfalls liegt es auf der Hand, dass sie einen viel unmittelbareren Durchblick auf Gottes Vollkommenheiten erlaubt, als ihn der hl. Thomas und vor allem sein die thomistische Schule prägender Nachfolger Cajetan (1469-1534) für möglich hielten. Denn bei Scotus sind die reinen Vollkommenheiten, deren einfachen Wesensgehalt wir mit einem Blick erfassen, in der Tat ein wahrer Spiegel der göttlichen, wobei diese sie durch ihre unendliche Intensität und Fülle auch wiederum in einzigartiger Weise überragen.

Der Weg nach innen

Ist es das Sinnziel der geschaffenen Welt, Gottes unendliche Seinsfülle und Güte in wenn auch endlicher und begrenzter Weise darzustellen, dann wird diese schöpferische Absicht - abgesehen von den reinen Geistern, den Engeln – in besonders ausdrücklicher Weise in der Geistseele des Menschen erreicht. Sie ist nicht nur Spur, sondern Bild Gottes. Hier schließt sich die Franziskanerschule zunächst eng an den hl. Augustinus an. „Eo quippe ipso“, sagt der Bischof von Hippo, „imago eius est, quo eius capax est“: „deshalb ist die Seele sein (Gottes) Bild, weil sie seiner fähig ist“⁹. Immer schon haben sich die Interpreten über den genauen Sinn dieses tiefsinnigen, aber auch aenigmatischen Satzes gestritten. Am nächsten scheint ihm Titus Szabó in seiner großartigen Darstellung der Theologie des hl. Bonaventura, des Doctor seraphicus zu kommen. Er weist auf die doppelte Bedeutung hin, die das Wort „capax“ im Lateinischen besitzt¹⁰. Einmal bezeichnet es die aktive Fähigkeit zu etwas. Und in diesem Sinne ist der Bild-Charakter unserer Seele nach vielen Augustinus – Interpreten ganz einfach darin zu sehen, dass sie fähig ist, Gott zu erkennen und zu lieben. Sodann bezeichnet das Wort die passive Aufnahmefähigkeit etwa eines Gefäßes, und in diesem Sinne wird das Wort „Kapazität“ ja auch gerne im Deutschen gebraucht.

Damit stoßen wir schon auf den tiefen Gedanken des hl. Augustinus, dass die Seele ganz einfach deshalb Gottes Bild ist, weil sie ihn in sich trägt. Das ist in gewisser Weise allerdings bei allen Geschöpfen der Fall, die nur durch die Anwesenheit Gottes über dem Abgrund des Nichts gehalten werden. In der Tiefe der Seele aber findet sich das göttliche Licht, das durch seine Gegenwart die Erkenntnis und Liebe Gottes, ja alles geistige Leben ermöglicht. Das ist der Kern der berühmten „Memoria“-Lehre des hl. Augustinus, die auch noch der *Doctor seraphicus* getreulich übernimmt. „Memoria“ hat hier nicht den banalen Sinn der Aufbewahrung von Erinnerungen, sondern meint jenen Urquell des geistigen Lebens, der in einer letzten und absoluten

Offenheit der Seele für das göttliche Licht und damit für die ewig gültigen Prinzipien all unserer Erkenntnis besteht, die wir nicht aus eigener Kraft, nicht in der Auseinandersetzung mit den Sinnesdingen, sondern – je nach Blickrichtung – von oben her oder aus der Tiefe unseres Geistes gewinnen. Denn diese letztgültigen Wahrheiten oder Prinzipien, die all unsere Erkenntnis regieren, können nicht durch die Tore der Sinne gewonnen werden, sondern nur durch das unveränderliche Licht im Inneren, kraft dessen sich die Seele ihrer inne wird.

Wir stoßen hier auf die eigentümliche Spannung zwischen Weltfreude und Weltentsagung, die schon bei Platon und Augustinus angelegt ist und in der „Naturfrömmigkeit“ der Franziskaner besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Die „Memoria“-Spekulation und die in ihr angelegte Illuminationslehre laden dazu ein, Gott und sein geheimnisvolles dreifaltiges Leben im Inneren unseres Geistes zu suchen und sich so von der Welt abzuheben. Doch deren tiefer Symbolgehalt, der sie zur Spur, ja auch zum Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten macht, laden umgekehrt dazu ein, ergriffen bei ihr zu verweilen. Doch diese „Weltfreude“, wenn man sie denn so bezeichnen mag, hat nichts mit der euphorischen Weltbejahung zu tun, wie wir sie seit dem Konzil erleben. Vielmehr wird die Welt hier als durchscheinende Wirklichkeit gesehen, die geschätzt und geehrt wird, weil und insofern sie Gottes Herrlichkeit reflektiert.

Sehnsucht nach der Anschauung Gottes

Bei dem größten Systematiker, dessen Einfluß bis heute die Franziskanerschulen prägt, *Johannes Duns Scotus*, treten die Memoria-Spekulation und die Illuminationslehre zurück. Zwar wird der Memoria-Begriff noch verwandt, aber in einer neuen Form, die zeigt, wie sehr sich die aristotelische Erkenntnislehre inzwischen durchgesetzt hat¹¹. Und doch ist auch hier noch in verwandelter Form das Erbe jener tiefsinnigen Lehre von der Anwesenheit des göttlichen Lichtes in der geistigen Seele vorhanden. Wir meinen die Lehre von Scotus, dass der menschliche Geist seinem tiefsten Wesen nach auf die beseligende Anschauung und Liebe Gottes hingeeordnet ist, die er insofern jedenfalls schon von Natur aus als sein Endziel anstrebt. Nun ist hier nicht der Ort, auf die berühmte Lehre über das „desiderum naturale finis supernaturalis“ (die natürliche Sehnsucht nach dem übernatürlichen Ziel) einzugehen und die Fassung, die ihr etwa der hl. Thomas gegeben hat¹². Scotus aber macht geltend, dass der menschliche Verstand zwar in diesem Leben darauf angewiesen

⁹ AUGUSTINUS, *De Trinit.* XIV c. 8n. 11.

¹⁰ TITUS SZABÓ OFM, *De SS Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae.* Rom 1955 S. 66 ff.

¹¹ Vgl. GIOVANNI PIZZO, *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie, Bd. 7), Kevelaer 1998

¹² Aus der kaum mehr übersehbaren Literatur zu diesem Thema nur einige besonders markante größere Arbeiten: WILLIAM R. O'CONNOR: *The eternal quest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God.* New York. London. Toronto 1947; A. KRANICH: *Die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung.* Paderborn 1892; HERMANN LAIS: *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa Contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara* (Münchener Theologische Studien) München 1951; JAMES O'MAHONY: *The desire of God in the philosophy of Thomas Aquinas.* London. New York. Toronto 1929; JOACHIM SESTILI: *De naturali intelligentis animae capacitate et appetitu intuendi divinam essentiam.* Neapoli-Romae 1896

ist, seine Erkenntnisse im Zusammenspiel mit den Sinnen, im Ausgang von den Sinnesdingen zu gewinnen. Aber das ist nur die halbe Wahrheit, weil unser Intellekt andererseits wie jede geistige Erkenntniskraft darauf hingeeordnet ist, Seiendes schlechthin und somit auch Gott als die Quelle alles Seienden zu erkennen. Offen bleibt deshalb für unseren Lehrer, ob die gegenwärtige Beschränkung unserer Erkenntnis eine Folge der Erbsünde oder einfach der harmonischen Zuordnung der Seelenkräfte zu danken ist, auf die wir in diesem Leben angewiesen sind¹³. Tatsache aber ist, dass unser Geist in seinem tiefsten inneren Wesensgrund auf die Anschauung Gottes angelegt ist: auch wenn er von dieser seiner „Naturtendenz“ nichts weiß und sich statt dessen mit scheinbaren Zielen abgibt.

Doch der große Franziskaner lehrt auch, dass wir dieses Ziel aus eigener Kraft nicht erreichen können. Die in den Tiefen unseres Geistes begründete Sehnsucht, von der wir sprechen, betrifft nur die grenzenlose „passive“ Aufnahmebereitschaft, von der schon Aristoteles spricht, wenn er sagt, dass unsere geistige Seele von Natur aus wie ein leeres, unbeschriebenes Blatt ist, auf dem noch nichts geschrieben steht. Und noch aus einem weiteren Grund bleibt der Charakter der ewigen Seligkeit als unverdientes Gnadengeschenk auch hier wie bei allen großen Scholastikern gewahrt. Duns Scotus bestreitet nämlich die axiomatische Geltung des Satzes, der den Thomisten in diesem Zusammenhang so manche Schwierigkeit bereitet hat, dass die Natur jedem Seienden die Möglichkeit gibt oder geben sollte, ihr Ziel aus eigener Kraft zu erreichen. Das mag bei den übrigen Dingen der Fall sein, denen der Schöpfer deswegen auch grund-

sätzlich ihre Erfüllung nicht versagen kann. Die Größe des geschaffenen Geistes aber besteht umgekehrt in seiner grenzenlosen Aufnahme- und Empfangsbereitschaft¹⁴. Und so ist unsere Seele gewiß „*immediate susceptivum beatitudinis*“: unmittelbar empfangsbereit und offen für das Einströmen des göttlichen Lichtes, ja seiner Wesenheit selber, die er uns jedoch „*voluntarie*“ und „*contingenter*“, also aus freien Stücken gewährt.

Nur scheinbar ist es inkonsequent, wenn Scotus, der so sehr die vorbehaltlose Aufnahmebereitschaft für die Anschauung Gottes betont, das eigentliche und innerste Wesen der Seligkeit in der Liebe und nicht in dieser Anschauung findet. Denn noch tiefer als diese vermag uns die vollendete Liebe mit Gott zu verbinden, zu der die *visio beatifica* allerdings die unerläßliche Voraussetzung ist. Cajetan wird darauf später entgegen, es gebe nur *eine* und keine zwei Formen der himmlischen Seligkeit: nur ein einziges Ziel, und das sei eben die Anschauung Gottes¹⁵. Aber das Argument ist ambivalent. Scotus würde ihm zustimmen können. Denn gerade er hält ausdrücklich fest, dass die absolute Einheit und Einfachheit Gottes nur in einem einzigen Akt angemessen und letztendlich ergriffen werden kann. Und es ist kein Wunder, dass er, für den der Wille alles andere als nur ausführendes Organ dessen ist, was der Verstand beschließt, sondern vielmehr selbständige und zugleich zutiefst vernünftige Liebeskraft, zu dem Ergebnis kommt, dass es die Liebe ist, die uns am vollkommensten mit Gott zu vereinigen vermag („*attigit perfectissime*“), wengleich wir ihm auch in der Anschauung unmittelbar begegnen¹⁶.

Wo wir aber schon in unserem irdischen Leben Gott und damit seinem ewigen Wort, das in Christus Mensch geworden ist, am besten begegnen können, ob in den Wunderwerken der Schöpfung, die seine Herrlichkeit wie in einem Spiegel reflektieren oder in der Tiefe unseres Geistes: diese Frage kann offen bleiben. Eines aber ist gewiß und das wird vom Doctor Marianus, dem Herold der Unbefleckten Empfängnis, eindringlich genug bezeugt: Wir begegnen ihm immer da, wo Maria ist!

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

¹³ Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 187 (ed. Vat. III 113 f.); Quodl. q. 14 n. 12 (ed. Viv. XXVI 47).

¹⁴ Ord. Prol p. 1 q. un. n. 75 (ed. Vat. I 46).

¹⁵ In seinem Kommentar zu Thomas S. th. I, II q. 3 art. 4.

¹⁶ Ord. IV d. 49 q. 3nn. 7 und 8 (ed. Viv. XXI 81 und 89).

ROBERT NEČEK

Dialog als Quelle zum Verständnis

Das Wort „*Dialog*“, griechisch *dialogos*, *dialegein* – bedeutet Gespräch und Reden.

Im Unterschied zum Monolog setzt er voraus, dass der andere Mensch das Recht hat, seine Meinung zu sagen. Drei Voraussetzungen liegen dieser Lehre zugrunde: das Ideal der Einheit von Menschen guten Willens, Einschränkungen in der Teilnahme an der Wahrheit und das Streben nach der ganzen Wahrheit¹. In diesem Zusammenhang sagte der Heilige Vater Bene-

dikt XVI. in seiner Ansprache in Birmingham: es bestehen die dringende Notwendigkeit eines ehrlichen Dialogs und das Bedürfnis, „*den Grundsatz der Gegenseitigkeit zu achten, damit der Dialog vollfruchtbar werde*“². Der selige Johannes Paul II. verstand die Bereitschaft zum Dialog und zur Zusammenarbeit als Zeichen von Verantwortung für Weltfragen³. Aus diesem Grund sind Christen zur Teilnahme an öffentlichen Debatten verpflichtet, um mit ihrer Aktivität wirksam auf die Kultur Ein-

fluss zu nehmen, ohne den Trends, die zu einer Relativierung von allen Sachen führen, zu unterliegen⁴.

Die Verantwortung für das Gemeinwohl ist immer die Verantwortung eines bestimmten Dialogs⁵. Der Dialog – verstanden als Mittel auf der Suche nach der Wahrheit – ist nicht nur eine Art des Verhaltens von Menschen, sondern vor allem die Möglichkeit, alle Missverständnisse und Störungen zu beseitigen⁶. Damit so etwas geschehe, sollte man aus dem religiösen Glauben wertvolle „Hinweise und Inspiration schöpfen für die Führung eines rationalen, verantwortungsvollen und respektvollen Dialogs, der zum Aufbau einer menschlicheren und freien Gesellschaft beitragen wird“⁷. In dieser Perspektive nimmt der Dialog eine Form zwischenmenschlicher Kommunikation an, die Austausch und Gespräch bedeutet. Solcher Ausdruck menschlicher Beziehungen wird definiert – was Ewa Kucharska betont – „als ein in einem bestimmten Kontext durchgeführter Austausch von verbalen, vokalen und nonverbalen Signalen zur Erreichung eines besseren Niveaus der Mitwirkung“⁸.

Anders gesagt, bedeutet der Dialog Aufbau von Gegenseitigkeit, und die Gegenseitigkeit äußert sich in Klarheit. Denn wo es Klarheit gibt, da gibt es auch Verständnis. Schon selbst „diese Eigenschaft reicht, um den Dialog zu den erhabensten Dingen zu zählen, die menschlicher Unternehmungsgeist und Intelligenz vollbringen“⁹.

Der Klarheit zu Hilfe kommt Sanftmut und Vertrauen auf die Kraft der von sich ausgesprochenen Worte. Ein echter Dialog verlangt schließlich eine Vernünftigkeit, die

erzieht und die die moralische und intellektuelle Vorbereitung der Gesprächspartner fleißig prüft¹⁰. Im Gegensatz zur Gegenseitigkeit steht eine Ausstoßung aus dem Dialog, in dem man – statt der Antwort auf eine Frage – eine Drohung hört. Da sieht man deutlich, dass sich ein Mensch über den anderen stellt¹¹.

„Bevor ein Dialog zum Gespräch wird, muss zuerst unsere eigene Aufmerksamkeit auf den anderen, mit dem wir sprechen sollen, gelenkt werden“¹².

Für das Gemeinwohl verantwortlich sein, heißt, den Dialog, der sich auf Wahrheit und Freiheit stützt, fördern. Die Demokratie blüht nur dann – wie Benedikt XVI. bemerkt hat –, wenn sich politische Führer und diejenigen, die sie vertreten, in ihrer öffentlichen Tätigkeit von Freiheit, Wahrheit und Klugheit, die festen, moralischen Regeln entspringt, leiten lassen¹³. Damit das Gemeinwohl zu einem wahren Gemeinwohl wird, besteht die Notwendigkeit, Wahrheit und Freiheit miteinander zu verbinden, weil das Gute nur ein Schein des Guten sein kann, und die Wahrheit holt uns aus dieser Scheinwelt heraus, weil das Gute eine Überprüfung verlangt. In diesem Zusammenhang beruht die Freiheit darauf, im Streben nach dem Guten, es immer wieder zu prüfen¹⁴. Benedikt XVI. hat demnach nicht zufällig betont, dass Wahrheit und Freiheit eine notwendige und feste Einheit bilden, weil eine „ehrliche Suche nach der Wahrheit, ein Streben danach, die Voraussetzung für eine authentische Freiheit sind. Man kann nicht in der einen ohne die andere leben. Die Kirche, die mit aller Kraft danach strebt, dem Menschenwesen und seiner Würde zu dienen, dient den beiden – der Wahrheit und Freiheit“¹⁵. Deshalb kann der Dialog nur dann zur Toleranz oder einer besseren Verständigung führen, wenn er in einer beiderseitigen Suche nach der Wahrheit verwurzelt ist und wenn die Suche nach der Wahrheit¹⁶ auf Befreiung von Angst vor der öffentlichen Meinung beruht. Ganz klar äußert sich dazu der heilige Augustinus in den an Dioskor gerichteten Worten: „wer Angst hat, dass er zum Opfer der Zungen abschneidenden Messer werden kann, gilt nicht nur als ungebildeter und dumme Mensch, sondern er ist es in Wirklichkeit“¹⁷.

Die Korrelation von Wahrheit und Freiheit wacht über die Identität und innere Einheit des Menschen, weil der Mensch, der den Verstand und freien Willen hat, seinen Verstand auf die Wahrheit, und seinen Willen auf das Gute richtet, was Freiheit ist. Der Bruch der Einheit bewirkt, dass der Verstand dem Willen nichts mehr zu geben hat, und der Wille nicht in der Lage ist, etwas vom Verstand zu lernen. Es geht darum, dass die Umwertung der Wahrheit zu einer Ideologie und die Umwertung der Freiheit zum Subjektivismus und Relativismus führen¹⁸.

¹ Cf. *Dialog*. W: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. W. PIWO-
WARSKI. Warszawa 1993 s. 39.

² BENEDYKT XVI. [Benedikt XVI.] *Wydarzenie wagi historycznej. Audjencia generalna po podróży do Wielkiej Brytanii (22.09.2010)*. „L'Osservatore Romano“ 11:2010 s. 46.

³ Cf. JAN PAWEŁ II. [Johannes Paul II.] *Redemptor hominis* nr 4.

⁴ Cf. BENEDYKT XVI. *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy. Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), (24.03.2007)*. „L'Osservatore Romano“ 6:2007 s. 8.

⁵ Cf. R. NĘCEK. *Chrześcijanin a kompromis w nauczaniu społecznym Jana Pawła II i Benedykta XVI.* „Społeczeństwo“ 4-5:2088 s. 506.

⁶ Cf. SYNOD BISKUPÓW. *Orędzie synodu biskupów. Specjalne zgrupowanie synodu biskupów poświęcone Bliskiemu Wschodowi (10-24.10.2010)*. „L'Osservatore Romano“ 12:2010 s. 38.

⁷ BENEDYKT XVI. *Przybywam jako przyjaciel i zwiastun Ewangelii. Ceremonia powitalna w Białym Domu, Waszyngton, 16. 04. 2008*. „L'Osservatore Romano“ 5:2008 s. 40.

⁸ Kucharska dodaje, że „wśród zasad dobrego komunikowania się należy wymienić zasadę świadomości celu, zamierzenia, motywów podejmowanej komunikacji“. E. KUCHARSKA. *Komunikacja interpersonalna*. W: *Pracownik socjalny wobec wyzwań współczesności*. Red. T. W. GIERAT, E. KUCHARSKA, A. GRUDZIŃSKI. Kraków 2012 s. 356.

⁹ PAWEŁ VI. [Paul VI.] *Encyklika Ecclesiam suam* nr 81.

¹⁰ TAMŻE.

¹¹ Cf. J. TISCHNER. *Polska jest Ojczyzną*. Paris 1985 s. 131.

¹² JAN PAWEŁ II. *Redemptor hominis* nr 11.

¹³ Por. BENEDYKT XVI. *Przybywam jako przyjaciel i zwiastun Ewangelii*, s. 40.

¹⁴ Cf. J. TISCHNER. *Czytajac Veritatis splendor*. Kraków 1994 s. 16.

¹⁵ BENEDYKT XVI. *Poszukiwanie prawdy jest warunkiem autentycznej wolności. Wizyta w katedrze w Santiago de Compostela (6.11.2010)*. „L'Osservatore Romano“ 12:2010 s. 26.

¹⁶ Cf. TENŻE. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni. Orędzie na XLIII Światowy dzień Środków Społecznego Przekazu (24.01.2009)*. „L'Osservatore Romano“ 3:2009, s. 6.

¹⁷ Św. AUGUSTYN. *Słowa do Dioskora*. W: A. ECKMANN. *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*. Lublin 1987 s. 222.

¹⁸ Cf. JAN PAWEŁ II. *Veritatis splendor* nr 99; J. TISCHNER. *Czytajac Veritatis*, s. 14.

Deshalb stellt der Heilige Vater Benedikt XVI. fest, dass „*veritatis splendor*“, also Glanz der Wahrheit eine Schönheit ist, und dann ist die Schönheit auch Glanz der Wahrheit. Die Hauptaufgabe der Wahrheit darf jedoch nicht nur darin bestehen, den Menschen in seinem abstoßenden Schmutz zu entlarven. In Anknüpfung an die Dramen von Bertold Brecht bemerkt der Papst, dass der Dichter sein ganzes Leben und sein ganzes Genie der Aufdeckung der Wahrheit gewidmet hat, aber nicht deshalb, „*um ihren Glanz zu zeigen, sondern um zu zeigen, dass die Wahrheit schmutzig ist, dass Schmutz die Wahrheit ist. In solcher Situation läutert ein Treffen mit der Wahrheit den Menschen nicht, sondern erniedrigt ihn eher*“¹⁹. In diesem Kontext soll man feststellen, dass „*ein großer Verstand und eine große Liebe Hand in Hand gehen, und dass eine große Liebe noch mehr sieht als der Verstand selbst*“²⁰.

Die Einstellung zur Wahrheit zeugt von Anständigkeit oder Niederträchtigkeit des Menschen, zeugt auch von Liebe zu Ge-

sprächspartnern. Das bedeutet, ein niederträchtiger Mensch, also derjenige, der „*nicht nach Gottes Willen handelt, auf seine Kraft vertraut, sich auf eine brüchige und nicht auf eine feste Wahrheit stützt, wird nachgeben, eine Niederlage steht ihm bevor; ein rechtschaffener Mensch dagegen verlässt sich auf eine verborgene, aber feste Wahrheit, vertraut auf Gott, und deshalb wird er auch das Leben haben*“²¹.

Ks. Dr. Robert Nęcek, R.M.
ul. Pijarska 7/9
31-015 Kraków
Polen

Robert Nęcek – *Priester, ist Pressesprecher, Journalist und Dozent für die Soziallehre der Kirche an der Fakultät für Theologie sowie für Fakultät für Gesellschaftswissenschaften der Päpstlichen Johannes Paul II. – Universität in Krakau, Mitglied der Polnischen Theologischen Gesellschaft, des Programmrats des Johannes Paul II. – Instituts für Interkulturellen Dialog in Krakau und des Stiftungsrats des Zentrums für Dialog und Gebet in Auschwitz, Korrespondent der Katholischen Nachrichtagentur KAI, seit 2005 Pressesprecher des Erzbistums Krakau. Seit 2010 fungiert er als Berater des Rats für Gesellschaftliche Kommunikationsmittel der Polnischen Bischofskonferenz. Im selben Jahr verlieh ihm die Kommission für Rektoratspreise der Johannes Paul II. – Universität einen Preis für seine bedeutenden didaktischen und organisatorischen Verdienste. Er ist Verfasser zahlreicher Bücher und Veröffentlichungen, die auf großes Interesse stoßen.*

¹⁹ BENEDYKT XVI. *Elementarz Benedykta – Josepha Ratzingera dla pobożnych, zbuntowanych i szukających prawdy*. Red. M. ZAWADA. Kraków 2008 s. 223-224.

²⁰ BENEDYKT XVI. *Wielki rozum i wielka miłość idą w parze. Przemówienie na zakończenie rekolekcji dla Papieża i Kurii Rzymskiej (19.03.2011)*. „L'Osservatore Romano“ 5:2011 s. 19-20.

²¹ TENŹE. *Życie odważnie Ewangelią, aby zajaśniało światło dobra. Msza święta na Forto Italicco (3.10.2010)*. „L'Osservatore Romano“ 11:2010 s. 49.

WALTER HOERES

Seltsame Inkompetenz

Zu den bedauerlichsten Erscheinungen der Nachkonzilszeit gehört der Niedergang der scholastischen Studien. Zwar dürfen wir durchaus noch eine gute Anzahl von Neuerscheinungen verzeichnen, die sich in historischer Absicht mit den großen Gestalten der Hochscholastik beschäftigen. Nach wie vor dürfen wir auch dankbar sein für die segensreichen Arbeiten des Thomas-Institutes in Köln, des Albertus-Magnus-Institutes an der Universität Bonn und der Johannes-Duns Skotus-Akademie in Mönchengladbach. Aber es kann keine Rede davon sein, dass sich die Theologie mit der früheren Selbstverständlichkeit noch der in Jahrhunderten erprobten Begrifflichkeit der Scholastik bedient oder gar noch *ad mentem S. Thomae Aquinatis* betrieben würde. Stattdessen haben wir es weithin mit einer pastoralen Edelsprache zu tun, die schon für jene schwebenden Formulie-

rungen des Konzils verantwortlich ist, an der sich seitdem die Geister scheiden.

Ähnlich wie bei den zahllosen Experimenten in der Liturgie wird auch hier das Urprinzip allen Lebens so oft missachtet, dass sich Form und Inhalt allemal entsprechen. Das gilt von den Versuchen, bei den Denkern des Deutschen Idealismus Kant, Schelling, Hegel, Fichte oder gar Heidegger neue philosophische Grundlagen für die Theologie und das christliche Menschenbild zu finden. Unfähig, philosophische Weltanschauung und zeitbedingtes Weltbild voneinander zu unterscheiden, wird die Abkehr von der Scholastik mit dem von Dilthey, Heidegger und Gadamer stammenden Dogma von der Geschichtlichkeit der Wahrheit begründet, das natürlich mit dem scholastischen Grundaxiom vom bleibenden Wesen der Dinge und der Existenz

zeitüberlegener, ja ewiger Wahrheiten unvereinbar ist.

Leider ist so die These vom „Ende des Neothomismus“, die *Eduard Habsburg-Lothringen* am Beispiel der Universität Fribourg, dieser einst so großartigen Pflanzstätte des Thomismus exemplifizierte, schon weitgehend verallgemeinerungsfähig¹. Hinter der Abkehr stecken allerdings nicht nur die These von der Geschichtlichkeit der Wahrheit und der Wunsch, sich auch hier auf alle Fälle zu „aggiornieren“. Nur durch die Aufgabe der bei aller *analogia entis* und *fidei* klaren und zugleich elastischen Begrifflichkeit der Scholastik wurde auch jene Neuinterpretation der Glaubenswahrheiten möglich, die wesentlich für die Glaubenskrise unserer Tage verantwortlich ist. So haben wir einige neue Systeme wie das von Rahner bekommen, die in radikaler Distanz zur traditionellen Theologie stehen und genau aus diesem Grunde schwerste Bedenken erregen², und im ganzen ist eine fürchterliche Verarmung der philosophisch-theologischen Diskussion zu spüren. Greifen wir nur zwei Beispiele heraus:

¹ EDUARD HABSBURG – LOTHRINGEN, *Das Ende des Neothomismus. Die 68 er, das Konzil und die Dominikaner* (Quaestiones Thomisticae I), Bonn 2007.

² Vgl. u. a. MANFRED HAUKE, *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk*, Forum Katholische Theologie 28 (2012) Heft 3.

³ WALTER HOERES, *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez* (editiones scholasticae 14) Husensamm 2012.

Noch in den 20 er und 30 er Jahren des 20. Jahrhunderts erschien eine kaum zu übersehende Anzahl von Aufsätzen prominenter Theologen (vielfach Lehrer an berühmten Ordensschulen), die sich mit zwei Brennpunkten befassten: der rechten Auffassung von der *analogia entis* und der rechten Interpretation dessen, was der Doctor angelicus mit dem *desiderium naturale finis supernaturalis* meint, die keineswegs die Differenz von Natur und Übernatur verschwimmen lässt. Man könnte mit diesen Abhandlungen, die sich ihrerseits wieder auf eine lange, unheimlich reiche und vielfach im besten Sinne kontroverse Tradition stützen, riesige Schrankfächer füllen.

Nun besteht gar kein Zweifel, dass neben dem hl. *Thomas von Aquin*, dem großen Dominikaner, der selige *Johannes Duns Scotus* (1265-1308) und der Jesuit *Franciscus Suárez* (1548 – 1617) die einflussreichsten Denker der Scholastik gewesen sind, welche Jahrhunderte lang am intensivsten die theologischen Schulen der Franziskaner und der Jesuiten geprägt haben. Wer beschreibt also mein Erstaunen, als ich von der Pontificia Università Gregoriana in Rom, die bekanntlich von Jesuiten getragen wird, mit Datum vom 20. 2. 2013 den Bescheid bekam, man könne mein neues Buch³ über Duns Scotus und Suárez leider nicht in der Zeitschrift „Gregorianum“ besprechen, da „wir im Augenblick niemanden haben, der sowohl Scotus und Suarez gut kennt als auch der deutschen Sprache hinreichend mächtig ist“. Leider bestätigt das nur allzu deutlich die eingangs gegebene Diagnose.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt/M..

JOHANNES STÖHR

Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung und Systematik

Das Gottesgeheimnis bildet die Mitte der Theologie – alles Übrige ist darauf bezogen. Papst Johannes Paul II hat in seinen Ansprachen an Theologen mehrmals darauf hingewiesen¹, dass eine Vertiefung der systematischen Gotteslehre besonders im neuen Jahrtausend auch für die Pastoral von großer Wichtigkeit ist². Die Kirche weiß, dass sie mit der ihr anvertrauten göttlichen Offenbarung einen großen Schatz zu bewahren und zu verwalten hat; die Entfaltung des Glaubensverständnisses gehört zu ihrer unverzichtbaren Aufgabe³. Ihre Heilssendung schließt ein, dass sie gerade heute das Mysterium von Gott dem einen und dreifaltigen besser zu verstehen sucht⁴, zumal die Welt die Spuren Gottes immer mehr aus dem Blick verliert⁵.

Papst *Leo XIII*⁶ hat seinerzeit das patristische Wort wieder aufgenommen, nach dem das Mysterium der Trinität die „sub-

stantia *Novi Testamenti*“ ist, Alpha und Omega, Quelle und Krone der übrigen Mysterien. So gehört der Trinitätsglaube

¹ JOHANNES PAUL II, *Ansprache in Altötting* am 18.11.1980 und in *Salamanca* am 1. 11. 1982 (AAS 72 (1981) 100-105; 75 (1983) 259-264).

² *Redemptor hominis* (4.3.1979), 7.

³ Ebd., 18.

⁴ *Dominum et vivificantem* (18.5.1986), 54.

⁵ Ebd., 2.

⁶ LEO XIII, *Enz. 'Divinum illud munus'* (9. 5. 1897): „Hoc namque substantia *Novi Testamenti* a sacris doctoribus appellata, mysterium

ganz selbstverständlich zum täglichen Leben der Kirche. Das Credo ist seiner innersten Struktur nach ein Bekenntnis zur Dreifaltigkeit. Die Spendung der Sakramente, die Verkündigung der Glaubenswahrheiten, die Kanonisation der Heiligen geschehen immer im Namen der Dreifaltigkeit. Das Kreuzzeichen, das Gloria Patri, die Schlußdoxologien der liturgischen Gebete machen den Gläubigen von klein auf damit vertraut. „Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit ist das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens. Es ist das Mysterium des inneren Lebens Gottes, der Urgrund aller anderen Glaubensmysterien und das Licht, das diese erhellt. Es ist in der „Hierarchie der Glaubenswahrheiten“ die grundlegendste und wesentlichste“⁷, und so betet die Kirche auch seit Jahrhunderten das *Symbolum Quicumque*⁸.

An den Anfang seines berühmten Werkes über die Trinität hat *Francisco Suárez SJ*⁹ ein Wort des hl. *Augustinus*¹⁰ gestellt: Nirgends ist ein Irrtum gefährlicher, nirgends ist es mühsamer zu suchen und gewinnbringender etwas zu finden. Deshalb empfiehlt er besonders das Gebet zu einer jeden der göttlichen Personen der Trinität¹¹. Die fundamentale Bedeutsamkeit des Dreifaltigkeitsglaubens für das christliche Leben zeigte sich im Laufe der Kirchengeschichte in der ständig wachsenden Vielzahl von engagierten Zeugnissen hervorragender Persönlichkeiten¹².

Nach jahrhundertelangen Auseinandersetzungen und Klärungen hatte auch die wissenschaftliche Trinitätslehre schon gegen Ende des Mittelalters ein hohes wissenschaftliches Niveau und einen überzeugenden Gewissheitsgrad erreicht. Das 4. *Laterankonzil* (1215) hat das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur durch die je immer größere Unähnlichkeit charakterisiert¹³. Damit war dem flachen Anthropozentrismus Einhalt geboten, ebenso wie auch den Übertreibungen von Spiritualisten und Charismatikern. Das Konzil von *Florenz* (1439-1445) stellt dann einen entscheidenden Markstein für die offizielle kirchliche Trinitätstheologie der Neuzeit dar – ohne deshalb ein Ende für das Wachsen des Glaubensverständnisses zu bedeuten.

Die Entfaltung der systematischen Gotteslehre ist dadurch vorangetrieben worden, dass man seit dem Mittelalter immer mehr eine didaktisch brauchbare und wissenschaftlich vollständige Zusammenfassung der authentischen christlichen Lehre benötigte. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts hat man die Sentenzen des *Petrus Lombardus* als Schulbuch verwendet; in den

folgenden Jahrhunderten entstanden dazu zahllose Kommentare von den bedeutendsten Theologen¹⁴. Meist haben sie sich dabei auch weithin an die Disposition des Lombarden angeschlossen. Im ersten Sentenzenbuch wurde sowohl die Gottes- wie die Trinitätslehre behandelt. Eine genauere Systematik geht dann besonders auf *Thomas von Aquin* zurück; findet sich aber auch schon bei *Robert von Melun* und *Petrus von Poitiers*¹⁵, und beginnt bereits bei *Ps. Dionysius Areopagita* (5. Jh.) und *Scotus Eriugena* (9. Jh.).

Doch gab es keineswegs Stagnation: Auch die sich enger an die *Summa theologica* des hl. *Thomas von Aquin* anlehnden überaus zahlreichen Kommentare späterer Jahrhunderte weisen mancherlei Unterschiede auf. Philosophische Überlegungen, die an sich vorwiegend zur *theologia naturalis* gehören und grundsätzlich jedem denkenden Menschen zugänglich sind, erlangten z. B. in dem umfangreichen Werk von *F. Suarez SJ* besonders Gewicht. Exegetische und patristische Untersuchungen ließen die Attribute Gottes im Licht der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments tiefer verstehen. Im Zusammenhang mit den Gnadenstreitigkeiten unter den verschiedenen Schulrichtungen und auch im Gegensatz zur protestantischen Rechtfertigungslehre wurden Teile der Lehre von Gott dem Einen bald besonders entfaltet, z. B. die Lehre über die Prädestination, über Vorauswissen und Willen Gottes. Die Überlegungen über die Analogien zur Trinität im psychologischen Bereich, die philosophischen Probleme von Einheit-Dreiheit, Person-Gemeinschaft und die bibeltheologische Erklärung der „göttlichen Namen“ mussten immer mehr berücksichtigt werden.

Man blieb keineswegs bei theoretisch-spekulativen Gedanken stehen. Bei *L. Lessius SJ*¹⁶ z. B. sind die göttlichen Vollkommenheiten Beispiel und Ansporn für das christliche Leben. Am Ende eines jeden Abschnittes wird eine „*recollectio precatória*“ eingefügt, welche die lebendigen Beziehungen zur christlichen Spiritualität verdeutlicht. Eine ähnliche Tendenz zeigt sich in der *Theologia mentis et cordis*¹⁷ des Dominikaners *V. Contenson OP*.

Gelegentlich ist ein spezifisch apologetisches Interesse schon im Titel der entsprechenden Werke als besonderer Schwerpunkt vermerkt, z.B. bei *S. Simancas* (1575); *P. Labat OP* (1658); *A. Cienfuegos* (1717); *D. Petavius SJ* (1762); *C. Trunk OSB* (1786); *J. N. P. Oischinger* (1860, 1862) – im Vergleich zu anderen theologischen Disziplinen (wie etwa der Gnadenlehre) tritt dieses Interesse jedoch bei der neuzeitlichen Trinitätslehre in den großen systematischen Werken gewöhnlich eher in den Hintergrund.

Manche Autoren bemühten sich seit mehr als hundert Jahren mehr als früher üblich um einen vertieften Bezug zu den bibli-

videlicet unum omnium maximum, quipped omnium veluti fons et caput; cuius cognoscendi contemplandique causa in coelo angeli, in terra homines procreati sunt, quod in Testamento Veteri adumbratum, ut manifestus doceret, ab angelis ad homines Deus ipse descendit“ (ASS 29 (1897) 64 ss.).

⁷ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 234.

⁸ Vgl. ebd., Nr. 192.

⁹ F. SUAREZ SJ, *De trinitate*, prol. (ed. Vivès, Paris 1856, t. 1, 532).

¹⁰ „Neque periculosius alicubi erratur, neque laboriosius aliquid quaeritur, neque fructuosius aliquid invenitur“ (AUGUSTINUS, *De trin.*, 1 c. 3 n. 5 (CChr 50, 32; PL 40, 822).

¹¹ F. SUAREZ, *De oratione* I, 9, 14 (ed. Vivès, Paris 1856, t. 14, 34).

¹² Vgl. F. HOLBÖCK, *Ergriffen vom dreieinigen Gott. Trinitarische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein a. Rh. 1981.

¹³ CONC. LATERANENSE IV, DS 806.

¹⁴ Vgl. F. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg 1947.

¹⁵ Vgl. U. HORST, in: *Münchener Theol. Zeitschr.* 12 (1961) 109 Anm. 56; DERS., *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun*, Mainz 1964, 199 f., 204.

¹⁶ L. LESSIUS SJ, *De perfectionibus moribusque divinis*, Paris 1909.

¹⁷ V. CONTESENON OP, *Theologia mentis et cordis*, Turin 1770; Venedig 1790; Paris 1875.

schen (L. Janssens STD: 1900, E. Hugon: 1920, F. Ceuppens: 1949, B. Bartmann: ⁸1932, M. Schmaus: ⁴1948) und patristischen (D. Petavius, D. Lebreton) Voraussetzungen und wollten dabei nicht nur einzelne Aussagen als Beweise heranziehen, sondern auch die textübergreifenden Grundstrukturen der biblischen Theologie besser erfassen.

Allgemein seit dem 16. Jahrhundert mit seinen großen Thomaskommentaren¹⁸ und den folgenden Lehrbüchern „ad mentem divi Thomae“ unterschied man dann spezieller die Lehre von dem einen Gott und seiner Dreipersönlichkeit. Auch die franziskanisch-skotistische Schule ging nicht anders vor. Die Gotteslehre erscheint oft unter einem zusammenfassenden Titel: „De Deo uno et trino“; doch werden beide Abschnitte deutlich unterschieden. Die meisten systematischen Standardwerke haben neben dem Traktat *De Deo uno* einen eigenen Traktat *De Deo trino*: so z. B. der *Cursus theologiae Salmanticensis* (1637), H. Tournely (1726), D. Petavius SJ (1762), L. Thomassin (1868), J. B. Franzelin SJ (1869), J. B. Heinrich (1882), J. H. Oswald (1877), B. Jungmann (⁵1899), H. Mazella (1899), M. J. Scheeben, L. Janssens OSB (1900), Chr. Pesch SJ (1920), M. Premm (1950), L. Lercher SJ (⁵1951), J. Brinktrine (1954)¹⁹, J. Pohle-Gummersbach (¹⁰1956)²⁰, F. X. Abarzuza OCap (²1956)²¹, L. Billot SJ (⁸1957), Th. Muldoon (1958/1961), J. M. Dalmau SJ (⁴1964), P. Parente (⁶1964) und viele andere, die sich an der Systematik des hl. Thomas orientieren²².

Gelegentlich ist eine Eingliederung der Trinitätslehre in die Christologie versucht worden. Man wollte dies damit begründen, dass auch in der Heilsgeschichte das Mysterium des dreifaltigen Gottes erst durch die Offenbarung Christi deutlich geworden ist; die Dogmatik müsse diesem Erkenntnisweg folgen.

Demgegenüber waren die Theologen jedoch in der Regel davon überzeugt, dass zwar alle Glaubenswahrheiten zweifellos von Christus her ihr eigenes Licht erhalten, aber deshalb nicht in die eigentliche Christologie eingegliedert werden müssen. Der subjektive Erkenntnisweg (*via inveniendi*) sei auch in anderen Wissenschaften keineswegs identisch mit der systematischen Darstellung der Realität in ihrer objektiven Ordnung. Die Vorordnung der Dreifaltigkeitslehre gegenüber der Christologie

ist nach der allgemeineren Auffassung hinreichend begründet durch die systematisch-dogmatische Bedeutung der Trinität als Wurzel und Ursprung des Ganzen und auch als „Ziel“ des Lebens Christi, der immer auf den Vater verwiesen hat.

Kennzeichnend für die letzten Jahrzehnte scheint ein Rückgang überzeugender Systematisierungsversuche der theologischen Spekulation, so dass ein innerer Zusammenhang und eine gemeinsame Entwicklungslinie kaum mehr deutlich werden. Auffallend dagegen ist die Zunahme von kleinen Artikeln und Monographien mit detaillierten Analysen²³, die aber meist sehr verstreut in Zeitschriften, Sammelwerken und Festschriften zu finden sind. Immerhin kann man doch wohl eine zunehmende Aufmerksamkeit der Theologen gegenüber dem zentralen Geheimnis des Glaubens feststellen, obwohl die Quantität als solche nicht allzu viel besagt²⁴. Eher pessimistisch klingt das Urteil von Ch. Schütz zur heutigen Lage: „Streng trinitätstheologische Fragen, Überlegungen, Ausläufer oder Ableger der Gotteslehre sind gegenwärtig selten“²⁵. J. Picaza sprach von einer „trinitarischen Unterentwicklung“²⁶.

Doch besonders im Zusammenhang mit der Lehre von der Gottes- und Christusliebe²⁷, von der Einwohnung der Trinität in der Seele des Gerechtfertigten und von der Gotteskindschaft²⁸ sowie in der neueren Pneumatologie sind die Lebensbeziehungen zum Trinitätsmysterium deutlicher gemacht worden. So sind z. B. die pneumatologischen Werke von Y. Congar OP und L. Bouyer nicht nur spekulativ-theologische Abhandlungen, sondern wollen bewusst Zugänge zur trinitarischen Dimension des geistlichen Lebens eröffnen. Dazu kommen neueste Studien über die Dreifaltigkeitsmystik einzelner großer Theologen, z. B. Bonaventura, Angela von Foligno (†1309), Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz, Marie de l'Incarnation (†1672), Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit, Kardinal Newman, usw., nicht zuletzt in dem ausgezeichneten von den Dominikanern von Toulouse herausgegebenen umfangreichen wissenschaftlichen Nachschlagewerk ‚*Dictionnaire de Spiritualité*‘.

¹⁸ A. MICHELITSCH, *Kommentatoren zur Summa theologica des hl. Thomas von Aquin*, Graz 1924.

¹⁹ J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott*. I. Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von der Vollkommenheit Gottes. II. Von der göttlichen Trinität, Paderborn 1953-1954.

²⁰ J. POHLE/J. GUMMERSBACH SJ, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. I, Paderborn 1952: I. Buch: Allgemeine Gotteslehre, II. Buch: Trinitätslehre

²¹ F. X. DE ABARZUZA OFMCAP, *Manuale theologiae dogmaticae*, vol. II: De Deo uno, trino, create, relevante ac de Novissimis, Chile 1948, Buenos-Aires 1956, Madrid 1957, 1979.

²² Vgl. H. HURTER SJ, *Compendium theologiae dogmaticae*, t. 2: *Disputatio de Deo uno et trino*, Innsbruck 1877, ⁷1888, 1900, 1909; L. BILLOT SJ, *De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem s. Thomae*, ³Romae 1897, ⁴1902; ed. 5 aucta et emend.: Prati 1910, ⁷Romae 1926, ⁸Romae 1957; P. PARENTE, *De Deo uno et trino*, Romae 1938, ⁴Torino 1956, ⁶1964; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1.: *Einleitung. Gott der Eine und Dreieinige*, München 1938, ⁵1953, ⁶1963; *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2: *Gott der Eine und Dreieinige*, ²St. Ottilien 1979, unterscheidet 2 Hauptabschnitte, ²St. Ottilien 1979.

²³ Vgl. Die Bibliographien in den *Estudios Trinitarios* (z. B. 25 [1991] 3-627), den *Ephemerides Theologicae Lovanienses* und den *Recherches de Science Religieuse* (Bulletin bibliogr.: 1978, 1982, 1987, 1990). Vgl. auch E. SCHADEL, *Bibliotheca Trinitariorum*, München 1984.

²⁴ Einige Zahlen bei N. A. SMITS OFMCAP, *Trinitätslehre in der Zukunft*, FranziskStud 58 (1976) 240. Vgl. Anm. 23.

²⁵ CH. SCHÜTZ, in: *Mysterium Salutis*, Ergänzungsverband, Zürich 1981, 311.

²⁶ J. PICAZA, *La Trinidad en el quehacer actual*, Estudios trinitarios 3 (1972) 439: „Sottosviluppo trinitario“.

²⁷ L. CIAPPI OP, *La SS. Trinità e il Cuore SS. di Gesù. Natura dei rapporti tra i due misteri e loro importanza per la vita spirituale: Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII 'Haurietis aquas', quas peritis collaborantibus ediderunt A. Bea SJ [et alii]*, vol. I (Fr 1959), 115-147.

²⁸ F. M. CATHERINET, *La sainte Trinité et notre filiation adoptive*, VieSpir 176 (10. 5. 1934) 112-128; F. OCARIZ BRAÑA, *La Santísima Trinidad y el Misterio de nuestra Deificación*, Scripta Theologica, 6 (1974) 363-390; D. BERTETTO, *Lo Spirito Santo santificatore: Il compito proprio dello Spirito Santo nel dinamismo soprannaturale*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia* (22.-26. 3. 1982), Roma 1983, 563-570.

Neuere Einwände gegen die Vorrangstellung

Zur neuesten Entwicklung der Trinitätslehre gibt es nicht wenige gegensätzliche Äußerungen.

Einige haben behauptet, die Trinitätslehre habe überhaupt keine praktische Bedeutung mehr für den heutigen Menschen, sie sei unverständlich und müsse fast unvermeidlich immer Missverständnisse hervorrufen²⁹; sie sei einer allgemeinen Vergessenheit anheimgefallen (z. B. äußerte sich K. Rahner³⁰ nicht wenig pessimistisch in ähnlichem Sinne).

Tatsächlich haben sich heute für die Dreifaltigkeitslehre mancherlei Schwierigkeiten ergeben: F. Marinelli³¹ hat die Gründe für die verbreitete verzerrte Perspektive zusammengefasst: Zunächst einmal ein falsch verstandener *Christozentrismus*. Das Geheimnis Christi sei aber in Wirklichkeit nach den Evangelien und den Paulusbriefen auf den Vater hin orientiert. Würde man also schon bei der Person Christi aufhören, dann bliebe man praktisch noch an der Schwelle des eigentlichen inneren Lebens Gottes stehen. Denn im Tun Christi solle das Angesicht des Vaters und die Kraft des Hl. Geistes gefunden werden. Christus als Mensch verstehe sich nicht als Selbstzweck, sondern als Sakrament Gottes; er sei Mittler für die Begegnung mit dem Vater. Christusliebe solle zur Erkenntnis und Liebe des trinitarischen Gottes führen. Christozentrismus müsste also eingebettet sein in Theozentrismus.

Eine andere Schwierigkeit für die Entfaltung der Trinitätslehre ergab sich aus den Reaktionen auf Übertreibungen eines methodologischen *Abstraktismus*. Gewiss hat jede Wissenschaft das Recht auf eine eigene Fachterminologie. Der Gebrauch von abstrakten Formulierungen und Begriffen kann aber leicht in eine Art elfenbeinernen Turm führen; daher meinten manche, die Analyse des Trinitätsgeheimnisses sei nur ein theologischer Luxus für eine Art theologischer Aristokratie. Infolgedessen verblieben viele passiv gegenüber dem Glaubensgeheimnis; man reagierte allenfalls negativ gegen alle lehrmäßigen Systematisierungsversuche (wie z. B. in der Zeit der Abfassung der ‚Nachfolge Christi‘). Statt den Formeln Leben zu geben oder das Mysterium konkret darzustellen, gab man das Weiterdenken auf und lud dazu ein, jede wissenschaftliche Terminologie zu vermeiden, die hohen Spekulationen überhaupt beiseite zu lassen, um Ruhe zu suchen in der Betrachtung der Wunden des Erlösers. Angesichts einiger unzulänglicher Versuche einer totalen spekulativen Synthese reagierte man dann nur noch skeptisch und pragmatisch, so dass jede *„fructuosissima intelligentia“* (Vaticanum I), jedes geistige Wirksamwerden des Trinitätsgeheimnisses versperrt blieb.

Weitere Schwierigkeiten ergaben sich aus der Unkenntnis ontologischer und erkenntnistheoretischer Voraussetzungen oder gar aus *irrationaler Metaphysikfeindlichkeit*, aus wachsender Spezialisierung und Desintegration der Wissenschaft, aus der einseitigen Bevorzugung von Technik und Humanwissenschaften.

Gelegentlich ist auch behauptet worden, die kirchliche Lehre über die Dreieinigkeit Gottes sei seit dem Tridentinum in der Neuzeit nicht mehr vertieft worden; sie habe mit den zusammenfassenden authentischen Lehräußerungen des Konzils von Florenz schon ihren Abschluss gefunden³² und sei dann nur noch durch unverbindliche theologische Spekulationen erweitert worden. Eine nüchterne Darlegung der Fakten muss diese Ansicht korrigieren. Eine nicht zuletzt von der Mystik und Spiritualität besonders geprägte Trinitätstheologie war nicht nur im Altertum und Mittelalter, sondern auch in der Neuzeit bis in die Gegenwart fruchtbar geworden³³; sie musste allerdings oftmals auch von unerleuchtetem Schwärmertum und Irrationalismus abgegrenzt werden.

Besonders weit von der christlichen Trinitätslehre entfernt hat sich H. Küng. Er entwirft das Wunschbild eines Christentums, das als Neugeburt aus dem Schoß des Weltgeistes entstehen soll. Seine „Dreifaltigkeit“³⁴: Jesus ist für ihn „Stellvertreter Gottes“³⁵, „der Geist ist gleichsam des erhöhten Christus Stellvertreter auf Erden“³⁶. Der christliche Glaube, so behauptet er, könne „nur ... gewinnen von der strengen Einfachheit des Islams, von seiner beharrlich-unerschütterlichen Konzentration auf das Entscheidende des Glaubens: „Der eine Gott und sein Gesandter“. Das Gottesverständnis geht in die Formel ein: „Gott in dieser Welt und diese Welt in Gott“³⁷ – was theologisch nichts anderes ist als Pantheismus: „Gott ist ausgerichtet auf die Welt, kein Gott ohne Welt“³⁸. Danach gehört Gott zum Weltprozess und gewinnt dadurch angeblich etwas³⁹. Dreifaltigkeit bedeute Gott (für den der Vatername in dem Buch „Christ sein“ nur ungern gebraucht wird), den vom Kreuz erhöhten Mensch Jesus, und die von beiden ausgehende Kraft des Geistes. So gehe es in der „Trinität“ nur um das „eine Handeln Gottes selbst“⁴⁰. Im Hl. Geist sieht Küng nur „Macht und Kraft“ Gottes⁴¹. Verschieden nennt er nur die Rollen von Vater, Sohn und

²⁹ Vgl. dazu Näheres bei C. WELCH, *The Trinity in Contemporary Theology*, London 1953, 45 ff., 218, 238.

³⁰ K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De trinitate“*, in: *Schriften zur Theologie IV*, (Einsiedeln 1967), 105, 108; Ders., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 139. Vgl. B. LAKEBRINK, *Rahners idealistisches Zerrbild vom dreifaltigen Gott*, *Theologisches* 17 (1987) Nr. 7 Sp. 8-21 17 (1987) Nr. 8 Sp. 8-17.

³¹ F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza. Rapporti tra la SSma. Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso*, *Spiritualitas*, X, Roma 1969; DERS., *Estado actual del tratado „De Trinitate“ en los estudios teológicos*, *Estudios trinitarios* 5 (1971) 3-114.

³² So z. B. H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, 122.

³³ J. SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln 1980. Vgl. Anm. 12.

³⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens. Theologische Bilanz zum Fall Küng*, Stein am Rhein 1980, 6; H. KÜNG, *Existiert Gott, Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 213; L. JAMMARRONE, *Teologia e Cristologia nel volume Dio esiste? di H. Küng*, *Renovatio* 16 (1981) 9-46, 169-200, 329-361.

³⁵ H. KÜNG, ebd., S. 746.

³⁶ Ebd., S. 776.

³⁷ H. KÜNG, *Existiert Gott?*, S. 216.

³⁸ Ebd., S. 734. Gottes Eigenschaften könnten nur als tätige Eigenschaften für Mensch und Welt verstanden werden.

³⁹ H. KÜNG, ebd., 710; dazu L. SCHEFFCZYK, ebd., S. 50.

⁴⁰ Ebd., 766. Vgl. L. SCHEFFCZYK, ebd., 51.

⁴¹ Ebd. S. 460. „Was also ist der Hl. Geist ...? Er ist Gott selber, sofern er als gnädige Macht und Kraft über das Innere, das Herz des Menschen, ja den ganzen Menschen Herrschaft gewinnt, ihm innerlich

Geist und hat damit den glaubenswidrigen Modalismus bzw. Sabellianismus wieder aufgenommen. Besonders eigenartig für einen angeblichen Theologen ist die Behauptung, dass er den Trinitätsglauben nicht für spezifisch christlich hält⁴².

Protestantische Gegenbewegungen

Die neuzeitlichen Probleme werden besonders bei einigen protestantischen Autoren sichtbar, welche die Trinität als reine Spekulation bezeichnet haben, nur als eine Art theologische Mathematik für Eingeweihte – und zwar im Anschluss an die bekannte Position des jungen Ph. Melancthon: „Die Geheimnisse der Gottheit beten wir an, das ist richtiger, als dass wir sie erforschen“⁴³. Von der reinen Theorie wollten sie sich mit Kant⁴⁴ und besonders Fr. D. Schleiermacher († 1834)⁴⁵ pragmatisch abwenden.

Deismus und Aufklärung löschten bei vielen Gebildeten das Interesse an der Dreifaltigkeitslehre. Ein Hauptgrund für die Herabstufung der Trinitätslehre waren die philosophischen Verfremdungen im Sinne eines bloßen Symbolismus des subjektiven Bewusstseins. Für G. W. F. Hegel († 1831) bedeutete die christliche Trinitätslehre nichts anderes als ein Ausdruck für den Gedanken, dass Gott nicht abstrakte, sondern eine reiche konkrete Einheit sei, die aus innerer Bewegung, innerem Prozess zusammengesetzt sei. Gott verwirkliche sich selbst, indem er als das sich in Unterschiedenheit setzende und diese Unterschiedenheit wieder aufhebende Wesen im Weltprozess zu denken sei. In der Menschwerdung komme Gott zu sich selbst⁴⁶. Trinitarische Bestimmungen sind von Hegel als Momente in der Subjektwerdung der Substanz des absoluten Geistes aufgefasst. Die Heilsökonomie wird bei Hegel als notwendige Entfaltung der

Trinität und die Weltgeschichte als ein Prozess der Subjektwerdung Gottes dargestellt⁴⁷. Religion bekomme ihre Rechtfertigung nicht von sich selbst, sondern von der Philosophie; so könne man die Wahrheit der Trinitätslehre eigentlich völlig unabhängig von der Religion erarbeiten; allein durch die spekulative Vernunft; sie sei nur bildliche Darstellung einer philosophischen Wahrheit. Den Sprachgebrauch der kirchlichen Tradition hat er sich nicht zu eigen machen wollen.

A. Ritschl († 1889) lehnte jede Art von Unterordnung der Theologie unter die Metaphysik ab und suchte einen anderen Ausgangspunkt im Neuen Testament, sowohl in den Worten Jesu wie auch im religiösen Bewusstsein der Urkirche. Er vertrat im Anschluss an Kant den metaphysischen Agnostizismus in Bezug auf alle Eigenschaften Gottes. Die antimetaphysische Einstellung ist von A. v. Harnack in radikaler Weise entfaltet worden; zudem behauptete er, das Evangelium habe es allein mit dem Vater zu tun. Trinitätslehre sei Perversion der Einfachheit des Evangeliums.

Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) hielt in seinem Bildungsdünkel das Trinitarische für eine „Zumutung“ und einen inneren Widerspruch⁴⁸.

J. Calvin hatte konzediert, dass von der Trinitätslehre doch noch ein positiver Einfluss ausgehe, denn durch ihre an sich, wie er meinte, bibelfremden Begriffe sei der Bestreiter der Gottheit Christi, sei jeder Feind des christlichen Glaubens genötigt, seine Tarnungen abzuwerfen und offen zu kämpfen – während er sonst heimlich und unter christlichem Deckmantel agiere⁴⁹. Ähnlich wurde auch später von vielen Protestanten der Trinitätslehre wenigstens noch eine gnoseologische bzw. kriteriologische Bedeutung zugeschrieben. Jedoch blieb sie eine zweitrangige Lehre.

Versuche einer spekulativen Erneuerung der Trinitätslehre, z. B. von A. Twisten (1789-1876), E. Sartorius, Jul. Müller (1801-1878), I. A. Dörner (1846-1920), scheiterten wegen ihrer Abhängigkeit von der damals modischen Zeitphilosophie, welche sogar dazu führte, die Unterschiede zwischen Gott und Welt als Selbstunterscheidung Gottes zu fassen (Chr. H. Weisse, A. E. Biedermann). Auch die antispekulative und antimetaphysische Reduktion der Trinität auf die bloße Anerkennung einer Offenbarungstrinität unter Ausschluss einer immanenten Trinität (A. Schweizer, R. A. Lipsius, E. Kähler) konnte keine gültigen Antworten geben.

P. Althaus stellte die Trinitätslehre an den Schluss seiner Dogmatik⁵⁰. E. Brunner meinte jedoch, die Trinitätslehre kom-

gegenwärtig wird und sich dem Menschengestalt wirksam bezeugt“ (Ebd., S. 462).

⁴² H. KÜNG, *Christ sein*, 465.

⁴³ „Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus“ (MELANCHTHON, *Loci theologici* I, prima aetas (1521), Corpus Reformatorum, vol. 21, ed. H. E. Bindseil, Braunschweig 1854, 84).

⁴⁴ Die Vernunftreligion Kants setzte das Trinitätsmysterium herab, indem sie darin bloß einen symbolisch verhüllten Hinweis auf die Macht, Weisheit und Liebe Gottes finden wollte. Für Kant ist Gott nur ein Prozess des moralischen Bewusstseins. (I. KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berliner Ausgabe, 6, 171 ff.; W. JANSEN, *Religionsphilosophie Kants*, Berlin 1929, 79).

⁴⁵ „Aus der Dreifaltigkeitslehre nach dem Buchstaben genommen lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische ausmachen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man inne wird, dass sie gar alle unsere Begriffe übersteigt“ (D. FR. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, Berlin 1821, § 170 – zitiert nach L. Scheffczyk, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 157).

Er behandelte die Trinität ganz am Ende der Dogmatik (D. FR. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Bd. 2 (hrsg. von M. Redeker), Berlin 1960, 471). E. HIRSCH (*Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh 1960, V, 326) meint: „Schleiermacher tut nicht nur die logische und sachliche Widersinnigkeit der kirchlichen Trinitätslehre, sondern auch die Unmöglichkeit, eine ewige Dreiheit, und gar eine solche von Personen, in die Gottheit zu setzen, mindestens ebenso scharf dar wie die englisch-amerikanischen Unitarier“.

⁴⁶ Vgl. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1951-1959, Bd. 2, 592-598.

⁴⁷ P. KOSLOWSKI, *Hegel – „Der Philosoph der Trinität?“ Zur Kontroverse um seine Trinitätslehre*, ThQ 162 (1982) 104–130 [116].

⁴⁸ „Ich glaube an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, dass drei eins sei, und eins drei; das aber widerstrebt dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, dass mir damit auch nur im mindestens wäre geholfen gewesen“. (J. W. GOETHE, *Gedenkausgabe der Werke und Gespräche*, hrsg. von E. Beutler, Bd. 24 (Z 1949) 548. Vgl. Faust v. 259-262.

⁴⁹ CALVIN, *Institutio*, I, 13, 4 (Corpus Ref. 31 (1865) 149 s.).

⁵⁰ Das trinitarische Dogma sei „eine letzte Folgerung“, aus dem, was der Glaube an Jesus Christus erkennen und unmittelbar aussagen könne, „ein Letztes theologischer Reflexion“, „abschließende Zu-

me in die Gotteslehre zwischen die Lehre von Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften zu stehen. Sie sei nicht biblisches Kerygma, darum auch nicht Kerygma der Kirche, sondern eine theologische Schutzlehre für das biblisch-kirchliche Glaubenszentrum. Sie gehöre darum nicht zu den Themen kirchlicher Verkündigung, sondern zur Theologie ... Für diese theologische Reflexion allerdings sei die Trinitätslehre das Zentrum⁵¹. Brunners Meinung ist somit geprägt durch die moderne Trennung von Theologie und Kerygma, von theologischer Reflexion und schlichtem christlichen Gemeindeglauben. W. Trillhaas warnte vor einer Überschätzung der Trinitätslehre⁵²; sie sei „eine Chiffre des christlichen Glaubens an den einen Gott“, „ein relatives Kriterium christlicher Gotteserkenntnis“, aber nicht der Inbegriff christlicher Gotteserkenntnis selbst; doch sei sie „trotz spezifischer, in ihr gelegener Versuchlichkeiten zur spekulativen Ausbeutung doch bei rechtem Gebrauch ein einigermaßen sachgemäßes Korrektiv der christlichen Rede von Gott“⁵³.

J. Moltmann meint, dass die Trinitätslehre keine besondere Bedeutung in der Theologiegeschichte hätte, und sucht einen Ausweg in seiner eigenen Trinitätslehre, die aber nichts anderes als Kreuzestheologie ist⁵⁴. Er versteht die Trinität als eine Art ganz in den Weltprozess eingegliedertes Geschehen, mehr oder weniger im Hegelschen Sinne eine Geschichte des absoluten Geistes, d.h. eigentlich gar kein personales Geschehen mehr. Vater, Sohn und Geist stellen nur Metaphern für den Prozess des absoluten Weltgeschehens dar; Trinität sei nichts anderes als grandiose Geschichte, „Kurzfassung der Passions-Geschichte Christi“⁵⁵, wird also nur Ausdruck, bloßes Symbol, ein evolutionistisches Welträtsel.

P. Tillich sieht in der Trinitätslehre nur ein Symbol für den dialektischen Charakter des göttlichen Lebens⁵⁶. Auch bei ihm herrscht also das einseitig symbolistische Verständnis vor – ebenso wie bei einer davon an sich verschiedenen Position, die Heinrich Ott vertritt⁵⁷, nämlich der existenzialistisch-personalistischen Sicht. H. Ott geht nicht von der Natur, sondern von der

Phänomenologie der personalen Begegnung aus. Er verwendet die Formeln der Trinitätslehre nur, um zu erklären, dass der Mensch auf personale Begegnung hin angelegt sei; Gott fordere, d. h. er sei Vater, Gott schenke sich, d. h. er sei Sohn, und sei eine wirkmächtige Einladung, d. h. er sei Hl. Geist. Bei H. Ott⁵⁸ bildet die Trinitätslehre den Abschluss seines Werkes; er will eine existentielle Interpretation geben, welche von der „Faktizität der Offenbarung Gottes ausgeht, worin Gott den Menschen als der Dreieinige begegnet“⁵⁹. Unter Berufung auf K. Rahner behauptet er förmlich, es sei immer nur „eine einzige göttliche Person, welche begegnet und ... eine einzige Begegnung, worin sie begegnet“⁶⁰. Somit verlangt er, dass „die Rede vom dreieinigen Gott zu einer Rede von der menschlichen Existenz vor dem dreieinigen Gott“ werde⁶¹. Letztlich ist seine Trinitätslehre eine Interpretation des Menschen⁶², der den Geheimnis-Charakter seines eigenen Daseins als radikale Fraglichkeit erfahre⁶³.

G. Keil⁶⁴ setzt die Lehre über den „Geist“ an den Anfang seiner Dogmatik; die Mitte sei die Rechtfertigungslehre. Beim Versuch einer Selbstbegründung des christlichen Geistes findet er überall eine „antinomische Dialektik“⁶⁵ und meint, dass der Begriff Gottes immer nur hypothetisch gegeben sei⁶⁶. Erst über den Begriff Dialektik gelangt er überhaupt zum Trinitätsgedanken⁶⁷.

Doch gibt es auch im protestantischen Bereich Tendenzen, der Trinitätslehre wieder eine zentrale Stellung zuzuordnen; sie nicht nur als konstruierte „Schutzlehre des Glaubens“ oder „mysterium logicum“ (E. Brunner)⁶⁸ anzusehen, sondern als wesentlichen Inhalt der Offenbarung. So etwa kritisierte E. Buess⁶⁹: „Aber was soll diese betonte Annahme eines Gegensatzes zwischen Reflexion und Glauben angesichts einer theologischen Lehre, die in ihren entscheidenden Sätzen die Frömmigkeit, das Gebet unzähliger Christen aller Jahrhunderte geleitet und genährt hat? Treten nicht schon im Neuen Testament trinitarische Wendungen gerade da auf, wo die als Kerygma verstandene Lehre liturgischen, gottesdienstlich-sakramentalen Charakter gewinnt, wo im Wort des Apostels die ganze Gemeinde mitspricht? Wie kann die sogenannte trinitarische Schutzlehre das Kerygma schützen, wenn sie nicht aus dem Kerygma herausgewachsen, selber ein Stück, eine Gestalt, eine Selbsterweisung dieses Kerygmas ist?“

sammenfassung“ (P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh 1949, 511; Gütersloh 1969, Nachdr. 1972, 689). Auch H. VOGEL hält dieses Urteil nicht für falsch, folgt jedoch dann doch der Sachordnung, nach der die Trinitätslehre an den Anfang gehört (H. VOGEL, *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Berlin 1951, 227).

⁵¹ E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, Dogmatik, Bd. 1, Zürich 1946, 214.

⁵² „Man wird die Trinitätslehre nicht überschätzen dürfen. Sie stellt zur Frage der kritischen Gotteserkenntnis einen kritischen Begriff dar, aber noch doch nicht selbst schon in sich eine Antwort“. (W. TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1962, 117).

⁵³ Ebd., S. 118.

⁵⁴ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1973); vgl. dazu L. SCHEFFCZYK, *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 140 f.; J. MOLTSMANN, *Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes“*, *Evangelische Theologie* 35 (1975) 209 f.

⁵⁵ Zitiert nach L. SCHEFFCZYK, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 158.

⁵⁶ Vgl. L. SCHEFFCZYK, ebd.; P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966, 335.

⁵⁷ H. OTT, ebd., 353 (zitiert nach: L. SCHEFFCZYK, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 159).

⁵⁸ HEINRICH OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, Bd. II: *Der persönliche Gott*, Göttingen 1969.

⁵⁹ Ebd., S. 331.

⁶⁰ H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, II, Göttingen 1969, 346.

⁶¹ Ebd., S. 335.

⁶² Ebd., S. 359.

⁶³ Ebd., S. 360.

⁶⁴ G. KEIL, *Glaubenslehre. Grundzüge christlicher Dogmatik*, Stuttgart 1986.

⁶⁵ Ebd., S. 15, 22.

⁶⁶ S. 130, 163-164, 166.

⁶⁷ S. 166.

⁶⁸ E. BRUNNER, *Dogmatik*, Bd. I, Zürich 1953, 232, 240, 252: Die Trinitätslehre sei „nicht biblisch“, sei „ein Produkt der Reflexion und nicht ein Kerygma“. „Theologie dritten Grades“, „Defensiv-Formel“ nach H. THIELECKE, *Der evangelische Glaube*, Bd. 2, Tübingen 1973, 163.

⁶⁹ E. BUSS, *Probleme der Trinitätslehre im Spiegel neuerer Darstellungen*, *Theologische Zeitschrift* 9 (1953) 354-371.

M. Luther sagte noch in den *Schmalkaldischen Artikeln* (1537) ausdrücklich in Bezug auf die Trinität und die Menschwerdung: „Diese Artikel sind in keinem Zank und Streit“⁷⁰. Für K. Barth⁷¹ steht daher die Trinitätslehre am Anfang der Offenbarung, sie ist Garant der rechten Rede von Gott, Kern der theologischen Prinzipienlehre und somit immerhin als Theologumenon impliziert; für C. Welch⁷² steht sie immerhin mittelbar in der Offenbarung. Eine Lehre von Wesen und Eigenschaften Gottes, die auch für die natürliche Vernunft nicht ganz unzugänglich sind, fällt jedoch aus.

W. Joest⁷³ stellt im Unterschied zu Barth die Trinitätslehre nicht an den Anfang der Dogmatik, sondern mit guten Gründen an das Ende der Gotteslehre. Er meint jedoch, die Trinitätslehre sei „kein unmittelbarer Inhalt der Offenbarung und auch kein unmittelbarer Ausdruck des Glaubens“, sondern „das hoch formalisierte Ergebnis einer theologischen Reflexion und in dieser Gestalt jedenfalls kein Gesetz, an dessen fraglose und vollinhaltliche Übernahme der Glaube oder gar das Heil des Menschen gebunden wäre“⁷⁴. Aber sie sei auch keine glaubensfremde Spekulation, sondern der Versuch, das Bekenntnis in Begriffe zu fassen.

Eine zentrale Gewichtung der Trinitätslehre legt sich nun aber allen Christen nahe, denn „sowohl das (lutherische) *Augsburger Bekenntnis* wie der (reformierte) *Heidelberger Katechismus* bekennen sich zum dreieinigen Gott. Der Ökumenische Rat der Kirchen versteht sich gemäß seiner Basisformel als eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“⁷⁵. Für gläubige Christen bleibt gegenüber den oft verwirrenden Streitereien entscheidend⁷⁶, dass wir uns unter das Wort der Hl. Schrift stellen, wie es in der Kirche unverkürzt verkündet wird: „*Non nos iudicamus Verbum, sed Verbum iudicat nos*“. Dann entgeht man auch der verbreiteten Gefahr, das Sein Gottes letztlich in der Welt aufgehen zu lassen.

Versuche einer Verhältnisbestimmung der Traktate *de Deo uno* und *de Deo trino* bei katholischen Theologen

Die schon erwähnte traditionelle Unterscheidung der Gotteslehre in zwei Hauptabschnitte wurde gelegentlich als ‚schematis-

‘ empfunden; daher wollte M. Schmaus davon abgehen⁷⁷. Sein Bemühen ging dahin, weniger abstrakt vom lebendigen Gott der Offenbarung zu reden; der christliche Gott sei als Vater, Sohn und Hl. Geist geoffenbart und müsse so verkündet werden. Die Theologie müsse die Grundlage für Gebet und glaubenden Lobpreis Gottes geben; der Gott der Christen sei aber nicht einfach der Gott der Philosophen. Im letzten Entwurf seiner Dogmatik entwickelte M. Schmaus die Trinitätswahrheit im Zusammenhang mit der Lehre von Gott dem Einen und entfaltete sie nicht mehr wie früher aus der Christologie heraus. Besonderen Wert legte er darauf, die „Tragweite der christlichen Trinitätsoffenbarung für das christliche Glauben und Leben“⁷⁸, die „Heilsfunktion des Geistes“⁷⁹ oder die Bedeutung des Bittgebetes⁸⁰ herauszuarbeiten.

Die methodische Unterscheidung von zwei Traktaten der Gotteslehre, *De Deo uno* und *De Deo trino*, ist nun allerdings seit Thomas allgemein üblich. Erst neuerdings hat man sie heftig kritisiert und deshalb im praktischen Unterricht der Theologie in Deutschland weithin aufgegeben: Es handle sich um eine Trennung von zusammengehörigen Lehren; die philosophischen Überlegungen seien in einer eigenen Lehre ‚*De Deo uno*‘ unangemessen überbetont. Schließlich sei die Lehre von Gott dem Einen praktisch zur bloßen Philosophie und Abstraktion entartet; sie sei atrinitarisch und lasse vergessen, dass es sich beim Gott des Alten Testaments um den Vater Jesu Christi handle (K. Rahner⁸¹). Man habe die Trinitätslehre isoliert und von der Lehre von Gott dem Einen abgelöst. Insbesondere fehle der Bezug zu den biblischen Voraussetzungen und zur Heilsgeschichte (so etwa K. Rahner, auch G. Colombo, H. Jorissen⁸²),

⁷⁷ Er beginnt seine unübliche Anordnung beim dreieinen Gott der neutestamentlichen Offenbarung; erst nach der Lehre von den göttlichen Personen behandelt er das Wesen und die Attribute Gottes unter dem Titel: „Die Lebensfülle des dreipersönlichen göttlichen Selbst“ (MICHAEL SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. I, 1948, S. 438; 1953, [S. 414]. Vgl. *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2: Gott der Eine und Dreieinige – der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes, 2. wesentlich veränd. Aufl., St. Ottilien 1979.

⁷⁸ M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1979, II, 80-85.

⁷⁹ Ebd. II, 142 f.

⁸⁰ Ebd. II, 262 f. Vgl. L. SCHEFFCZYK: *MünchenerTheolZschr* 31 (1980) 64-66.

⁸¹ Die Unterscheidung bringe den Trinitätstraktat in eine splendid isolation und mache ihn zu einem Problem ohne vitale Bedeutung und praktische Konsequenz. Dies führe zur Vorstellung eines atrinitarischen Gottes, der nicht mehr als Vater Christi verstanden sei. In der Heilsoffenbarung sei zuerst der Vater erkannt worden, ohne Sohn und Hl. Geist; dies sei nachzuvollziehen. Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* Bd. 4, Einsiedeln 1964, 103-133; J. FEINER/M. LÖHRER (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 317-397. Dazu kritisch: E. GUTWENGER SJ, *Zur Trinitätslehre von „Mysterium Salutis“ II*, Zeitschrift für Katholische Theologie 90 (1968) 325-328. Demgegenüber ist festzuhalten, dass nach der Tradition Vater, Sohn und Geist nur zusammen verstanden werden können - niemals der Vater als eigene Person ohne Sohn und Geist. Rahners These ist, wie J. H. NICOLAS OP (*Synthèse dogmatique. De la trinité à la trinité*, Paris 1985, 77 f.) näher ausführt, unhaltbar (vgl. unten).

⁸² H. JORISSEN schließt sich an K. RAHNER an: *Zur Struktur des Traktates „De Deo“ in der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, in: M. Böhnke und H. Heinz, *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott*, Düsseldorf 1985, 231 f. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als trans-*

⁷⁰ M. LUTHER, WA 50, 198, 13-17.

⁷¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 7, Zürich 1955, 326 f. Nach Barth ist allerdings die Gottesidee allein in Jesus Christus verwirklicht – er anerkennt keine Analogie in der Schöpfung.

⁷² C. WELCH, *The Trinity in contemporary Theology*, London 1953.

⁷³ „Abgesehen davon, dass nur so eine Vorwegnahme christologischer und pneumatologischer Thematik vermieden werden kann, ist diese Stellung auch sachlich begründet. Sie entspricht dem Erkenntnisweg, auf dem die theologische Reflexion der Kirche zur Formulierung des trinitarischen Dogmas geführt wurde. Aus der Geschichte der Selbsterschließung Gottes in Christus und im Geist ist das Bekenntnis zu ihm als dem Dreieinigen erwachsen, und nur aus dieser Geschichte ist es zu verstehen“. (W. JOEST, *Dogmatik*, Bd. 1, Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984, 318-319).

⁷⁴ W. JOEST, ebd., 332.

⁷⁵ DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ (Hrsg.), *Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Katholischer Erwachsenen Katechismus*, Bonn 1985, 84.

⁷⁶ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Trinität: Das Specificum Christianum*, in: *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 156-173.

sowie zur Pastoral, da alles wie eine starr archivierte Lehre behandelt werde, ohne Verbindung zu den übrigen Teilgebieten der Theologie. Gegen die Aufstellung eines eigenen Traktates *De Deo uno* wird auch angeführt: Gott habe sich nicht abstrakt geoffenbart, sondern der Jahwe des Alten Testaments sei der Vater in der Trinität. Gegenstand der Theologie sei „Gott in Christus“⁸³.

Ähnlich bemängelt *W. Löser SJ* pauschal die bisherigen trinitätstheologischen Entwürfe: „Diese überlieferten Traktate „De Deo trino“ sind unter dem Einfluss der Axiome von Gottes Unveränderlichkeit und Unsagbarkeit, die im Kontext der griechischen Metaphysik entwickelt worden waren, gestaltet worden“⁸⁴.

Doch liegt hier wohl eine Verwechslung von *esse* und *percipi* vor, von Sein und Erkennen. Auch die überlieferten Traktate haben niemals davon abgesehen, dass die Trinitätsoffenbarung uns erst durch Christus und in Christus geschenkt worden ist. Wohl aber heben sie eindeutig die Freiheit der Menschwerdung hervor, was bei einigen neueren Versuchen in Frage gestellt scheint.

Die Kritik an der traditionellen Anordnung der theologischen Traktate ist offensichtlich vielfach von *K. Barth* beeinflusst⁸⁵. Barth hatte unterstellt, nach dieser Anordnung sei Gott „zuerst eigentlich in sich selber das Unpersönliche, Absolute, dann erst uneigentlich und nach außen, der persönliche Gott der Liebe in seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit usw.“

Eine antimetaphysische Polemik gegen die angeblich „neuscholastische Handbuchtheologie“⁸⁶ blieb nicht ohne Einfluss, so dass verschiedentlich die – angeblich rein philosophische – systematische Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes ganz ausfiel oder nur sehr bruckstückhaft behandelt worden ist (so bei *F. Courth* oder *G. Greshake*)⁸⁷.

*L. Bouyer*⁸⁸ wollte vom üblichen Schema ganz abweichen und suchte einen neuen Ansatz durch eine Theologie der geist-

lichen Erfahrung – ein gewiss origineller, doch mit manchen Schwächen behafteter Ansatz. Der beachtliche Versuch, die bibeltheologischen Voraussetzungen eingehender zu berücksichtigen, verband sich manchmal leider auch mit einer fehlenden Präzision der Sprache, einer grundsätzlichen Geringschätzung der spekulativen Theologie und einem Verschweigen der Patristik (z. B. bei *B. Rey*)⁸⁹.

Aufgrund dieser Erfahrungen bringen maßgebende Autoren (z. B. *I. Backes*⁹⁰, *I. M. Dalmau SJ*⁹¹, *P. Patfoort OP*⁹², *B. de Margerie SJ*⁹³, *J.H. Nicolas OP*⁹⁴, *M. Hauke*⁹⁵, usw.) weiterhin gute Gründe dafür vor, die theologische Lehre von Gott dem Einen und diejenige von der Dreieinigkeit in deutlich voneinander unterschiedenen Abschnitten bzw. Traktaten darzulegen. Auch die Geschichte der Offenbarung verlief ja so, dass sich Gott zuerst als der eine Gott in seinem Wesen und Wirken geoffenbart hat. Zuerst musste nämlich gegenüber dem Heidentum der Monotheismus gefestigt werden; dann erst konnte Christus, ohne diesen im Geringsten preiszugeben, sich als dem Vater und dem Heiligen Geiste gleichgestellt offenbaren. Gott offenbarte sich zuerst als Bundesgott, dann als dreifaltiger. Schon *Thomas von Aquin*⁹⁶ hat darauf hingewiesen: Die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes ist teilweise auch schon von den Philosophen ergründet worden, während die Trinitätslehre sich ausschließlich den Wirklichkeiten zuwendet, die menschliches Begründen völlig übersteigen – durch die Offenbarung sind vielfältige Irrtümer der Philosophen berichtigt worden.

Die Ergebnisse der theologischen und der philosophischen Wissenschaften dürfen nicht völlig getrennt werden, sondern müssen auch auf ihre Übereinstimmung hin untersucht werden: Dies geschieht bei der Behandlung des Wesens Gottes im Abschnitt *De Deo uno*, der von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ausgeht und zur Fülle der neutestamentlichen Offenbarung hinleitet. Philosophie und biblische Sprache sind nicht einfach Gegensätze, denn von Gott zu sprechen hängt entweder implizit oder explizit immer auch mit einer seinsphilosophischen Grundlage zusammen.

Viele Autoren haben somit an der auch didaktisch nützlichen Unterscheidung von allgemeiner Gotteslehre und Trinitätslehre

zendenter *Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 234 – eine Kritik dazu z. B. im *Bulletin Thomiste* 11 (1961) 448.

⁸³ *Mysterium Salutis* I, 2, S. 1008 ff.

⁸⁴ *W. Löser SJ*, *Trinitätstheologie heute*, in: *W. Breuning* (Hrsg.), *Trinität*, Freiburg i. Br. 1984, 22. „So bleiben das Leben, Werk und Geschick Jesu Christi dem ewigen Leben des dreieinen Gottes weitgehend äußerlich. Die Oikonomia der Offenbarung und Erlösung tritt nur akzidentell zum ewigen Wesen Gottes hinzu“ (ebd.).

⁸⁵ *K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik*, 2, 1, Zürich 1975, 392.

⁸⁶ *P. Siller* behauptet: „Seit es den Traktat *de Deo uno* als solchen gibt, hatte er die Funktion der *theologia naturalis* übernommen. [...] Weil die *theologia naturalis* nichts anderes sein kann als das isolierte Destillat einer konkreten Offenbarungstheologie (*K. Rahner*), gerann die Gotteslehre zu einer immer mehr formalisierten Abstraktion. Sie unterscheidet sich kaum merklich von der speziellen Metaphysik der Scholastik.“ (Bilanz der Theologie, hrsg. von *H. Vorgrimler/R. Vanders Gucht*, Freiburg 1970, S.11).

⁸⁷ Näheres dazu bei *M. Hauke*, *Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea*, in: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología* (Symp. internacional de teología de la Universidad de Navarra), ed. *J. Morales, J. Alviar, M. Lluch* etc., Pamplona 1998, 537-546 [hier: 537 f.].

⁸⁸ *L. Bouyer*, *Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité*, Paris 1976.

⁸⁹ *B. Rey*, *A la découverte de Dieu*, Paris 1972; (span.: *De la fe en Yahwéh a la fe en la Trinidad*, Madrid 1973) wirft sogar dem Evangelisten Lukas eine historizistische Sicht und imaginäre Perspektive vor (S. 91). Dazu die Rezension von *A. Garcia Moreno*, in: *Scripta theologica* 8 (1976) 746-750.

⁹⁰ *I. Backes*, *Die Gotteslehre in der Dogmatik der Gegenwart*, TThZ 64 (1955) 323-331.

⁹¹ *I. M. Dalmau*, *Sacrae Theologiae Summa*, II, ³Madrid 1958, ⁴Madrid 1964, 13.

⁹² *A. Patfoort OP*, *Bulletin Thomiste* 11 (1960-62) 445-449; *La somme de Saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint-Maur 1998, 276 S.; *Unicité et monothéisme: à propos d'un livre récent*, *Angelicum* 61 (1984, 2) 347-355 (zu: *St. Breton, Unicité et monothéisme*, Paris 1981 [161], der mit Wortspielen von einer relativen Einheit spricht).

⁹³ Vgl. *B. de Margerie SJ*, *Les perfections du Dieu invisible*, Paris 1984; *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.

⁹⁴ *J. H. Nicolas*, Anm. 102.

⁹⁵ *M. Hauke*, Anm. 87.

⁹⁶ *Thomas*, S. th. I q 12 a 12; q 32 a 1.

festgehalten, so z. B. J. M. Dalmau SJ⁹⁷, M. Premm, J. Brinktrine⁹⁸, F. Diekamp⁹⁹, J. Pohle / Gummersbach¹⁰⁰, H. Lennerz SJ, G. Sola¹⁰¹, L. Ott, J. H. Nicolas OP¹⁰², M. Arias Reyero¹⁰³, M. Hauke¹⁰⁴. Sie behandeln dabei zuerst die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft und seine übernatürliche Erkennbarkeit durch den Glauben, bevorzugen dabei aber keineswegs rein philosophische Überlegungen. M. Premm z. B. hat in seine Glaubenskunde auch eine ausführliche Darstellung der mystischen Theologie eingefügt¹⁰⁵. Die international bedeutsamen grundlegenden Artikel im *Dictionnaire de Spiritualité* wollen an der traditionellen Systematik nichts ändern. Viele ältere und jüngere Autoren wollten keineswegs eine rein philosophisch verstandene Gotteslehre in den Mittelpunkt der allgemeinen Gotteslehre stellen, sondern z. B. die wesenshafte Seinsheiligkeit Gottes (I. Backes¹⁰⁶) oder seine barmherzige Liebe. Im Lichte der prophetischen Offenbarung des Alten Testaments und der Christusoffenbarung stellen sie auch bekannte Attribute wesentlich reicher und lebendiger dar. Nicht wenige behandeln ausführlich im Rahmen der Lehre von Gott dem Einen auch die Vorsehung, den Heilswillen und die Prädestination Gottes (J. Brinktrine, M. Premm), andere tun dies allerdings erst im Rahmen der Schöpfungs- oder Gnadenlehre. Thomas hat in seiner Gotteslehre nicht einfach einen Traktat *de divinitate una* verfasst, sondern erklärte von Anfang an, dass in Gott Sein und Seiendes, Form und Subjekt identisch seien; er suchte nicht bloß einen abstrakten Begriff bzw. den Gott der Philosophen, sondern ihm ging es von Anfang an immer um den konkreten lebendigen Gott, der sich als Bundesgott und dann als trinitarischer Gott geoffenbart hat (J. H. Nicolas OP¹⁰⁷) – zunächst insofern sein Wesen, dann insofern die Personen und schließlich insofern auch die Kreatur betroffen sei. Thomas wird übrigens auch in der Offenbarungskonstitution oder im Dekret über die Ausbildung der Priester des *Vatikanum II* nicht nur als persönliches Vorbild für das Studieren empfohlen, sondern seine Lehre als maßgebend vorgegeben¹⁰⁸ – im Katechismus wird er 61 mal zitiert.

K Rahners Versuch, die Attribute Gottes als Attribute des Vaters zu behandeln, ist eine Scheinlösung, im Grunde nur eine rein verbale Variante des üblichen Traktates *De Deo uno* mit

neuem Titel. Wie sollte man von der ersten göttlichen Person sprechen, ohne auch zu erklären, dass es mehrere Personen gebe? Man müsste dann nach der Erklärung ihres Unterschiedes auf die eine göttliche Natur zu sprechen kommen, die der Vater dem Sohn mitteilt, sowie auf ihre Tätigkeitsattribute des Erkennens und Liebens. So käme es zu einem Erklärungsversuch der Hervorgänge, ohne vorher von den Attributen Erkennen und Liebe gesprochen zu haben¹⁰⁹. Um der Gefahr einer „Isolierung“ des Traktates vorzubeugen, genügt der Hinweis, dass die vom Vater mitgeteilte Natur diejenige ist, die in der Lehre *De Deo uno* behandelt wurde.

Schließlich bedeutet eine Unterscheidung zweier Traktate keineswegs Trennung – ebenso wenig wie das Nacheinander der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gottesoffenbarung. Auch didaktische Gründe sprechen dafür, den Unterschied zwischen Wesen und Person der Einteilung der Gotteslehre zugrunde zu legen¹¹⁰. Die von einer „Hermeneutik des Bruches“ geprägte pauschale Abwertung der früheren Manuale hält jedoch einer sachlichen Prüfung nicht stand. In der Regel befasst sich der Studierende der Theologie in immanenter Wiederholung und Ergänzung der philosophischen Gotteslehre zunächst mit dem Wesen und den Attributen Gottes (Gottesnamen) und dann erst mit der Dreipersonalität Gottes als solcher.

L. Scheffczyk versteht die Heilsgeschichte als das Einheitsband seiner Gotteslehre¹¹¹. Die Tatsache, dass der Freiheit der göttlichen Personen die Einheit des Wesens zugrundeliegt, behandelt er im Zusammenhang mit der Theologie der Dreifaltigkeit¹¹². Erst im Schlusskapitel erklärt er das Wesen Gottes in seinen Eigenschaften¹¹³.

J. Auer¹¹⁴ behandelt zunächst Fragen der Offenbarung Gottes und der menschlichen Gotteserkenntnis und dann die geschichtliche Offenbarung im Alten Testament und im Neuen Testament. Gleich darauf wird der Glaube der Kirche theologisch erklärt, mit so schwierigen Begriffen wie den Hervorgängen, Appropriationen, Relationen, Perichorese usw.; erst danach kommt die Abhandlung über das Wesen und die verschiedenen Eigenschaften Gottes zur Sprache. Diese Abfolge ist jedoch auch didaktisch problematisch.

In der Gotteslehre von P. Eicher kommt erst im 3. Teil der „dreieinige Gott“ zur Sprache¹¹⁵; über die Pneumatologie wird schon vorher mehrfach gehandelt¹¹⁶. Im Index findet sich nichts über Ewigkeit, Heiligkeit, Vorsehung oder Gerechtigkeit Gottes –

⁹⁷ J. M. DALMAU SJ/J. F. SAGUÉS SJ, *Sacrae theologiae summa*, II (BAC 90) Madrid 1964.

⁹⁸ J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott*, Bd. I: *Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes*, Paderborn 1953; Bd. II: *Von der göttlichen Trinität*, Paderborn 1954.

⁹⁹ F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Münster 1949.

¹⁰⁰ Vgl. Anm. 20.

¹⁰¹ G. SOLA, *Tractatus dogmaticus de Deo uno et trino*, Barcelona 1957

¹⁰² J. H. NICOLAS OP, *Synthèse dogmatique de la trinité à la trinité*. Préface du Card. Ratzinger, Paris 1985.

¹⁰³ MAXIMINO ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios uno y trino*, Bogotá 1991.

¹⁰⁴ M. HAUKE, Anm. 87.

¹⁰⁵ M. PREMM, *Katholische Glaubenskunde*, Bd. 4 (1953) 499-531

¹⁰⁶ W. EICHROTH, *Theologie des AT*, I, 139; nach I. BACKES, ebd. 331: „Was in der Seinsmetaphysik die Aseitität ist, das ist in religiöser Betrachtung die wesenshafte Seinsheiligkeit“.

¹⁰⁷ J. H. NICOLAS OP, [Anm. 102], 77 s.

¹⁰⁸ *Optatam totius*, 16; *Dei Verbum*, 11.

¹⁰⁹ Vgl. J.-H. NICOLAS OP, ebd., 78.

¹¹⁰ Wie bei THOMAS, S. th. I q 2.

¹¹¹ L. SCHEFFCZYK, *Der eine und der dreifaltige Gott*, Mainz 1968; *Katholische Dogmatik*, Bd. 2: *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 11.

¹¹² Ebd., Kapitel VI, § 18, I-III, S. 342-384.

¹¹³ Ebd., S. 419-505. Dazu erklärt er: „Insofern ist der Gedanke vom einheitlichen göttlichen Sein und Wesen oder Leben immer schon als inneres Moment der Trinität mitbehandelt worden“.

¹¹⁴ J. AUER / J. RATZINGER, *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. II, *Gott - Der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978 (Rez.: L. Scheffczyk, in: *TheolRev* 76 (1980) 396-398).

¹¹⁵ P. EICHER, *Kleine Summe der Theologie*, Bd. 1: *Der lebendige Gott*, Freiburg 1988.

¹¹⁶ Ebd., S. 77-92, 341-403.

Belege und Bezüge fehlen im ganzen Werk überhaupt oder sind auffallend dürftig. H. Vorgrimler behauptet, die Lehre von den göttlichen Attributen sei nur Folge der Begegnung der Christenheit mit der hellenischen Kultur¹¹⁷.

Th. Schneider behandelt in seinem Handbuch der Dogmatik¹¹⁸ die Gotteslehre vor der Schöpfungslehre und Christologie; am Ende¹¹⁹ erscheint dann die Trinitätslehre unter dem Titel „Pneumatologie“¹²⁰ – über Pneumatologie handelt aber auch schon S. 77-92, 341-403; schließlich erscheint die „Trinitätslehre“ in Bd. II, 481-576 (J. Werbick). Auch bei ihm sind Belege äußerst dünn gesät.

G. L. Müller¹²¹ will in seinem zusammenfassenden einbändigen Werk an sich die bisherige Ordnung der Traktate nicht einfach aufheben. Dennoch behandelt er in Kap. 2 die Gnade, in Kap. 6 die Pneumatologie, und erst in Kap. 7 die trinitarische Gotteslehre, dann in Kap. 8 die Mariologie, in Kap. 9 die Eschata und in Kap. 10 die Ekklesiologie.

Es entspricht jedoch der logischen Ordnung, mit Thomas die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit der Personen in der systematischen Erklärung zu unterscheiden. Hilfsbegriffe einer gesunden Philosophie haben in beiden Bereichen eine unverzichtbare Bedeutung. Die Vorordnung der allgemeinen Gotteslehre, die vom Monotheismus des Alten Bundes geprägt ist, erleichtert zudem auch den interreligiösen Dialog mit Juden und Muslimen.

Neuere Einteilungsversuche scheinen oft recht unübersichtlich und nicht einmal in den Grundzügen einheitlich. W. Breuning meint sogar, „der Versuch, eine schlechthin ideale Stelle der Trinitätslehre ausfindig zu machen, kommt der Quadratur des Kreises nahe“¹²². Er verlangt eine „Trinitarisierung der gesamten Theologie“, da keine an einem isolierten Platz abgehandelte Trinitätslehre befriedigen könne¹²³.

Komplizierte Entwicklungslinien und klare Ortsbestimmung

Insgesamt kann man bei vielen der genannten Versuche beobachten: Die Darlegungen der geschichtlichen Entfaltung einer Lehre, oft auch in Auseinandersetzungen mit zeitbedingten Einwänden und Schwierigkeiten, überschneiden sich oftmals mit der systematischen Darlegung. Naturgemäß ist die Entstehungsgeschichte einer Erkenntnis vielfach recht verwickelt und kompliziert; eine systematische Darlegung ist demgegenüber in der Regel klarer. Zwar gibt es bei den Versuchen, mit Hilfe präziser Begriffe die rationale Struktur der Offenbarungswirklichkeit zu entdecken, Gefahren der Schematisierung und des abstrakten Abgehobenseins. Aber es gilt der Grundsatz: *abstrahentium non est medacium*, eine unvollständige Darlegung ist noch kein Irrtum. Die eigentlichen Probleme beginnen aber bei negativen Urteilen und Leugnungen (*negatio est malignantis naturae!*).

Sind nicht die Gefahren von gehäuften negativen Pauschalurteilen über gesamte Zeitabschnitte und Entwicklungstendenzen der Theologie sehr aktuell? Die Verlautbarungen des authentischen Lehramtes können uns Gewissheit bringen; Privatmeinungen über die oft recht verschlungenen historischen Wege zu diesen Erkenntnissen sind oft mehr als fragwürdig und hypothetisch, gerade auch dann verdächtig, wenn sie mit großer Selbstsicherheit vorgetragen werden. Dazu kommt die verbreitete *Chronolatrie*, maßlose Überschätzung gegenwärtiger Erkenntnisse verbunden mit pauschaler Abwertung der Vergangenheit (Heidegger: vor mir die Seinsvergessenheit!), sowie die Annahme eines hermeneutischen Bruches oder eines dialektischen Gegensatzes verbunden mit einer Leugnung der Kontinuität.

Der Werdegang einer Erfindung und die persönlichen Erlebnisse eines Gelehrten oder seine subjektiven Umwege sind zweitrangig, ja oft ganz uninteressant im Vergleich zum Ergebnis seiner Arbeit. Entscheidend für einen Pilger ist die Frage, ob eine Brücke zuverlässig und tragfähig ist – weniger die subjektive Baugeschichte des Ingenieurs. Urteile über Wege und Irrwege in der Theologiegeschichte sind zudem viel unsicherer als die approbierten Ergebnisse. Daher ist mehr Zurückhaltung bei dogmengeschichtlichen Übersichten als bei dogmatischen Beurteilungen angebracht.

Auch pädagogisch-didaktisch sind begriffliche Klarheit und stringente Argumentation wichtiger als allzu ausführliche historische Reminiszenzen, die viel Raum für subjektive Urteilshypothesen lassen, leicht akademische Besserwisserei fördern und wenig zum Glaubensverständnis beitragen.

Trotz der großen technischen Erleichterungen durch die moderne Textverarbeitung findet man in den allermeisten neueren Handbüchern deutscher Sprache erstaunlicherweise relativ wenige drucktechnische Hervorhebungen, Varianten und übersichtliche Dispositionen – ein Hinweis auf Defizite der logischen Ordnung. Nominalstil, überlange Sätze, emotionale Nebentöne, Verzicht auf eindeutige theologische Qualifikationen und Unterscheidungen, unübersichtliche Verschachtelung von systematischen, biblischen und theologiegeschichtlichen Einzelthesen, sowie langwierige abstrakte Methodenreflexionen erschweren das theologische Studium.

Ganz anders übrigens präsentierte sich noch das ältere und in über 40 Sprachen übersetzte zusammenfassende Handbuch von Ludwig Ott¹²⁴. Besonders im Ausland erschienene neuere Werke sind gegenüber den erwähnten Verwirrungen verschiedentlich sehr positiv zu bewerten. So etwa die *Synthèse dogmatique* von J. H. Nicolas OP¹²⁵ oder das Manuale von Lucas F. Mateo-Secco¹²⁶, welches schon in der Disposition die theologiegeschichtlichen und die systematischen Aspekte klar unterscheidet.

¹¹⁷ H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, ²Düsseldorf 1990.

¹¹⁸ Th. SCHNEIDER (Hrsg.), *Gotteslehre*. Handbuch der Dogmatik, Bd. I, Düsseldorf 1992, S. 51-119 [S. 53].

¹¹⁹ Ebd., Teil III, S. 445-551 (J. B. HILBERATH).

¹²⁰ Ebd., S. 409-441 (A. DUMOS).

¹²¹ G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, 1995.

¹²² W. BREUNING, in: Bilanz der Theologie [Anm. 86], 27.

¹²³ Ebd., 29.

¹²⁴ LUDWIG OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1952, ⁹1978, 1981, usw.

¹²⁵ JEAN-HERVÉ NICOLAS OP, *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*. Préface du Cardinal Ratzinger, Fribourg-Paris 1985; *Sintesi Dogmatica: Dalla Trinità alla Trinità*, vol. I: Dio uno e Trino. L'incarnazione del Verbo, Città del Vaticano 1991.

¹²⁶ L. F. MATEO-SECO, *Diosuno y trino*, Pamplona (Eunsa) 1998, 2005 (Manuales de teología, 11), 774 S.

Das „Formalobjekt“ der Theologie

Bei vielen neueren Entwürfen waren grundsätzliche Vorentscheidungen über Wesen und Ziel der Theologie maßgebend. Worum geht es letztlich bei der Theologie als eigener Wissenschaft, bzw. was ist ihr spezifisches Formalobjekt, der innere Einheitsgrund für alle Vielfalt der Themen? Seit dem Mittelalter hat man das Problem immer klarer gesehen und versucht, eine präzise Bezeichnung zu finden. So sind u.a. – stichwortartig skizziert – mehr oder weniger komplexe Formulierungen vorge schlagen worden:

Wissenschaftliches Verstehen der Wirklichkeit und Wahrheit der Offenbarung – Gott als der Unbekannte (Heinrich von Lichtenstein) – Die Unendlichkeit Gottes (viele Skotisten) – Die Summe der göttlichen Vollkommenheiten (Nominalisten) – Die Geistigkeit Gottes (Suarez) – Das Mysterium der innertrinitarischen Liebe – Die personale Liebe Gottes in sich selbst und zu den Geschöpfen¹²⁷. [Jedoch ist die Liebe, die bei allen drei göttlichen Personen wesentlich identisch ist und sich so den Geschöpfen mitteilt, zu unterscheiden von dem innergöttlichen Hervorgang des Hl. Geistes, Band der Liebe von Vater und Sohn.] – Gottes Wesen, wie es durch Christus erkennbar geworden ist (Alexander von Hales) – Gott als Ursache der Heilsgeschichte – Das ganze Erlösungswerk, Inkarnation und Sakramente (Cassiodor, Hugo von St. Victor: *restauracionis humanae opera*), – Gott, der Heil und Verherrlichung schenkt (Aegidius: *Deus sub ratione salvatoris seu glorificatoris*) – Gottes Ewigkeit (C. Schneider) – Das verdienstliche Handeln (Durandus OP: *actus meritorius*). [Doch Weg und Ziel bzw. Thema der Wissenschaft sind nicht zu verwechseln]. – Christus und die Kirche (Bonaventura: *Christus cum membris*) – Gott, insofern er die Fülle der Güte und der Liebe ist (Wilhelm von Ware) – Gott als über alles liebenswerte Wahrheit (Thomas von Strassburg) – Christus als Erlöser und Offenbarungsmittler (Cassiodor: *Christus integer*) – Die absolute Geistigkeit Gottes – Die absolute Erkenntnistätigkeit (*intellectio subsistens*) – Gott als der Unendliche und Unbekannte – Das Heilswirken Gottes – Der heilswirksame Glaube des Christen.

Seit Thomas von Aquin weiß man nun aber, dass eine Einschränkung der Theologie auf Einzelaspekte der Gotteswirklichkeit oder auf unseren Erkenntnisweg nicht sachgerecht ist. Alle einzelnen Merkmale und Eigenschaften Gottes setzen den Begriff des (in den drei Personen identischen) Wesens, der Fülle des Seins selbst (*ipsum esse subsistens*), voraus (vgl. Ex 3, 14). Womit sich die Theologie auch beschäftigt – auch das Kreatürliche wird alles immer *sub ratione Dei* behandelt. Es geht bei ihr letztlich um Gott, insofern er Gott ist (*Deus sub ratione*

*deitatis*¹²⁸), – nicht nur um eine besondere Eigenschaft Gottes, oder nur das innertrinitarische Leben, oder nur um seine Beziehung zu uns – und schon gar nicht vorwiegend um eine Reflexion auf unser Denken¹²⁹. Ihr letztes Ziel ist für sie wie für den Glauben die unmittelbare lebendige Gottesbegegnung in der Gottesschau (vgl. Joh 17, 3). Die Gotteserkenntnis ist aber nicht einfach ein „Teil“ der Christuserkenntnis und Gott nicht ein „Teil“ Christi. Alle Bezeichnungen, die eine Einschränkung des Gegenstandsbereiches der Theologie bedeuten könnten, sind somit abzulehnen. Geht es ihr um eine Offenbarung, die nur Heilsnotwendiges betrifft? Eine Wissenschaft von Gott, nur insofern er mit uns durch seinen Heilswillen in Beziehung steht, wäre nicht die höchste auf Erden mögliche Wissenschaft – sie hätte z.B. auch kaum Platz für die Angelologie. Gottes Weltbezug, seine *relatio ad extra*, ist nicht adäquater Gegenstandsbereich der Theologie, denn Theologie ist – wie viele Theologen erklären – schon eine Vorahnung der Gotteserkenntnis im Himmel. Das ewige Leben besteht jedoch darin, den allein wahren Gott zu erkennen und zu lieben – wie er in sich ist. Das bessere Verstehen des Heilswirkens Gottes in der Geschichte ist ein Weg, um dieses Ziel zu erreichen, ist aber nicht das Ziel selbst.

Die immanente Trinität kann nicht hegelianisch nur noch auf der Ebene des Gedankens festgehalten und auf die ökonomische Trinität reduziert werden¹³⁰. Die Sendungen des Sohnes und des Hl. Geistes können ja nur im Lichte der immanenten Trinität verstanden werden, welche ihr Ursprung, ihr Ziel und ihr transzendentes Erklärungsprinzip ist (*J. H. Nicolas OP*¹³¹). Dabei ist (im Gegensatz zu K. Rahner) auf eine klare Unterscheidung des freien Heilswirkens Gottes vom „notwendigen“ Wesensgeheimnis der Trinität zu achten¹³².

Die theozentrische Orientierung und die umfassende Aufgabe und universale Möglichkeit der Theologie ist bei manchen neueren Autoren einer Engführung gewichen. Auch hat man Seinswirklichkeit und subjektiven Erkenntnisweg oft nicht mehr unterschieden, so dass es zu Rückfällen in überwundene Irrtümer kam. So bleibt es eine wichtige Aufgabe, im deutschsprachigen Unterrichtswesen bei der Ordnung der theologischen Disziplinen eine Wiedergewinnung der authentischen Theologie zu erreichen.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln

¹²⁷ J. M. GALVÁN scheint diese Auffassung zu vertreten. (*Il problema teologico degli attributi divini: considerazioni metodologiche*, *Annali teologici* 8 (1994) 285-313). Die Eigenschaften Gottes seien in ihrer Fülle erst zu verstehen, wenn vorher der Personbegriff angenommen worden sei. Ein eigener Traktat de Deo könne dem Studium der Trinität nicht vorgeordnet werden. Man müsse ausgehen vom Begriff Gottes als der Liebe, die personal in Gott verwirklicht sei (297). Gott habe sich in Christus den Menschen geöffnet und deshalb sei die Theologie Theo-Anthropologie (300). Gott habe die Offenbarung ausschließlich wegen unseres Heiles gegeben (295), nicht mit einer gnoseologischen Intention.

¹²⁸ „*Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa ... non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt ... sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum*“ (THOMAS, s. th. I q 1 a 6c). Ferner I s. th. q 1 a 7. SCOTUS: *Deus sub ratione absoluta et non contracta*.

¹²⁹ R. Bultmann meinte, von Gott reden, heiße von sich selbst reden.

¹³⁰ TH. SCHNEIDER behauptete sogar, der Mysteriencharakter der immanenten bzw. absoluten Trinität sei kaum mehr 'zumutbar'. (*Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1985); vgl. die Rez. in: *Forum kath. Theol.* 3 (1987) 63-65; J. Auda.

¹³¹ J. H. NICOLAS OP, [Anm. 107], 229 f.

¹³² Vgl. J. STÖHR, *Trinità immanente, Trinità economica*, in: *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, Atti del Convegno Internazionale di Teologia (Roma, 6-8 settembre 2000), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002, S. 143-160.

Die Neue Weltordnung – politisch korrekt oder Verschwörungstheorie?

Für die meisten Zeitgenossen ist es ein nebulöser Begriff, mit dem die wenigsten etwas anzufangen wissen – Neue Weltordnung. Zwar wittern besonders die Medien dahinter irgendeine paranoide Verschwörungstheorie, obwohl führende Politiker immer öfter in ihren Reden Formulierungen wie „die eine Weltregierung“ oder „global governance“ einflechten lassen – nicht selten in Zusammenhang mit der Agenda zur Dezimierung der Macht souveräner Staaten.

Die neue Weltordnung als politisches Programm

Die Neue Weltordnung ist, das kann mit Sicherheit gesagt werden, keine Verschwörungstheorie, sie ist das politisch korrekte Zukunftsprogramm der zurzeit mächtigsten Organisation der Welt: der UN. Dass man verdächtigt wird, sich gegen Frieden und Menschenrechte zu stellen, wenn „Migration“, die „Auflösung der Nationalstaaten“ oder „religiöser Synkretismus“ kritisiert oder nur hinterfragt wird, zeigt deutlich genug, dass sich dahinter mehr verbirgt, als lediglich eine Verschwörungstheorie. „Die Gesellschaft soll verändert werden“, schreibt der britische Historiker Anthony Sutton, die Welt soll verändert werden, „um eine Neue Weltordnung hervorzubringen. Dies wird eine geplante Ordnung sein, mit einer strikten Einschränkung der individuellen Freiheit, ohne verfassungsmäßigen Schutz (constitutional protection), ohne nationale Grenzen oder kulturelle Unterschiede.“¹

Die folgenden Zitate beleuchten den internationalen Konsens zur Vorbereitung einer Neuen Weltregierung:

– Präsident George H.W. Bush, Vater, US Präsident 1989-1993, hat am 11. September 1990, also auf den Tag genau 11 Jahre vor dem magischen Datum von 9/11, vor dem amerikanischen Kongress erklärt: „Wir haben vor uns die Möglichkeit, für uns selbst und für die zukünftige Generation eine Neue Weltordnung zu schaffen ... Eine Ordnung, in der eine glaubwürdige UNO ihre friedenserhaltende Rolle anwenden kann, um das Versprechen und die Vision der UN-Gründer zu erfüllen.“² Und bei seiner jährlichen „State of the Union“ Ansprache im Februar 1991 entfaltete er offen seine Vision: „Es ist eine großartige

Idee: eine neue Weltordnung, in der verschiedene Nationen in gemeinsamer Sache zusammengezogen werden, um die universellen Bestrebungen der Menschheit, Frieden und Sicherheit, Freiheit und Gesetzesordnung zu verwirklichen. Nur die Vereinigten Staaten haben beides: das moralische Stehvermögen und die Mittel, sie zu unterstützen.“³ Während er dies verkündete, war der zweite Golfkrieg in vollem Gange.

Der Gedanke an eine neue Weltordnung ist für amerikanische Präsidenten ein alter Traum. Auch Woodrow Wilson (1856-1924) strebte eine globale Ordnung unter der Führung Amerikas an, um den Frieden in der Welt zu sichern. Der Erste Weltkrieg hat diesen Plan verhindert. Ebenso brachten die Bemühungen Franklin D. Roosevelts (1882-1945), den globalen Frieden mit Hilfe Amerikas zu errichten, durch den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs nicht das gewünschte Resultat.

– In einem Leitartikel der „Financial Times“ vom 8. 12. 2008 berichtet Gideon Rachman von der Agenda für eine diktatorische Weltregierung. Der Bericht räumt ein, dass der Begriff „global governance“ ein Euphemismus sei für eine antidemokratische Weltregierung. Der Autor schreibt, dass global governance viel früher eingeführt werden könnte, als die meisten erwarten, und dass Barack Obama bereits seinen Wunsch nach Erreichen dieses Ziels ausgedrückt habe.

– Am 2. April 2009 trafen sich in London die Finanzminister und Zentralbankchefs aus 20 Ländern einschließlich der sieben großen Industrienationen zum G20-Gipfel. Der Internationale Währungsfonds und die Weltbank waren ebenfalls Teilnehmer dieses Treffens. In einer programmatischen Rede bekräftigte Premierminister Gordon Brown die Entstehung einer Neuen Weltordnung. Vor 200 Jahren, so Brown, hat eine neue Welt die alte abgelöst. 1990 war das Ende einer durch den Kalten Krieg bestimmten alten Welt. Man sprach damals von einer politischen neuen Ordnung. Was nicht vorausgesehen werden konnte, war die Schnelligkeit der Globalisierung. Heute nun beginnen wir zu verstehen, so Brown weiter, dass die Weltordnung, die durch die Globalisierung vorangebracht wird, nicht durch die militärische Stärke des Kalten Krieges, sondern durch ihren ökonomischen Einfluss entsteht. Die Länder, die erfolgreich sein werden, sind jene, die Flexibilität, Freie Marktwirtschaft, Freier Handel, Innovation und Förderung der Bildung miteinander vereinigen können. Brown abschließend: Eine neue Welt ist im Kommen. Es ist eine Neue Welt Ordnung mit bedeutend unterschiedlichen und radikal neuen Herausforderungen für die Zukunft.⁴

Einig waren sich die G20-Gipfelteilnehmer in drei Punkten:

1. neue Finanzmarktregeln
2. die Bereitstellung gigantischer finanzieller Mittel für die zentralen Finanzinstitute auf globaler Ebene
3. die Vereinbarung, sogenannte Steueroasen auf eine schwarze Liste zu setzen.

– Auch Strobe Talbott, Vize-Außenminister der USA von 1993-2000, spricht Klartext: „Im nächsten Jahrhundert (21. Jh.) werden Nationen, wie wir sie kennen, obsolet sein; alle Staaten werden eine einzige globale Autorität anerkennen. Nationale Souveränität war letztendlich keine so gute Idee.“⁵

– Ebenso David Rockefeller: Er sah die Welt 1994 „am Rande einer globalen Umwälzung. Alles was nötig ist, wäre eine Krise großen Ausmaßes, und die Nationen werden die neue

¹ „The activities of The Order are directed towards changing our society, changing the world, to bring about a New World Order. This will be a planned order with heavily restricted individual freedom, without Constitutional protection, without national boundaries or cultural distinction.“ Anthony Sutton: (1925-2002) britischer Ökonom, Historiker, Schriftsteller, Ökonomie-Professor an der California State Universität in Los Angeles: America's Secret Establishment, 1983/2002, Trine Day, <http://ebookbrowse.com/antony-sutton-americas-secret-establishment-an-introduction-to-skull-and-bones-pdf-d266099093>.

² www.youtube.com/watch?v=h56j8KkOt38

³ www.information-manufaktur.de/neue-weltordnung-novus-ordo-seclorum

⁴ Vgl. Euro-med.dk/? p=7796, Video Gordon Brown, der Text ist eine Zusammenfassung seiner Rede.

⁵ Time Magazine, 20. Juli 1992.

Weltordnung bejahen.“⁶ In einer Ansprache vor der Trilateral Commission 1991 dankte er „der Washington Post, der New York Times, dem Time Magazine und anderen Publikationen, deren Direktoren an unseren Treffen teilgenommen und beinahe 40 Jahre ihre Versprechen zur Geheimhaltung nicht gebrochen haben. Es wäre für uns unmöglich gewesen, unseren Plan für die Welt zu entwickeln, wenn er Gegenstand der breiten Öffentlichkeit gewesen wäre. Aber jetzt ist die Welt aufgeklärt und vorbereitet genug, um einer Weltregierung entgegenzugehen.“⁷

– Jacques Attali, Berater des ehemaligen französischen Präsidenten Sarkozy (von 2007-2012), sah eine Chance für eine Weltregierung in der im Jahre 2009 erwarteten Schweinegrippe Pandemie. „Die Geschichte lehre, dass die Menschheit sich nur unter Todesangst bedeutsam weiterentwickle: Dann mobilisiere sie Abwehrmechanismen, manchmal unerträgliche (Sündenböcke und totalitäre Systeme); manchmal sinnlose (Ablenkung); manchmal effiziente (therapeutische Maßnahmen, die letztendlich alle die alten Moralvorstellungen über Bord werfen).“⁸

– Ähnlich äußerte sich Henry Kissinger: „Heute würden die Amerikaner empört reagieren, wenn UNO-Truppen Los Angeles beträten, um die Ordnung wiederherzustellen; morgen wären sie dankbar! Besonders, wenn ihnen erklärt wird, dass es eine äußere Bedrohung gibt, ob real oder Propaganda, die unsere Existenz in Frage stelle. Alle würden dann die Weltführer anflehen, sie von diesem Übel zu erlösen. Jedermann fürchtet sich vor dem Unbekannten. Wenn ihnen dieses Drehbuch vor Augen gestellt wird, werden Individualrechte bereitwillig im Gegenzug für Garantien ihres Wohlergehens abgetreten, das ihnen von der Weltregierung bewilligt wird.“⁹

– Die Schweiz hat ebenfalls diesbezüglich einen Vorschlag unterbreitet: Anlässlich der UNO Vollversammlung in New York am 14. September 2010 hielt Altbundesrat Joseph Deiss seine Antrittsrede als Präsident der UNO-Generalversammlung und stellte die Forderung nach einer „gouvernance mondiale“, nach einer globalen Regierungsführung.

– Völlig unmissverständlich drückte sich die deutsche Bundeskanzlerin, Angela Merkel, auf dem Kirchentag in Dresden 2011 aus: „Wenn man eine wirkliche Weltordnung haben will, eine globale politische Ordnung, dann wird man nicht umhin können, Souveränität, Rechte, an andere abzugeben.“¹⁰ Und während der Konferenz „Falling Walls“ am 9. November 2009 in Berlin, umschrieb sie die NWO elegant mit den Worten: „... eine der spannendsten Fragen, Mauern zu überwinden, wird sein: Sind Nationalstaaten bereit und fähig dazu, Kompetenzen an multilaterale Organisationen abzugeben, *koste es, was es wolle?*“ Da diese Rede 2009 gehalten wurde, fragt man sich, welche Mauern sie hier angesprochen hat, die Berliner Mauer kann es wohl nicht gewesen sein, sie fiel ja 20 Jahre früher. Es können somit eigentlich nur Ländergrenzen gemeint sein, die durchbrochen werden müssen, damit z. B. Menschen Grenzen-los einwandern können¹¹, und zwar – koste es, was es wolle. Für die Bundeskanzlerin existiert bereits eine Welt des Friedens, wenn es keine Grenzen mehr gibt. Angela Merkel bekräftigt diesen Aspekt, wenn sie sagt: „Das wollen wir auch dort schaffen, wo ... Mauern die Möglichkeit verhindern, dass die Welt friedlich zusammenlebt.“ – „Es wird so sein, dass ein friedliches Zusammenleben nur mit einer globalen Ordnung ... möglich ist.“ – „Diese Welt wird keine friedliche ... Welt sein, wenn wir nicht zu mehr globaler Ordnung und mehr multilateraler Zusammenarbeit finden.“¹²

Soll das heißen, dass nur eine Welt ohne Grenzen, ohne Mauern, wie sie das nennt, eine Welt des Friedens sein wird? Was geschieht, wenn Nationalstaaten auf ihre Grenzen aber nicht verzichten wollen? Nehmen wir als Beispiel die Schweiz.

Sicher – so das berechtigte Argument – die Schweiz gehört nicht zur EU, zumindest nicht offiziell. Es ist jedoch auch an der Schweizer Bevölkerung nicht unbemerkt vorbeigegangen, dass den Forderungen aus Brüssel immer mehr Gehör geschenkt wird. Der Wirtschaft zu liebe, ist die Regierung fast gezwungen, die einen oder anderen Verträge zu unterschreiben. Denn die Globalisierung ist – wie Politiker sich auszudrücken pflegen – „alternativlos“, und in diese „Alternativlosigkeit“ möchte die EU das Alpenland doch gerne mit hineinnehmen.

Dass die „globale Ordnung“, wie Frau Merkel sich ausdrückt, u. U. doch an „Mauern“ stoßen könnte, zeigen die Äußerungen des Schweizer Verteidigungsministers Ueli Maurer in der Zeitung „Sonntag“ vom 7. Oktober 2012. Die Schweizer Armee erwarte eine dramatische Eskalation der Lage in EU-Krisenstaaten mit Auswirkungen auf die Sicherheit der Schweiz, warnt er. Die Euro-Krise verschärfe das Gewaltpotenzial. Die Sparmaßnahmen in den südlichen Eurokrisenländern würden dazu führen, dass die Armeen dieser Länder geschwächt werden. Da Bern ein Übergreifen auf das eigene Gebiet und große Flüchtlingsströme aus Südeuropa befürchtet, rüste die Armee ihre Streitkräfte auf, um die vier Landesteile an den Grenzen abzusichern. Wie wir aber aus den Worten von Angela Merkel deutlich herausgehört haben, würde die Absicherung von Landesgrenzen die Verwirklichung der multilateralen Zusammenarbeit behindern, was den Frieden doch empfindlich gefährden könnte.

Die Errichtung eines Weltstaates hat nach den Vorgaben der Vereinten Nationen als einzige Herrschaftsform die Demokratie im Blickpunkt. Es steht allerdings nirgends geschrieben, dass die „Direkte Demokratie“ der Schweiz als Vorbild genommen werden wird, bei dem das Volk nicht nur durch Wahlen, sondern auch durch häufige Volksabstimmungen direkten Einfluss auf die Politik nehmen kann. Um EU konform zu werden, bleibt der Alpenrepublik jedoch immer noch die Möglichkeit, zu der in vielen anderen Staaten der Welt üblichen „Parlamentarischen Demokratie“ zu wechseln.¹³

Multikultur und die Neue Weltordnung

Das Szenario für die Schweiz soll hier nicht weitergesponnen werden, wenden wir uns vielmehr der Frage zu, was für weitere Maßnahmen angesetzt werden müssen, um eine neue Weltordnung zu schaffen? Die Äußerungen von Bundesrat Ueli Mau-

⁶ Am 14.9.1994 vor dem Wirtschafts-Ausschuss der Vereinten Nationen (UN Business Council). www.wahrheitssuche.org/neueweltordnung.html

⁷ The French publication, Minutes, June 19, 1991, Lectures Françaises, July/August, 1991, Hilaire du Berrier Report, September 1991 und David Rockefeller: „Memoirs“, Random House Trade Paperbacks 2003, S. 405.

⁸ <http://www.bueso.de/news/inkompetente-weltregierungs-phantasien>, 14.5.09.

⁹ Henry Kissinger bei der Bilderberg-Konferenz in Evian am 21.05.1992, http://www.cassiopaea.org/cass/exec_tyrranny.htm.

¹⁰ www.youtube.com/watch?v=6nzAwNoSbUw

¹¹ Vgl. Manfred Kleine-Hartlage, „Neue Weltordnung“ – Zukunftsplan oder Verschwörungstheorie?, Schnellroda 2012.

¹² http://www.bundesregierung.de/nn_774/Content/DE/Rede/2009/11/2009-11-09-rede-merkel-falling-walls.html

¹³ Vgl. dito.

rer implizieren, dass die neue Weltordnung vielleicht auch etwas mit dem Begriff „Multikultur“ zu tun haben könnte. Dazu ein aufschlussreicher Kommentar zum Multikulturalismus aus einer Netzseite in Bangladesch. Dort heißt es: „Multikulturalismus ist ein unnatürlicher und ungesunder Zustand, der nur Länder heimsuchen kann, die sich im nationalen Niedergang befinden ...“ Multikulturalismus „wird dazu benutzt, einen nationalen Konsens in der Wählerschaft zu verhindern. Er untergräbt Werte, Kultur, Glaubensinhalte, ethnische Eigenheiten usw. und schafft dadurch einen ständigen Strom der Unzufriedenheit, auf dem die Multikulturalisten schwimmen. Es ist eine vollendete Methode sicherzustellen, dass die Regierten sich niemals als Schicksalsgemeinschaft begreifen und dass es niemals Solidarität zwischen ihnen geben kann.“¹⁴

Wenn Multikulturalismus also die etablierte Ordnung von Nationalstaaten untergräbt, so ist die Migrationswelle, die gegenwärtig Europa durchzieht, zweifellos eine wirksame Maßnahme zur Auflösung der einzelnen Nationalstaaten. Der Bevölkerung wird auf allen Kanälen erklärt, wie bereichernd die kulturelle Vielfalt für die Weiterentwicklung einer Nation sein kann. Was wir zunächst feststellen ist, dass im westlichen Europa immer deutlicher gravierende Veränderungen zu Tage treten. Viele fühlen sich von den Regierungen getäuscht und überrollt. Das ungeschminkte Geständnis des luxemburgischen Premierministers und bis Anfang 2013 Vorsitzenden der Euro-Gruppe, Jean-Claude Juncker, gibt Einblick in die Vorgehensweise der Multikulturalisten: „Wir beschließen etwas, stellen das dann in den Raum und warten einige Zeit ab, ob was passiert. Wenn es dann kein großes Geschrei gibt und keine Aufstände, weil die meisten gar nicht begreifen, was da beschlossen wurde, dann machen wir weiter – Schritt für Schritt, bis es kein Zurück mehr gibt.“¹⁵ Auf diese gewieft Weise wurde der Euro eingeführt, und es ist anzunehmen, dass sich diese Methode auch bei anderen Agenden wie Gender Mainstreaming, der Schaffung des Bundesstaates Europa und der Neuen Welt Ordnung bewährt.

Die Aussage Junckers zeigt unmissverständlich, dass die Multikulturalisten nicht an das glauben, was sie propagieren. Es sei daran erinnert, dass es die im Oktober 2012 Friedensnobelpreisgekrönte EU ist, welche die Landesgrenzen mit Hilfe der Schengener-Verträge aufgelöst und damit Wanderbewegungen in einem Maß ermöglicht hat, die einmalig sind in der europäischen Geschichte. Der schwedische Außenminister Carl Bildt sagte dazu: „Das Nobelkomitee begründete den Preis u. a. damit, dass die EU-Erweiterungspolitik mit dem Balkan und der Türkei ein Schlüssel ihres Friedensbeitrages ist.“¹⁶

Wir können heute schon mit Sicherheit annehmen, dass Migrationsbewegungen von diesen Ausmaßen zu einer Lockerung des fairen Austauschs unter den Nationalstaaten führen wird, was eine vermehrte Gleichgültigkeit an nationalen Interessen zur Folge haben kann. Verschiebungen von Bevölkerungsgrup-

pen sind ein erfolgreiches Konzept der Diktatoren, da desorientierte, von Familie und Religion entfremdete Menschen leichter zu kontrollieren und zu manipulieren sind.

Im Hinblick auf die demographische Situation in den europäischen Ländern, kann davon ausgegangen werden, dass in einigen Jahren die Völker nicht mehr von den Autochthonen, also den Eingeborenen der einzelnen Länder regiert werden, denn von Migranten ist kaum zu erwarten, dass sie in ihren Wahlländern ihre Identität aufgeben. Bei der Völkerwanderung des 21. Jahrhunderts geht es also um eine Enteignung der kulturellen Identität von Europäern. Sie sollen zu Fremden werden im „eigenen Haus“. Jene, die sich sorgen um die Identität ihres Vaterlandes und ihrer Heimat (zwei Begriffe die a priori schon als politisch nicht korrekt eingestuft werden) und dies laut äußern, werden ausgegrenzt und fallen unter das Verdikt „Rassismus“, Islamophobie oder prinzipiell „Xenophobie“.

Die gegenwärtigen Wanderbewegungen werden jedoch allgemein von den Regierungen als positiv betrachtet und das globale Zeitalter bereichernd für die lokale Kultur gesehen. Die Gründe sind nicht zuletzt die ausgedehnten Wirtschaftsverbindungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt, insbesondere zwischen Europa und dem Nahen Osten. Ebenso haben sich die wirtschaftlichen Bande zwischen den USA und Saudi-Arabien in den letzten Jahren intensiviert. Sozialismus und Kapitalismus sind bekannterweise die jeweils andere Seite derselben Medaille. Von beiden Seiten wird auf eine Weltregierung hingearbeitet. Nicht wenige EU-Befürworter sind optimistisch in der Meinung, „dass wir – wenn es uns gelingt, eine Regierung auf der paneuropäischen Ebene zu schaffen – auch eine Regierung auf globaler Ebene zustande bringen können.“¹⁷

Politisch korrekt in die Neue Weltordnung

Wenn Ideologen zur Macht gelangen, nützen sie diese Macht, um ihre Ideologie zu etablieren. In den letzten Jahren mussten wir feststellen, dass die Meinungsfreiheit immer stärker eingeschränkt wurde. Es wird immer schwieriger, über bestimmte Themen zu sprechen und zu schreiben. Traditionelle Meinungen in Bezug auf die Geschlechter, die im Widerspruch zur vorgegebenen Auffassung von Homosexualität oder zur Multikultur stehen, laufen Gefahr, sich an der neuzeitlichen Staatsideologie zu vergehen. Nach den Ideologien von Marxismus-Leninismus und Nationalsozialismus ist nun eine neue Ideologie im Begriff, die Welt zu beherrschen: die *Political correctness*.

Die Medien jedoch, denen sonst kaum etwas entgeht, schweigen mit wenigen Ausnahmen als sei eine Nachrichtensperre über sie verhängt worden. Und sehr wahrscheinlich ist dies auch so. An Stelle der staatlichen Pressezensur ist die Zensur durch die Presse getreten. In seinem Werk „Untergang des Abendlandes“ bemerkt Oswald Spengler: „Der Leser weiß nichts von dem, was man mit ihm vorhat, und soll es auch nicht, und er soll auch nicht wissen, welche Rolle er damit spielt. Eine furchtbarere Satire auf die Gedankenfreiheit gibt es nicht. Einst durfte man nicht wagen, frei zu denken; jetzt darf man es, aber man kann es nicht mehr. Man will nur noch denken was man wollen soll, und eben das empfindet man als seine Freiheit.“¹⁸ Über 80 Jahre später hat sich an der Beobachtung Spenglers nichts geändert, nur spricht man im Jahre 2011 in aller Öffentlichkeit darüber: „Was aber nützt uns die ganze schöne Pressevielfalt, wenn letzten Endes alle von Flensburg bis Garmisch über dasselbe schreiben und auch dieselben Themen auslassen?“ fragte der Münchner Verleger Dirk Ippen (Münchner Merkur, tz) am 18. Mai im Kaisersaal des Frankfurter Römer in seiner Festrede bei der Verleihung des Wächterpreises der Tagespresse. Die Klage

¹⁴ „Europa verteidigen“ – Zehn Texte, hrsg. von Martin Lichtmesz und Manfred Kleine-Hartlage, Schnellroda 2011, S. 151.

¹⁵ Spiegel, Nr. 52/1999.

¹⁶ Auf Twitter vom 12. 10.2012 (apa/dpa).

¹⁷ „Europa verteidigen“, S. 164f.

¹⁸ Oswald Spengler: „Der Untergang des Abendlandes“, München 1930, II.Band, S. 576.

eines Verlegers: „Wer gegen den Zeitgeist anschwimmt, findet kein Gehör“ und: „Zum Nonkonformismus gehört Mut“,¹⁹ enthüllt mehr als alle Analysen und Statistiken, dass „Die Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit“²⁰ auch im politisch-medialen Rahmen Fakt geworden ist.

Ein mysteriöses Monument

Im Bundesstaat Georgia (USA) sind in zwölf Sprachen auf großen Platten aus Granit die „10 Gebote der Neuen Welt Ordnung (NWO)“ gemeißelt. Da die „Steine von Georgia“ eine große Ähnlichkeit mit der Megalithstruktur in Stonehenge/England haben, werden sie als das „amerikanische Stonehenge“ bezeichnet. Diese zehn Gebote der NWO (auf Englisch, Spanisch, Swahili, Hindi, Hebräisch, Arabisch, Chinesisch und Russisch, sowie in den altertümlichen Sprachen Babylonisch, Altgriechisch, Sanskrit und Ägyptische Hieroglyphen eingraviert) lauten:

1. Halte die Menschheit unter 500'000'000 (in Worten: Fünfhundert Millionen) in ewigem Gleichgewicht mit der Natur.
2. Führe die Vermehrung weise – verbessere die Gesundheit und Verschiedenheit.
3. Vereinige die Menschheit mit einer lebendigen neuen Sprache
4. Beherrsche Leidenschaft – Glaube – Tradition – und alles andere mit gemässiger Vernunft
5. Schütze Menschen und Nationen mit fairem Recht und gerechten Gerichten
6. Lass alle Nationen sich selber regieren, löse externe Querelen in einem Weltgericht.
7. Vermeide kleinliche Gesetze und nutzlose Beamte
8. Gleiche persönliche Rechte mit sozialen Aufgaben aus
9. Belohne Wahrheit – Schönheit – Liebe – suche Harmonie mit dem Unendlichen
10. Sei kein Krebsgeschwür für die Erde – lass Platz für die Natur – laß Platz für die Natur.

Diese 10 Gebote der neuen Religion in der NWO, eine Mischung von Esoterik und freundlicher Aufforderung zur Begrenzung der Weltbevölkerung, wurden 1978 errichtet. Sie sind in einer allgemeingültigen Weise gehalten, dass jedermann sich mit ihr identifizieren kann – unabhängig von seinem eigenen Glauben oder seiner Weltanschauung.²¹

New Age und die Neue Weltreligion

Als spirituelle Vorstufe zur Neuen Welt Ordnung kann die Bewegung von New Age genannt werden. Die führende Gestalt des Wassermann-Zeitalters, Marilyn Ferguson, stellte die Veränderungen, die sich weltweit im Denken der Menschen vollziehen, wie folgt vor: „... weltweite Völkergemeinschaft, Partnerschaft, Miteinander, Ganzheitlichkeit – das sind nicht einfach Ideen, deren Zeit gekommen ist. – Die Vorstellungen, die jetzt aufkommen, tragen die Kraft in sich, die weltweite Kultur zu gestalten.“²² In dieser weltweiten Kultur nimmt die UNO eine

zentrale Stelle ein. Der Generalsekretär der UNO von 1982 – 1991 Perez de Cuellar sagte in seiner Rede zum 40. Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte: „Es ist unsere Absicht (d.h. die der UNO, Anm. d. A.) eine universale Menschenrechtskultur zu schaffen, die dazu beitragen kann, die bereits in Erscheinung tretende Weltgesellschaft zusammenzuschweißen.“²³ Diese Weltgesellschaft soll aus den Vereinten Nationen erwachsen, die sich von den United Nations (Mehrzahl) zu einer United Nation (Einzahl) wandeln sollen. Fundament dieses sich Schritt für Schritt formenden Weltstaates sollen die Menschenrechte sein, dann werden wir alle – im Vollsinn des Wortes – Weltbürger, die sich diesem Staat verbunden fühlen sollen.²⁴

1990 sprach de Cuellar in Moskau vor ca. 1000 Delegierten aus 83 Staaten von einem neuen globalen Patriotismus, der erweckt werden müsse. Nach Ausdrucksweise der New Ager machte das Schlagwort vom „globalen Dorf“ die Runde, bei dem auch die religiöse Dimension wesentlicher Teil der sich entfaltenden Kultur des globalen Bewusstseins sei.²⁵

Zur Neuen Weltordnung gehört also auch die Eine Welt Religion, eine allen Religionen zugrunde gelegte spirituelle Wirklichkeit, die der Entwicklungsstufe der Menschheit angemessen ist, das heißt: eine synkretistische Einheitsreligion. Robert Muller, stellvertretender General-Sekretär für 40 Jahre, man nannte ihn den Philosophen der United Nation, betrachtete die Vereinten Nationen als den „corpus christi mysticum“,²⁶ d. h. als den mystischen Leib Christi. Er schrieb also die zentrale Aussage des Evangeliums den Vereinten Nationen zu. Für den weiblichen Guru der New-Age-Bewegung, Marilyn Ferguson, ist das Wassermannzeitalter eine Organisation, die Dogmen ablehnt und darauf hin arbeitet, dass eine Bewusstseinsveränderung in Geist und Herzen stattfindet.²⁷ „Wenn dieser Prozess abgeschlossen sein wird, werden wir es mit einer neuen Menschheit zu tun haben, die als neu bezeichnet werden kann, weil sie anders ausgerichtet sein wird.“²⁸

Die Charta der UN und die universale Erklärung der Menschenrechte sowie die UNO selbst mit ihren weitverzweigten Unterorganisationen sind aufs engste mit der Schaffung dieses Welteinheitsreiches, heute offiziell Neue Welt Ordnung genannt, verbunden.

Europa hat Christus verlassen, neue Götter haben seinen Platz eingenommen. Zwar ragen noch die Türme christlicher Kirchen in den Himmel, doch wer richtet sich noch nach diesen Wegweisern. Um den Frieden nicht zu stören, wird der Wahrheit Gewalt angetan. Es hat den Anschein, dass die europäischen „Eliten“ in ihrer Mehrheit keine Zukunft für Europa mehr vorgesehen haben.

*Inge M. Thürkauf
Postfach 1424
79549 Weil am Rhein*

¹⁹ Junge Freiheit, 27.05.2011, S. 5.

²⁰ Gabriele Kuby: „Die globale sexuelle Revolution“ – Die Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Kißlegg 2012.

²¹ Vgl. Mitteilungsblatt, Priesterbruderschaft Pius X., November 2012, S. 44.

²² Vgl. Mitteilungsblatt der Intern. Gesellschaft „Frieden durch Kultur“, S. 16.

²³ World Goodwill Occasional Papers, April 1989, S. 1.

²⁴ Vgl. dito.

²⁵ Vgl. World Goodwill Newsletter, 1990/2, London, S. 8.

²⁶ Robert Muller: „New Genesis“, World Happiness & Cooperation, Anacortes, WA 1991.

²⁷ Vgl. M. Ferguson, Die Sanfte Verschwörung, Knauer TB, München 1982, S. 21.

²⁸ A. A. Bailey, Problems of Humanity, New York 1967, S. 14 (Study One).

Gottesslob und Menschenrücksichten?

Randnotizen zum Vorabdruck des neuen Gebet- und Gesangsbuches

Die verpflichtende Einführung des neuen Gebet- und Gesangsbuches „Gottesslob“ ist für den Advent dieses Jahres vorgesehen; ein Vorabdruck ist inzwischen an viele Pfarrer als Kopie versandt worden – ein „Schwergewicht“ von 1215 Seiten – der Stammteil umfasst 989 Seiten. Die Fertigstellung hat Fachleuten sicher viel Arbeit bereitet. Kaufen kann man den Text bisher jedoch nicht; auch im Internet ist die Sammlung der Texte und Lieder nicht zu finden.

Man fragt sich, warum nach langer Zurückhaltung nun dieser Aufwand betrieben worden ist, statt eine kostenlose (geschützte) PDF-Datei zu übersenden. Spielt dabei etwa eine problematische Berücksichtigung von urheberrechtlichen Ansprüchen eine Rolle? oder will man den Kreis der möglichen Kritiker auf die viel beschäftigten Pfarrer beschränken? um somit einem gewissen Rigorismus möglichst vollendete Tatsachen zu schaffen?

Bei kurzer kritischer Durchsicht – auch ohne besondere liturgische oder gar musikalische Kenntnisse – ergeben sich eine ganze Reihe von Fragen:

Die Texte der *hl. Messe* sind „eingequetscht“ in andere sakramentale Feiern; aufgenommen ist nur das kürzeste zweite Hochgebet (Nr. 588)! Alle anderen Kanongebete entfallen! Wie soll dies mit der in Kürze erwarteten neuen (noch nicht approbierten) Messordnung konform gehen? Auch bewährte drucktechnische Hervorhebungen im Messtext vermisst man.

Alte *Übersetzungsfehler* und willkürliche Interpretationen werden nun verschiedentlich *festzementiert*: Es heißt wieder „Sünde“ der Welt (statt Plural) (Nr. 583 beim Gloria, Agnus Dei usw.) Das legt nahe, die Sünde als eine äußere *Situiertheit* (so der u.a. von Kardinal L. Scheffczyk längst widerlegte Irrtum von P. Schoonenberg!), als Einfluss der bösen Umwelt, zu betrachten, und nicht – wie das Konzil von Trient verbindlich auch von der Erbsünde erklärt – als Zustand, der jedem einzelnen innerlich zu eigen ist (*unicuique proprium, omnibus inest*).

Neben dem Klerus und den einfachen Gläubigen ist noch eine neue Kategorie derer erdichtet: „die zum Dienst in der Kirche bestellt sind“. – Den Fehler erkennt man unmittelbar durch Vergleich mit dem (begrüßenswerterweise) direkt daneben abgedruckten lateinischen Text. Ferner: Die „absentes“ sind nicht diejenigen, die „noch fern sind von Gott“, sondern zunächst die Nahestehenden, die – etwa wegen Krankheit – nicht bei uns sind.

Die komplexe Formel „Zeichen des Friedens *und der Versöhnung*“ (statt: „signum pacis“) hat insofern wenig Sinn, als sich kaum zwei Personen nebeneinanderstellen werden, die verfeindet sind. Beibehalten ist ferner der wenig glückliche Ausdruck „Feier“ der Versöhnung: Nr. 564 f. Wer zur Beichte geht, wird wohl nicht erklären, er gehe jetzt feiern!

Bedenkliche *Lücken* oder bewusste Auslassungen sind u. a. auch die Streichungen der Josefslitanei oder des Gebetes zum hl. Michael, dem Patron Deutschlands, und des entsprechenden Liedes (Nr. 606 im bisherigen GL). Beliebte Marienlieder wie „Ave Maria klare“ (581 im alten GL) oder „Gruß dir Mutter“ (altes GL 586) sind unterdrückt worden. Auch die allgemein bekannte und beliebte Schubert-Messe fehlt. Weihegebete an das Herz Jesu und zur Herz-Mariä-Verehrung wie auch z. B. die aus dem Schott-Messbuch bekannten klassischen Vorbereitungs- und Danksagungsgebete zur hl. Messe wurden weggelassen. Ein bekanntes Gebet des hl. Thomas ist ohne plausiblen Grund

gekürzt (8, 4); auch die in der offiziellen aktuellen Ablassordnung genannten wichtigen Gebete scheinen kaum berücksichtigt.

Sehr viele in den meisten Teilen Deutschlands bekannte und beliebte Lieder sind befremdlicherweise nicht in den Stammteil aufgenommen worden. So findet sich darin zum Beispiel kein einziges der folgenden Lieder! (nur im zusätzlichen Eigenteil des Erzbistums Köln [=K]): Heiligste Nacht (K734), O selige Nacht (K 735), O heiligster der Namen all (K 731), Kommet ihr Hirten (K 743), Heiligste Namen (K 745), Dich liebt o Gott (K 758), Das Grab ist leer (K 767), Wahrer Gott wir glauben dir (K 770), Preis dem Todesüberwinder (K 772), Nun freue dich, o Christenheit (K 773 – auch schon im Einheits-Gesangbuch), Gelobt sei Jesus Christus (K 786), Anbetung, Dank und Ehre (K 804), Lasset uns dem Herrn lobsingeln (K 803), Dein Gnad, Dein Macht und Herrlichkeit (K 802), Dir jubeln Engelchöre (K 805), O mein Christ, lass Gott nur walten (K 811), Wie mein Gott will, bin ich bereit (K 815), Gib Herr uns deinen Segen (821), Nun segne Herr uns allzumal (K 824), Beim letzten Abendmahle (K 837), Kommt her, ihr Kreaturen (K 839), Wir beten an, dich wahres Engelsbrot (K 842), Wahrer Leib sei uns begrüßet (K 843), Deinem Heiland, deinem Lehrer (K 844), Tantum ergo (K 845), Ave Maria klare (K 848; im alten GL 581), Maria wir dich grüßen (K 850), Wunderschön prächtige (K 854), Rosenkranzkönigin (K 856), O Jungfrau ohne Makel (K 858), Heiliger Josef, hör uns flehen (K 865), usw., usw.

Man vermisst das wichtige *systematische Liederverzeichnis*, ebenso wie ein Verzeichnis der klassischen Gebete oder der Autoren. Das alphabetische Liederverzeichnis dagegen ist aufgebläht und unübersichtlich durch die Aufnahme der Initien der Responsorien – es fehlen aber auch dort noch die Eigenlieder der Diözesen. Soll man dann etwa immer in zwei Verzeichnissen suchen?

Im Abschnitt über die *Krankenkommunion* finden sich nur allgemeine Hinweise und ein Verweis – der bekannte konkrete Ablauf ist nicht mehr angegeben (Nr. 600, 601).

Methodische und praktische Fragen

Das Buch beginnt mit allgemeinen Kommentaren zum Thema Schriftlesung (S. 23-30). Erst dann folgen auf S. 30 wichtige Grundgebete.

Der allgemeine Teil wird wie bisher durch einen diözesanen Eigenteil ergänzt – was oft ein sehr umständliches Blättern und Suchen erforderlich macht. Die Ordnung der Lieder nach Sachgruppen wiederholt sich noch einmal im Diözesananhang – im Zeitalter der Computertechnik allzu umständlich. Gebete, Kommentare, Lieder usw. – alles wird schematisch mit Randnummern durchgezählt. Dabei sind aber vielfach noch Untergruppen der dreistelligen Ziffern erforderlich geworden. Hätte man nicht einfach nur alle Lieder durchzählen (auch die diözesaneigenen) und sonst meist nur die Seitenzahlen berücksichtigen können? Manche Nummern erstrecken sich ja über viele Seiten (z. B. 675 f.). Für die zunehmende Zahl von Senioren ist dies – auch mit den vielfach sehr kleinen Drucktypen – nicht gerade hilfreich!

Viele Pfarreien haben eigene bewährte Gebete, Lieder und Andachten, zum Beispiel zu ihren Kirchenpatronen. Will man diese nicht ausmerzen, müssen jeweils Zusatzhefte gedruckt werden.

Das Proprium, die Orationen und Lesungen des Kirchenjahres, auch für die Feste, fehlen – stattdessen finden sich lange Reflexionen. Die Leseordnung für Sonn- und Festtage (S. 1187) bringt nur Verweise, jedoch keinerlei Texte.

Das Gotteslob muss also zusammen mit dem Diözesananhang, der Bibel, und meist auch noch mit dem pfarreigenen Heft benutzt werden! Zudem ist darin die in Rom in Vorbereitung befindliche neue Messordnung noch gar nicht berücksichtigt! Verweise und Zitate aus der bekanntlich noch in der Überarbeitung befindlichen Einheitsübersetzung werden vielfach in Kürze überholt sein. Statt Ambo braucht man dann wohl ein Bücherregal!

Praktisch kaum umsetzbar erscheint ferner die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung (Nr. 595): „Nachdem jeder einzelne seine Sünden bekannt und die Lossprechung empfangen hat, preisen alle gemeinsam Gott für sein Heilshandeln an seinem Volk“. – Wie lange soll das dauern? Auch bei „Abfertigung“ im Minutentakt?

Kanon Nr. 102 scheint vielleicht für einen Chor, aber kaum für einen Volksgesang geeignet. Beim bekannten Tischgebet „Aller Augen warten auf Dich“ (12, 1) ist die Oration weggelassen.

Platzverschwendung?

Liturgische *Regieanweisungen* und katechetische Kommentare sind z. T. nur für Vorbeter interessant. Reichlich banale Erklärungen und *langwierige Einleitungen* sind nicht selten: Nr. 593, S. 676: „Trotz zahlreicher Erkenntnisse in unserer Gesellschaft ... tun sich Menschen schwer im Umgang mit Schuld ...“; „Die Einstellung zu Sterben und Tod ist bei vielen Menschen im Wandel begriffen“ (608, 1); „Gott möchte, dass das Leben des Menschen gelingt. Ein Weg dahin sind die Zehn Gebote“ (Nr. 29, 6; S. 118). „Schuld ist eine Grunderfahrung unseres Lebens“ (677,1).- Ist das wirklich so? Wozu manche dozierenden langatmigen Erklärungen, z. B. Nr. 672 über die Bedeutung von Andachten, dass sie nämlich keine allgemein verbindliche Form haben und vieles dem Ortsbrauch folge? Viele ausführliche lehrhafte Darlegungen, liturgiegeschichtliche und begriffliche Erläuterungen – z.B. was eine eucharistische Prozession ist und bedeutet (Nr. 592) – sind für einen regelmäßigen Besucher der Gottesdienste überflüssig – andere Gläubige finden sie viel besser im Katechismus.

Manchmal wird unpräzise formuliert: S. 567: „Wo das Gebot, Gott und die Menschen zu lieben, nicht beachtet wird, spricht die Bibel von Sünde“. Die Begriffserklärung von „Glauben“ (Nr. 29) bleibt hinter dem Katechismus zurück und ist mehr als ungenau: „Der Glaube prägt das Leben ... Das Leben prägt aber auch den Glauben“, usw.

Sehr viel Raum umfasst das Verzeichnis der *Andachten* (Nr. 672-683 = S. 873-956). Verfasser der Texte werden nicht genannt; vieles scheint eher etwas subjektiv. Das Buch nennt auch noch eine eigene Wort-Gottes-Feier (Nr. 668) – getrennt von den Andachten. Die Tagzeitenliturgie findet sich in Nr. 613-667. Die Totenvesper (Nr. 655 f.) wird wohl kaum jemals in den Pfarreien gebetet. Auch die Hausgebete in der Familie (Nr. 23-28) erweitern den Umfang. Im Übrigen ist es doch meist üblich, zumal bei besonderen Anlässen, eigene Texte in den Pfarreien bereitzustellen.

Befremdliches und Anstößiges

Sehr umfangreich und befremdlich ist (S. 981-985) das *Verzeichnis der Rechte* (ähnlich auch noch im Eigenteil). Für den einfachen Gläubigen völlig überflüssig! Allenfalls wäre ein Verweis auf eine Internetseite sinnvoll, – vorausgesetzt, dass dann dort auch die fehlenden konkreten Angaben über Kosten, Bedin-

gungen und Anschriften stehen würden. Das legt die Vermutung nahe, dass die Finanzforderungen von Autoren und Verlagen eine große Rolle spielen. Merkwürdig, dass die liturgischen Texte und Lieder außer in Deutschland in fast allen Landessprachen unentgeltlich für den Privatgebrauch aus dem Internet geholt werden können! Könnte es nicht auch sein, dass Verlage und Autoren sogar daran interessiert sind, durch minimale und inhaltlich bedeutungslose Änderungen an Texten und Liedern längst erloschene Urheberrechte kostspielig wiederzugewinnen?

Eingefügt wurden in den Stamnteil viele *nichtssagende* und meist ganz unbekannte *Lieder ohne theologische Bedeutung* (Nr. 472, 470), offensichtlich Überflüssiges (Nr. 330 „Tanze du Erde“) und eher töricht klingende Refrains: (Nr. 10, S. 56: „Maria, ich nenne dich Schwester ...“ (*Christa Peikert*...)). Befremdlich klingt auch: „Seht, Maria geht auf Reisen, Haus und Hof sind ihr zu klein“ (*P. Gerloff*, Nr. 855), „Du hast mein Klagen in Tanzen verwandelt“ (323), oder eher unsinnig: „Möge die Straße uns zusammenführen“ (*M. Pytlík*, Nr. 823). Manche Lieder, bei denen Gott außer Betracht bleibt, und die einfach menschliche Gefühle und zwischenmenschliche Beziehungen besingen, sollten am besten weggelassen werden („Selig seid ihr, wenn ihr einfach lebt“, Nr. 458). Zudem ist es in manchen Gemeinden kaum möglich, vor der Sonntagsmesse noch viel Gesangsunterricht zu geben.

Vor allem stört die Gleichstellung von klassischen und approbierten Gebeten mit freien anonymen Entwürfen, oder gar *mit problematischen Autoren* (*Helder Camara*: S.45), die damit aufgewertet werden. Vor den lateinischen Messgesängen ist ein „Sonntagslied“ von *P. Gerloff* eingefügt (Nr. 103). – Nr. 465 von *D. Block*: „Das Jahr steht auf der Höhe“ oder Nr. 457 („Suchen und fragen“) sind unbekannte Lieder, der Text eher banal. Die Zwischenrufe sind öfter unorganisch oder oberflächlich (Nr. 259). Mehr als befremdlich klingt auch Nr. 13,5: „Gott des Aufbruchs, sei mit uns unterwegs zu uns selbst!“, oder ein dubioser Text „Und suchst du meine Sünde“ (Nr.274). Man spürt den „Gendereinfluss“: Frauen werden meist vor den Männern genannt (z. B. 678). Die neutrale biblische Sammelbezeichnung „Brüder“ muss auch nicht als angeblich diskriminierend für Frauen regelmäßig ersetzt werden – ähnlich bedeutet ja auch der neutrale Name „Katze“ der Umgangssprache keine Diskriminierung von Katern, und man darf ruhig sagen, „die“ Amsel singt, obwohl nur „er“ das kann.

Anstößig ist vor allem die engstirnig wiederholte Propaganda für *Lieder von Abgefallenen* und Gescheiterten: *Luther* (Nr. 10, 3 zu Maria: „Gott hat große Dinge an dir gewirkt. Du bist deren keines wert gewesen“), *P.Oosterhuis* (Nr. 414, 422 – dazu noch weitere!). Nach kirchlicher Lehre bedeutet schuldhafter Glaubensabfall Verlust aller früheren Verdienste vor Gott, und wenn er öffentlich ist, dann auch schon von Rechtswegen (*ipso iure!* nach can. 194 CIC) Rechtsverlust in der Kirche. Ich kaufe auch keine Brötchen (nicht einmal, wenn sie richtig gebacken sind!) von einem Bäcker, der meine Mutter beleidigt und verleumdet hat! – Problematisch auch Texte von *L. Zenetti* (Nr. 209: „Du teilst es aus, ... das immer neue Brot ... du schenkst uns ein das Blut der Trauben“; ebenso Nr. 210 („Das Weizenkorn muss sterben“), oder 620 (theologisch fragwürdig). Nr. 462: „Tanzen, ja tanzen wollen wir“ (wohl eher als absurd empfunden). Wir haben schließlich eine große Auswahl von besseren Texten und Autoren.

Kritische Stimmen zu Einzelheiten des *bisherigen Gotteslobes* blieben anscheinend in der Regel unberücksichtigt. Die Umdichtung von „Maria zu lieben“ (Nr. 521; altes GL 594) ist teilweise unnötig (Str. 1 und 3. „Frau aus dem Volke“ sozialro-

mantisch?); ältere Gottesdienstbesucher hängen noch an dem früheren Text. Das bekannte Lied „Ich will dich lieben“ (358; altes GL 558) bringt überflüssige kleine Änderungen im Unterschied zur angegebenen Quelle, mit Erschwernissen für den Gesang (5 Noten auf einer Silbe: *Her-ze*). Es gibt übrigens auch noch Pfarreien, die die Vorgänger des in Gebrauch befindlichen Gotteslobes benutzen.

Quellenangaben fehlen weithin ganz oder sind sehr ungenau (z. B.: „aus Japan“: Nr. 6,2, S. 41; „aus Island“: Nr. 13).

Einige *theologische Defizite* sind kaum übersehbar: Bei den langen Ausführungen über den *Taufpaten* (Nr. 572, 3) wird nicht die theologisch wichtige Tatsache erwähnt, dass der Pate stellvertretend im Namen des Kindes spricht.

Zum Thema *Busse*: Zwar ist die Rede von „schwerer Sünde“, die entfremdet (Nr. 593,2); doch die Bezeichnung „Todsünde“ ist getilgt, obwohl Jesus oft genug von der Drohung des ewigen Todes gesprochen hat. Auch wenn wir das Sakrament der Barmherzigkeit geschenkt erhielten, darf die Tatsache der biblisch vielfach bezeugten Strafdrohungen nicht völlig ausgeklammert werden. Eine Empfehlung der sog. *Andachtsbeichte* wird kaum sichtbar, wenn sie einfach in einer Reihe neben vielen anderen Vergebungsmöglichkeiten aufgezählt wird und wenn auch nicht auf die Bedeutung der geistlichen Leitung hingewiesen wird. Von der *Reue* heißt es mehr als fragwürdig: „Im Licht der Güte Gottes tut mir leid, was misslungen ist ...“ (593, 5). „Scham und Angst vor dem Urteil der Menschen ... machen die Reue nicht vollkommen“. Richtig wäre, dass diese Gefühle allenfalls eine Disposition, aber in keiner Weise auch schon eine nur unvollkommene Reue bedeuten. Von der erforderlichen recht verstandenen Vollständigkeit des *Bekenntnisses* ist auch nicht die Rede.

Eine Überschrift zum Thema Eucharistie lautet: „*Wandlung erfahren*“ (580,2)? Die Tatsache der eucharistischen Verwandlung entzieht sich jedoch gerade der Erfahrung! Der Text spricht nur von der Verwandlung von Tod in Leben, nicht aber von der Aktualpräsenz des Opfers Christi im Augenblick der Konsekration. Es heißt dort auch: „Jesus schenkt sich in jeder Eucharistiefeyer in den Gaben von Brot und Wein“. Das kann man eher im Sinne der häretischen Impanations- oder Kompanationslehre verstehen. Tatsächlich aber sind Brot und Wein verwandelt; die sichtbar-erfahrbare Brotsgestalt jedoch bleibt!

Die *Zeichnungen* sind lächerliche kleine Schnörkel und Striche, wie kindisches Gekrakel, – sie sind nicht einmal als inhaltslose Dekoration annehmbar (S. 721, 537, 681, usw.) und werden vielfach nur Anlass zum Spott geben.

Fazit – Bei aller anerkennenswerten Vorarbeit ist der Entwurf noch sehr unausgereift und nicht ohne ernste Mängel – vieles sollte dringend gestrichen und anderes unbedingt ergänzt werden. Für praktizierende Katholiken ist einiges unakzeptabel und nicht wenig ganz überflüssig – manches ist nur mühsam zu finden. Wer selten in die Kirche geht, findet in der Fülle des Angebotenen kaum noch die vertrauten Gebete und Lieder, d.h. fühlt sich dann oft fremd in seiner Kirche. Es wäre hilfreich, liturgische und katechetische Kommentare weithin auszugliedern und dafür wichtige Texte aufzunehmen, sowie den Katechismus besser zu berücksichtigen. Das Ziel war wohl etwas hochgesteckt: Katechetische Grundunterweisung, liturgische und liturgiegeschichtliche Erklärungen, Grundgebete, Sakramentenpastoral, Segnungen, Stundenbuch mit Psalmen und Antiphonen, Zwischengesänge, Regieanweisungen, historische Reminiszenzen, Lieder, Litaneien und Andachten, Hauspostille – alles in einem Buch!

Eine große Zahl selbstbewusster Köche, Kommissionen und hohe Kosten bilden erfahrungsgemäß noch keine Garantie dafür, dass wirklich alles Zubereitete auch gut essbar ist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier mit unangemessenem Dirigismus durch die Bischofskonferenz und problematischen Kommissionen vollendete Tatsachen geschaffen werden – auch mit fragwürdigen Kompromissen aus vielfachen Rücksichten. Man will nach endlosen Diskussionen und vielen Sitzungen und Beschlüssen nun nichts mehr ändern und keinem Autor wehtun! So bleibt nur zu hoffen, dass Korrekturvorschläge nicht als Beleidigungen abgetan, sondern dass zumindest ernste theologische Schnitzer bereinigt werden.

Die eigentlich verantwortliche kirchliche Autorität ist nicht die Konferenz, sondern der einzelne Bischof in seiner Diözese. Er trägt die Verantwortung als Hirt für alle ihm anvertrauten Gläubigen. Warum sollte er Kompromisse mit dem Anspruchsdenken nicht unbedingt vertrauenswürdiger Personen und Institutionen machen (zum Trierer liturgischen Institut gehören bekanntlich einige nicht ganz zuverlässige Mitglieder), warum sollte er sich mit dem kleinsten gemeinsamen Vielfachen von Kommissionen begnügen? Die Konferenz könnte eine wirklich nützliche Dienstleistung erbringen: unangemessene und überhöhte Copyright-Forderungen von Autoren und Verlagen abweisen oder notfalls so abgleichen, dass jeder Bischof (und ihm gegenüber verantwortliche Pfarrer) preiswert ein eigenes verbessertes Gotteslob drucken lassen kann.

Zwei Voraussetzungen sind an sich für jede Neueinführung erforderlich: Das Neue muss eindeutig besser sein, und zwar so sehr, dass auch der Verlust einer guten Gewohnheit kompensiert wird. Schon die bisher genannten sporadischen und recht zufälligen Hinweise zeigen: Die vorgesehenen Verbesserungen und Erweiterungen wiegen die Nachteile und erheblichen bisherigen und neuen Kosten nicht auf. Es ist bereits absehbar, dass das Buch in kurzer Zeit überholt sein wird – zur großen Freude der Verleger. Es würde bei vielen Gläubigen Anlass für neue Unruhe, Befremden, ja Empörung geben, wenn sie vermuten müssten, dass nun um jeden Preis nationalkirchliche Extrawünsche ideologisch manchmal etwas schief liegender Kommissionen durch die Bischofskonferenz gefördert würden. Vermutlich enthält das Gotteslob viele Verbesserungen gegenüber den ersten Entwürfen – das Ergebnis kann sich aber leider noch nicht sehen lassen.

BUCHBESPRECHUNGEN

Adoremus

Anbetung – Lobpreis – Dank

Wechselgebete und Lieder mit Noten für Zönakel, Anbetungsstunden, Gebetsabende und Sühnenächte

Herausgegeben von der Aktion Adoremus Krefeld in Zusammenarbeit mit vielen Gebetsgruppen

Fe-Medienverlags GmbH, Kisslegg, 16. Auflage 2012

(unveränderter Nachdruck zur zuvor im Eigenverlag der Aktion erschienenen 11. Auflage 2003, mit einem Vorwort von Leo Kardinal Scheffczyk)

302 Seiten, 13 Abbildungen, Plastikeinband, ISBN 978-3-86357-042-2, Euro 8.-

MANFRED HAUKE

**„Kernhafte Gebete und seelenvolle Lieder“ -
eine hilfreiche Ergänzung zum „Gotteslob“**

Im laufenden Jahr soll das neue „Gotteslob“ erscheinen, das katholische Gebet- und Gesangbuch, das vor allem in den Bistümern Deutschlands und Österreichs verwandt werden soll. Dessen Beurteilung sei in dieser Zeitschrift anderen Autoren überlassen. Offenkundig ist jedenfalls, dass das „Gotteslob“ nicht allen berechtigten Ansprüchen des gläubigen Gottesvolkes gerecht wird. Umso mehr ist die Initiative des im deutschsprachigen katholischen Büchermarkt wachsenden Fe-Medienverlages in oberschwäbischen Kisslegg zu begrüßen, ein zuerst 1992 im norddeutschen Krefeld erschienenen Gebet- und Gesangbuch in der neuesten aktualisierten Auflage nachzudrucken und wirkungsvoll zu vertreiben. Schon zuvor (um das Jahr 1970) gab es ein Kölner Liederheft, das eine Gutheißung von Kardinal Frings enthielt. Das Buch ist in Dankbarkeit dem Salesianerpater Dr. Dr. Hubert Pauels gewidmet „für seinen unermüdlichen Einsatz, Zönakel, Gebetsgruppen, Anbetungsstunden und Sühnenächte zu gründen“. Wer diese Bewegung aus eigenem Erleben kennt, weiß, wie viel Segen darin begründet ist. Leo Kardinal Scheffczyk schreibt 2003 in seinem Vorwort zur elften Auflage: „Hier sind auf engstem Raum wertvolle Perlen aus dem Gebets- und Liederschatz der Kirche ausgelesen, um in einem gehaltvollen Konzentrat einzelnen Betern wie ganzen Gebetsgruppen Anhalt für ein gemeinsam ‚immerwährendes Gebet‘ zu bieten“ (S. 5f). Der schlesische Kardinal fügt hinzu: „Diese Zusammenstellung von kernhaften Gebeten und seelenvollen Liedern wird sowohl den alltäglichen geistlichen Notwendigkeiten gerecht, wie sie auch den großen Anliegen der weltweiten missionarischen Kirche entspricht“ (S. 6). Es sind zum Teil Lieder, die mit besonderer Innigkeit in den ehemals deutschen Ostgebieten gesungen wurden (Schlesien, Ermland ...) und die von den westdeutschen Liturgiekommissionen ähnlich behandelt wurden wie mitunter die Vertriebenen selbst: sie wurden ausgegrenzt. Gemüthafte und urkatholisch Frommes wurde durch rationalistischen Sing-sang, ökumenisch Verflachtes und politisch „Korrektes“ ersetzt. Viele Menschen wurden so aus der Kirche vertrieben. Natürlich sind nicht alle denkbaren Wünsche berücksichtigt, aber die vorliegende Auswahl ist gut begründet und praxisorientiert. Sie eignet sich besonders für eine Neubelebung der eucharistischen und marianischen Andachten.

Kennzeichnend ist das erste Vorwort, datiert auf den 13. Mai 1992, worin insbesondere die Anliegen der Botschaft von Fatima hervorgehoben werden, mit ihrem eucharistischen und marianischen Schwerpunkt (S. 9-12). An der Entstehung des Werkes waren beteiligt Priester und Gebetsgruppenleiter aus den Bistümern Köln, Aachen, Münster, Essen und Paderborn (vgl. S. 11). Die kirchliche Druckerlaubnis stammt aus dem Jahre 2006. Die Gebete gliedern sich nach folgenden Schwerpunkten: Dreifaltigkeit, Heiliger Geist, Herz Jesu, Kostbares Blut, Barmherziger Jesus, Altarsakrament, Maria, Josef, Engel, Verschiedene Anliegen (S. 13-166; Nr. 1-178). Die Titel für den Liedteil lauten: Maria, Altarsakrament, Christus, Herz Jesu, Lob – Vertrauen – Einkehr, Heilige – Engel – Arme Seelen (S. 167-284; Nr. 200-382). Erwähnt seien beispielhaft einige Titel aus dem Liedteil: Ave von Fatima, Es blüht der Blumen eine, Geleite durch die Welle, Lourdes-Lied, Maria Maienkönigin (in zwei Versionen), Über die Berge schallt, Wunderschön prächtige; Adoremus in aeternum; Himmelsau, licht und blau; Jesus, dir leb ich; Liebe,

hier sind deine Höhen; Christus vincit; O du mein Heiland (von E. Przywara SJ); Lauda Jerusalem; Du mein Schutzgeist ... Die Spezialisten für religiöse Volkskunde und Musik werden auch die Quellenhinweise schätzen (S. 299f). Dem Werk wünschen wir eine weite Verbreitung.

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

STEFAN WIRTH

Die neuen Heiligen der katholischen Kirche, Band 8

Von Benedikt XVI. in den Jahren 2007-2009 kanonisierte Selige und Heilige

Christiana-Verlag im Fe-Medienverlag,
Kisslegg-Immenried 2012, Paperback
304 Seiten, 57 Farbfotos, 40 s/w-Fotos,
ISBN 978-3-7171-1220-4, Euro 12,80

Selig- und Heiligsprechungen stellen hervorragende Zeugen des Glaubens in den Raum der kirchlichen Verehrung. Die von dem Salzburger Dogmatiker Ferdinand Holböck begründete Reihe über die „neuen Heiligen“ der Kirche ist lobenswerterweise fortgesetzt worden und bereits zum 8. Band gelangt. Stefan Wirth, der in der deutschsprachigen Ausgabe des „L'Observatore Romano“ zuständig ist für die Serie „Die neuen Glaubenszeugen unter Papst Benedikt XVI.“, bietet kurzgefasste Lebensbeschreibungen der in den Jahren 2007 bis 2009 Selig- und Heiliggesprochenen. Auf die Bedeutung dieser verdienstvollen Arbeit weist das Vorwort des Redemptoristenpaters Prof. Dr. Andreas Resch (S. 8-9). „Die einzelnen Biographien enthalten neben den historischen Daten ebenso spirituelle Impulse, um so auch die religiöse Botschaft der betreffenden Seligen und Heiligen einfließen zu lassen. Jede Biographie ist mit einer Abbildung ausgestattet“ (S. 9). Unter den Seligen seien – im Blick auf den deutschen Sprachraum - hervorgehoben Maria Merkert (die Gründerin der „Grauen Schwestern“), Albertina Berkenbrock (die zwölfjährige Tochter westfälischer Einwanderer in Brasilien, die 1937 bei der Verteidigung ihrer Keuschheit starb), Franz Jägerstätter, Maria Rosa Flesch (Gründerin der Waldbreitbacher Franziskanerinnen) sowie Eustachius Kugler (Barmherziger Bruder und „Apostel des Sozialstaats“); unter den Heiligen befindet sich die aus der Schweiz stammende Ordensgründerin Maria Bernarda Bütler (deren Biographie, als Seliggesprochene, sich im 4. Band findet).

Irreführend für eine historische Darstellung ist die Behandlung der schlesischen Seligen Maria Merkert, der Gründerin der „Grauen Schwestern“: bei ihren Lebensdaten (Geburt 1817 und Tod 1872) wird angegeben „Neiße, Polen“ (S. 44). Neiße, das „schlesische Rom“ gehörte bekanntlich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges zu Deutschland, wie der allergrößte Teil Schlesiens.

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

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

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

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslammes

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vaterunser

und Gegrüßet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen

Religionen · Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

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

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

Kirchensplitter · Nr. 13, 86 S., € 6,-

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente

im allgemeinen · Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-
tus den höchsten Platz einnimmt und
doch uns besonders nahe ist (Anspra-
chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zuge-
lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reformation?

Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

Pfarrer und Pfarrei · Nr. 9, 158 S., € 9,-

Franz Prossinger

... damit sie geheiligt seien in Wahrheit

Wie wir erlöst werden – Eine biblische

Betrachtung · Nr. 10, 149 S., € 9,-

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

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

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr.

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 22,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Prossinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick · 1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen

des 19. Jahrhunderts · 1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist · 1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacra

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: Fördergemeinschaft „Theologisches“ e.V.

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