

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 39, Nr. 3/4

März/April 2009

INHALT

Georg May	
Priestermangel	98
Impressum	103
Walter Hoeres	
Ein Kampf ist zu Ende – Abschied von Prof. Dörmann	113
Johannes Stöhr	
Zur Zeit ziemlich zerzaust? – Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen	119
Joseph Overath	
Die zwei Ausdrucksformen der „Lex orandi“ – für Kinder erklärt	129
Chestoph Blath	
Der Mensch – das Maß aller Dinge? – Kritische Überlegungen zu Skeptizismus, Agnostizismus und Relativismus	137
Walter Hoeres	
Einig mit Rom und der Welt?	151
Ohne Engel und Dämonen	157
Franz Norbert Otterbeck	
Gott im Aufbruch und Abbruch – Warum uns Karl Lehman nichts über Albertus Magnus zu sagen weiß	161

BUCHBESPRECHUNGEN

Matthias Vonarburg	
– Rosemarie Nave-Herz: Familie heute – Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung	163
– Paul Richter: Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas v.A.	166
Wolfgang F. Rothe – Klaus Kottmann: Die Freimaurer und die katholische Kirche	168
Breviarium Romanum – Neuausgabe.....	171

GEORG MAY

Priestermangel

Eine der auffälligsten Erscheinungen in der Kirche der Gegenwart ist der Priestermangel. Die Zahl der Priesterkandidaten und der Neupriester hat einen so niedrigen Stand erreicht, wie er seit Jahrhunderten nicht da war. Die Zahl der Priesterweihen in den deutschen Diözesen ist 2008 erstmals auf unter 100, nämlich 95, gesunken. Um den Bestand an Priestern zu halten, wären etwa 500 Neupriester erforderlich. Die Folgen des Priestermangels sind offensichtlich. Pfarreien werden aufgehoben, Pfarrverbände und Pfarrbünde geschaffen. Zahlreiche Pfarrhäuser stehen leer, werden vermietet oder abgerissen. An zahllosen Orten wohnt und wirkt kein Priester mehr. Welches sind die Gründe für den Priestermangel?

1. Ungenügende Organisation

Ein Teil der Erscheinungen, die heute als Priestermangel ausgegeben werden, beruht auf unzureichender Verwendung der Priester und ungenügender Ordnung ihres Dienstes. Der Einsatz und die Verteilung der Priester sind der Verbesserung fähig. Noch immer gibt es Priester, denen Aufgaben zugewiesen sind, die es an Lebensnotwendigkeit mit der Seelsorge vor Ort nicht aufnehmen können. Kirchenmusik, Denkmalpflege und Finanzwesen sind notwendige Vollzüge kirchlichen Lebens. Doch darüber steht der Dienst an den Seelen. Der Priestermangel ist in erheblichem Umfang ein Seelsorgermangel. Immer wieder entziehen die Bischöfe Priester der ordentlichen Seelsorge und weisen ihnen gewöhnlich recht angenehme Sonderaufgaben zu. Mich dünkt, dass es recht verschwenderisch ist, für zwei oder drei Dutzend Priesterkandidaten im Priesterseminar zwei voll einsatzfähige Priester anzustellen. Ich frage mich auch, was ein Koordinator eines Pfarreienverbundes fortwährend zu koordinieren hat. Der Vorrang der ordentlichen Seelsorge vor allen übrigen kirchlichen Veranstaltungen ist in Vergessenheit geraten.

Das Domkapitel nimmt eine wichtige Stelle im Organismus einer Diözese ein. Seine Mitglieder sind in Gerichtsbarkeit und Verwaltung beschäftigt. Ich halte es für zumutbar, dass Domkapitulare eine Pfarrei übernehmen und ihr Referat im Ordinariat im Nebenamt verwalten. Es gibt in den deutschen Bistümern viel zu viele Bischöfe. Es scheint unangemessen, dass in einer Diözese wie Mainz zwei Priester dem Dienst der Seelsorge entzogen und zu Weihbischöfen erhoben wurden. Der Bischof von Regensburg hat das treffende Wort geprägt: „Wir haben keinen Bischofsmangel, sondern einen Seelsorgermangel.“ Die Erzdiözese Breslau zählte im Jahre 1931 insgesamt 2.241.481 Katho-

liken. Dafür standen ein Bischof im Alter von 72 Jahren und ein jüngerer Weihbischof zur Verfügung. Ich verstehe nicht, weshalb ein Diözesanbischof an hohen Feiertagen zusammen mit zwei Weihbischofen und mehreren Domkapitularen die Eucharistiefeyer hält, während in der Diaspora die Gläubigen des Meßopfers entbehren.

Die Emeritierungsordnungen mancher Bistümer bedürfen der Überarbeitung. Es ist nicht einzusehen, warum in Deutschland von der gemeinkirchlichen Regelung abgegangen wird, wonach der Pfarrer mit Vollendung des 75. Lebensjahres den Verzicht auf sein Amt anzubieten hat. Ich habe in einer italienischen Kirche einen quicklebendigen Pfarrer getroffen, über den mir der Küster zuflüsterte: Novanta. Er ist 90 Jahre alt. Ich erinnere daran, dass es vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine Altersgrenze für Priester gab. Mir sind wiederholt Priester begegnet, die trotz Erreichen der diözesanen Altersgrenze ihren Dienst weiterhin getan hätten, wenn man sie gelassen oder gebeten hätte. Es ist auch schwer einzusehen, dass sich aus dem Dienst geschiedene Pfarrer an einzelnen Orten – etwa in der Bischofsstadt – gehäuft niederlassen, während das flache Land von ihnen gemieden wird.

Ich weiß, dass viele Priester bis an die Grenze und sogar über die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit Gott und den Gemeinden dienen. Der Erwartungsdruck der Gläubigen ist vielfach zu hoch. Die Priester dürfen und müssen auf die Erhaltung ihrer Gesundheit achten. Aber unter ihren vielfältigen Aufgaben besteht eine Rangordnung. Es ist zu fragen, ob die Anwesenheit des Pfarrers bei Sitzungen, Arbeitskreisen und Ausschüssen sowie bei Festen und Jubiläen wirklich notwendig ist. Der Zusammenbruch der Beichtpraxis, an der die Geistlichen nicht unschuldig sind, hat ihnen viel freie Zeit beschert. Wie haben sie diese benutzt? Es gibt Erscheinungen, die schwer zu begreifen sind. Ich kenne einen Pfarreiverbund, in dem werktags nur eine Messe gehalten wird, obwohl zwei einsatzfähige aktive Priester vorhanden sind. Mir ist eine Pfarrei bekannt, in der täglich die heilige Messe im außerordentlichen Ritus gefeiert wird, wo aber die Gläubigen systematisch davon ferngehalten werden. Hat das etwas mit Priestermangel zu tun?

Es gibt auch heute Berufungen zum Priestertum. Aber sie werden häufig nicht hinreichend wahrgenommen und gepflegt. Gott bedient sich menschlicher Werkzeuge, um Berufe zu wecken, zu fördern und zu erhalten. Man spricht nicht zu Unrecht von einer Berufungspastoral. In den USA hat jede Diözese einen vocational director, der dafür aufgestellt ist, Priesterberufe zu wecken und zu erhalten. Geschieht dafür in den deutschen Diözesen genug? Das Reservoir an Spätberufenen ist noch nicht ausgeschöpft. Mancher geeignete Mann könnte, wenn er ernsthaft angesprochen wird, für den Priesterberuf gewonnen werden. Pastoralpläne und Strukturreformen sind vielleicht notwendig. Dass sie dem Priestermangel abhelfen können, halte ich für ausgeschlossen.

2. Gebet um Priester

Eines vermögen alle menschlichen Anstrengungen nicht: in das Herz junger Männer einzugreifen, um den hochherzigen Entschluß zu fassen und durchzuhalten, Priester zu werden. Priester wollen erbetet werden. Das unablässige Gebet um gute Priester hat nachgelassen. Es ist nur in wenigen Gemeinden üblich. Die meisten kirchlichen Bediensteten fordern nicht mehr dazu auf. Vor der Liturgiereform war der Samstag nach dem Herz-Jesu-Freitag als Priestersamstag eingeführt. An diesem Tage wurde in besonderer Weise um Priesternachwuchs gebetet. Seit der Liturgiereform ist der Priestersamstag durch die

Vorabendmesse verdrängt worden. Der an seiner Stelle vorgeschlagene Donnerstag hat sich als Gebetstag um Priester nicht im breiten Umfang durchsetzen können. Das Gebet um Priester unterbleibt. Wie soll Gott die Arme der Kirche mit Priestern, die er erweckt, füllen können, wenn die Arme nicht ausgestreckt werden? Der Priestermangel ist auch eine Folge des Gebetsmangels. Priester wollen erbetet werden. Der Himmel läßt sich bestürmen. Welche Bischöfe haben zu einem Gebetssturm aufgerufen? Ein pensionierter Pfarrer schrieb vor einiger Zeit: „Im Evangelium lesen wir: ‚Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige; bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter in seine Ernte zu senden.‘ Aktive Laiengremien in allen kirchlichen Ebenen scheinen zu lesen: Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige; darum setzt euch zusammen und berätet, wie ihr mit den wenigen auskommt, die ihr noch habt, bis ihr am Schluß keinen mehr braucht.“

3. Der Gläubigenmangel

Welches sind die Gründe des Priestermangels? Die Antwort lautet: Der Priestermangel ist an erster Stelle eine Auswirkung des Gläubigenmangels, und das in doppelter Hinsicht. Einmal wenden sich Jahr für Jahr Zehntausende katholischer Christen von der Kirche ab, werden abständig und erklären den Kirchenaustritt. Jedes Jahr verlieren Zehntausende, vielleicht Hunderttausende katholischer Christen den Glauben, geben die religiöse Praxis auf und verzichten auf den Kontakt zur Kirche. Die Zahl der Taufen hat sich mehr als halbiert. Die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher ist um mehr als zwei Drittel zurückgegangen. Es ist hier nicht die Stelle, über die außer- und innerkirchlichen Ursachen dieser Erscheinungen zu sprechen. In jedem Falle ist es falsch, lediglich die äußeren Verhältnisse dafür verantwortlich zu machen. Der nachkonziliare Zusammenbruch in unserer Kirche ist eine Tatsache. Die besorgniserregenden Erscheinungen halten seit Jahrzehnten an. Niemals ist etwas Wirksames dagegen unternommen worden. Ich kenne keine deutsche Diözese, die eine missionarische Seelsorge auch nur ernsthaft begonnen hätte. Eine solche Seelsorge hätte alle Anstrengungen zu unternehmen, um die Menschen im Glauben und bei der Kirche zu halten, die Ungetauften zu gewinnen sowie die Abständigen und Abgefallenen zum Glauben und zur Kirche zurückzuführen. Ein Heer von Laientheologen (mit hohen Gehältern) ist in Deutschland aufgestellt worden. Aber die Aufgaben einer missionarischen Seelsorge sind von ihnen nicht in Angriff genommen worden. Allzu viele nehmen an Schreibtischen Platz, bedienen Telefone und verfassen Handreichungen für das, was andere tun sollen.

Dazu kommt der erschreckende Rückgang der Empfängnis- und Geburtenfreudigkeit. In Deutschland liegt die Geburtenrate der Frau, statistisch gesehen, bei 1,2 Kindern; zur Erhaltung der Bevölkerung sind mindestens 2,1 Kinder erforderlich. Die Kinderlosigkeit und die Kinderarmut unserer Ehen und Familien lassen schon rein rechnerisch keine große Erwartung auf Priesterberufe zu. Es ist doch offensichtlich, dass dort, wo vier, fünf und mehr Kinder aufwachsen, die Chance, dass eines sich dem Priestertum zuwendet, erheblich größer ist als in Familien mit einem Kind oder zwei Kindern. Die große Familie war stets das Saatbeet für Berufungen. Heute fehlen die großherzigen Eltern, die bereit sind, einer zahlreichen Kinderschar das Leben zu geben. Es ist ausgeschlossen, die Seminare bei einer so niedrigen Geburtenrate zu füllen. Wenn die Gatten nicht das unfruchtbare Geschlechtsleben aufgeben, ist ein Ende des Priestermangels nicht abzusehen. Kinderlosigkeit und Kinderarmut haben mehrere Gründe. Einer ist darin gelegen, dass der Glaube

schwach geworden oder verdunstet ist. Wer nicht mehr an Gott, den Richter und Belohner glaubt, wem das ewige Leben zweifelhaft geworden ist, der neigt dazu, das irdische Leben zu genießen und alles zu vermeiden, was eine Last ist. Kinder sind eine Last.

Junge Menschen, die sich fragen, ob sie Priester werden könnten, müssen von ihren Familien, aber auch von ihrer Gemeinde getragen werden. Wo das Verständnis für das sakramentale Priestertum fehlt, können geistliche Berufe nicht wachsen. Gut katholische Familien sind heute seltene Ausnahmen. Die religiöse Erziehung fällt in den meisten Familien aus. Die Eltern besitzen nichts, was sie weitergeben könnten. Sie sind mit der Daseinsvorsorge, mit Arbeit und Beruf, mit Wohnung und Erholung derart eingedeckt, dass für Gebet und Gottesdienstbesuch, für Sakramentempfang und religiöse Fortbildung keine Zeit mehr bleibt. Und aus solchen Familien sollen Priesterberufe kommen? Der mangelnde Zustrom zu den Priesterseminaren ist auch die Auswirkung fehlender Glaubenskraft in den Pfarrgemeinden. Ich kenne Pfarreien, die sich selbst als lebendig ausgeben und anscheinend auch von der Bistumsleitung dafür gehalten werden. Worin bekundet sich das Leben? In zahlreichen Kreisen, Feiern und Veranstaltungen. Ich messe die Lebendigkeit einer Gemeinde anders als die Herren Bischöfe. Ich frage: Wie steht es um die Häufigkeit des Empfanges des Bußsakramentes, und wie viele kinderreiche Familien gibt es in der Gemeinde? Wo diese beiden Anzeichen kirchlichen Lebens fehlen, weigere ich mich, von einer lebendigen Gemeinde zu reden; es ist eher eine sterbende Gemeinde, auch wenn noch so viel äußerer Betrieb gemacht wird. Die Folge dieser Verhältnisse ist: Es gibt zu wenige religiös hochstehende und kirchlich engagierte Jugendliche. Der Staat war entweder nicht gewillt oder nicht fähig, der zunehmenden Verwahrlosung der Jugend entgegenzuwirken. Zucht und Ordnung, Disziplin und Respekt sind in der permissiven Gesellschaft verpönt. Die heute verbreitete frühe Verführung zu geschlechtlicher Unordnung zerstört die Keime der Berufung zum Priestertum. Die kirchlichen Jugendverbände tragen, von Ausnahmen abgesehen, nichts für die Weckung und Förderung von Priesterberufen bei. Wenn man in kirchlichen Jugendorganisationen Achtung vor und Liebe zum Priestertum sucht, dann muss man zu den Pfadfindern des Pater Hönisch oder zu den Jugendlichen der Priesterbruderschaft St. Pius X. gehen.

Der Priesterberuf kann und soll in den Jahren des Heranwachsens keimen und gedeihen. Damit dies geschieht, ist eine gediegene religiöse Unterweisung erforderlich. Der Religionsunterricht versagt an vielen, vielleicht an den meisten Stellen vor der Aufgabe, gründliches religiöses Wissen und gediegene religiöse Praxis zu vermitteln; er bindet weithin nicht an Glauben und Kirche, sondern entfernt von beiden. Die meisten Unterrichtsmittel sind entweder unzulänglich oder geradezu glaubensgefährdend. Die Bischöfe versagen vor der Aufgabe, den Religionsunterricht zu einem gedeihlichen Unternehmen zu machen, fast gänzlich. Die Kirche hat in den letzten 50 Jahren fast die gesamte junge Generation verloren. Woher sonst aber sollen Priester kommen?

4. Die Priester von heute

Die beste, ja, wie ich meine, die einzige zugkräftige Werbung für den Priesterberuf sind gute, womöglich heiligmäßige Priester. Jugendliche und junge Männer, in denen Funken der Berufung glimmen, schauen auf die Priester, die im Amt sind. Was sehen sie da? Es besteht kein Zweifel, dass auch heute die Mehrzahl der Priester ein geistliches Leben führt, ihren Dienst nach besten Kräften erfüllt und die Nachfolge des Herrn ernst

nimmt. Infolge des Priestermangels sind aber die meisten noch vorhandenen Priester überlastet. Die Seelsorge kennt keinen Achtstundentag. Das Bild des gehetzten, von Pfarrgemeinderatssitzung und Seelsorgegespräch zur Eucharistiefeier eilenden Pfarrers kann junge Männer schwerlich für den Priesterberuf gewinnen. Viele Priester sind entmutigt, vereinsamt, kommen sich verlassen vor und drohen an der Fülle ihrer Verpflichtungen zu scheitern. Ein Strom von Papier – Broschüren, Handreichungen, Einladungen, Prospekte – ergießt sich von den Ordinariaten über die Priester.

Es ist aber auch kein Geheimnis, wenn ich feststelle, dass viele Priester kein Vorbild für junge Männer sind, die Priester werden möchten. Sie sind veräußerlicht, verweltlicht. Sie haben keine rechte Überzeugung mehr von ihrem Beruf, vergessen ihre Auserwählung und spotten über ihre Würde. Entsprechend dem Verlust ihres Sendungsbewußtseins betragen sie sich. Von der Aufgabe der geistlichen Kleidung angefangen bis in die Sprache hinein suchen sie die Tatsache zu verwischen, dass sie eben nicht Menschen wie alle anderen sind, sondern Geweihte, Christus Verähnlichte, Repräsentanten des Herrn.

Ein Teil, ein erheblicher Teil des Klerus ist religiös erschlaft. Der Gebetseifer vieler Priester ist zurückgegangen. So bewährte, gerade für den Priester hilfreiche Frömmigkeitsformen wie die Herz-Jesu-Verehrung und die Marien-Verehrung sind bei ihnen in Mißkredit geraten. Nur noch wenige Priester harren in Anbetung vor dem im Tabernakel gegenwärtigen Herrn aus, halten eine intensive innere Vorbereitung auf die Feier der heiligen Messe und eine ausgiebige Danksagung nach der Darbringung des heiligen Opfers.

Als ein Versäumnis von ungeheurer Tragweite muss der immer seltener werdende Empfang des Bußsakramentes durch viele Priester angesehen werden. Der Priester, der sich nicht immerfort selbst bekehrt und geistlich erneuert – und es gibt kein wirksames, tiefgreifenderes Mittel der Bekehrung und Erneuerung als die gute Beichte –, ist in großer Gefahr. Es ist die Gefahr, die Sünde leicht zu nehmen, von kleinen Sünden zu größeren zu gelangen, in der Sünde zu verwurzeln und schließlich zu versinken.

Ebenso schlimm wie der religiöse Abbau in weiten Teilen des Klerus ist die asketische Erschlaffung. Askese ist das beharrliche Ringen des von der Gnade getragenen menschlichen Willens, um die christliche Vollkommenheit zu erlangen. Askese verlangt Ordnung und Zucht des geistigen und des körperlichen Lebens, Askese fordert Bekämpfung alles dessen in uns, das aus der Sünde stammt und zur Sünde führt, Askese bedeutet Niederhaltung des Niederen in uns, damit sich das Höhere frei entwickeln kann. Askese besagt Abbruch im Erlaubten, um das Unerlaubte meiden zu können. Jedem Christen ist Askese notwendig, niemand aber braucht sie mehr als der Priester. Je höher ein Wert, desto mehr ist er gefährdet, und je mehr er bedroht ist, um so sorgsamer muss er geschützt werden. Das katholische Priestertum steht sehr hoch, es bedarf deswegen eines besonders intensiven Schutzes. Weniges schützt das Priestertum mehr als die Kontrolle über sich selbst, Disziplin, Beherrschung und Enthaltbarkeit. Hier ist in den letzten Jahren viel zerstört worden. Die kirchliche Bußdisziplin ist nur mehr ein Schatten ihrer selbst. Die asketischen Forderungen, die das Kirchenrecht an den Priester stellt, stehen weithin bloß noch auf dem Papier. Die Weisungen der Lehrer des geistlichen Lebens sind fast ganz vergessen. Man braucht sich nicht zu wundern, dass bei Priestern, welche die Askese geringschätzen oder aufgeben, das Fleisch rebellisch wird.

Bei so manchen Geistlichen ist in den letzten Jahren ein merkwürdiges Zurücktreten des übernatürlichen Sinnes zu beobachten. Man gewinnt den Eindruck, es sei ihnen mehr daran gelegen, es sich und den ihnen Anvertrauten auf der Erde möglichst angenehm zu machen, statt sich und die anderen zum Himmel zu führen. Aus dieser Einstellung erklärt sich das ungebührliche Wuchern des Unterhaltungsbetriebes in nicht wenigen Pfarreien zu Lasten des geistlichen Tuns. Für das Feiern von Festen ist keine Mühe zu groß, ist keine Zeit zu lang, sind keine Kosten zu hoch, aber der Gottesdienst wird in einer minimalen Zeit abgewickelt, bewährte seelsorgliche Veranstaltungen fallen ganz aus, jede Anstrengung – wie kniendes Beten – wird vermieden. Als ein Beispiel für zahllose andere sei auf den Pfarrer verwiesen, der die bisher am Gründonnerstag übliche Anbetung des Allerheiligsten nach dem Abendgottesdienst abschaffte und an ihrer Stelle einen Umtrunk im Pfarrheim einführte. In dieselbe Richtung eines argen Verlustes geistlicher Potenz weisen das Vermeiden ernster und beunruhigender Gegenstände in der Predigt und in der Erwachsenenbildung, die Nachlässigkeit in der Vorbereitung auf das Sterben, das Fehlen von konkreten Aufrufen zum sittlichen Kampf, das Verschweigen oder die Verkehrung der kirchlichen Lehre über die geschlechtliche Sittlichkeit innerhalb und außerhalb der Ehe sowie das Durchgehenlassen gefährlicher Verfehlungen – z. B. des vorehelichen Geschlechtsverkehrs – ohne entsprechende Belehrung und Zurechtweisung.

Viele Priester arbeiten nicht mehr mit der Begeisterung, die der Heilige Geist in den Seelen weckt. Sie betrachten ihre Tätigkeit als einen Broterwerb, als einen „Job“, und legen eine Mentalität an den Tag, die für – schlechte – Beamte charakteristisch ist. Der Seeleneifer im Klerus ist in den letzten 15 Jahren geringer geworden. An vielen Orten klagen die Kranken, dass sie vernachlässigt werden. Wohl noch nie seit unvordenklichen

Zeiten sind so viele Gläubige unversehen gestorben wie heute. Die Einzelseelsorge an Armen und Verlassenen, an Gefährdeten und Sündern liegt in nicht wenigen Pfarreien im argen. Ein Bemühen um Konversionen gibt es fast überhaupt nicht mehr. Seelsorgliche Hausbesuche sind selten geworden. Durch die Abhaltung von Bußandachten haben sich zahlreiche Geistliche die Tätigkeit im Beichtstuhl, die früher oft viele Stunden in Anspruch nahm, vom Leibe geschafft. Gläubige beschwerten sich, dass geistliche Handlungen wie Beerdigungen hastig, geschäftsmäßig und ohne innere Anteilnahme abgewickelt werden.

An dieser Stelle darf ich nicht unterlassen, auf die betrüblichen Verfehlungen von Priestern gegen ihre Standespflichten und allgemein gegen die sittlichen Normen hinzuweisen. Es ist eine Tatsache, dass der Priesterstand nicht mehr auf der sittlichen Höhe steht, die er noch vor 50 Jahren einnahm. Zu viele Abfälle und Skandale haben das gläubige Volk in seinem Vertrauen zum Priestertum erschüttert und den Feinden der Kirche willkommenes Material zur Schmähung geliefert. Doch damit nicht genug. Es war stets ein wirksames Mittel aller Feinde der Kirche, die Fehler, Mängel und Schwächen der Geistlichen zu brandmarken, aber auch zu übertreiben, um auf diese Weise den Glauben und die Autorität der Kirche zu treffen. Diese Methode wird heute von allen Massenmedien angewandt.

Namentlich gescheiterte und ausgebrochene Priester fallen mit immer neuen Verdächtigungen und Verleumdungen über die Priesterschaft her. Um ihr eigenes Versagen zu kaschieren, geben sie ihre ehemaligen Mitbrüder als Heuchler, die ein Doppelleben führen, aus. Dabei werden teilweise horrende Zahlen genannt, die völlig aus der Luft gegriffen sind und jeder empirischen Basis entbehren. Selten und schwach sind die berufenen Schützer des Priesterstandes, die Bischöfe, gegen diese unerhörten Schmähungen aufgestanden. Die Theologiestudierenden kennen die Situation der Diffamierung und Verdächtigung der Priesterschaft. Dass sie dadurch nicht zum Streben nach dem Priestertum ermutigt werden, liegt auf der Hand.

In den letzten 45 Jahren haben sich dramatische Vorgänge in der Priesterschaft abgespielt. Ich erinnere an erster Stelle an die Massenflucht aus unserem Abendmahlssaal. Tausende und Abertausende von Priestern haben ihren heiligen Beruf aufgegeben. Dieser Exodus ist das Zeichen einer schweren Krise des Priesterstandes. Eine Elite ist abgesunken, ja zerbrochen. Die zahllosen Skandale auf dem Absprung befindlicher und entsprungener Priester haben Achtung und Ansehen des Priesterstandes in der Gesellschaft und beim Kirchenvolk gründlich und nachhaltig zerstört. Bis zur Stunde lassen sich diese Versager vor die Fernsehschirme zerren und versprühen dort ihre albernen Tiraden. Die meisten Menschen bringen den Priestern weder Vertrauen noch Liebe, sondern Befremden, Abneigung und Verachtung entgegen.

5. Entwertung des Priestertums

Der Zusammenbruch oder das Absacken so vieler Priester wäre nicht geschehen ohne die Wühlarbeit von Theologen. In unserer Kirche hat seit geraumer Zeit ein gigantischer Feldzug gegen das Priestertum eingesetzt. Christus sei kein Priester gewesen, heißt es. Er habe kein Priestertum eingesetzt. In der Urkirche habe es kein Priestertum gegeben. Der Vorsitz der Gemeinde sei bloß menschlichen Rechtes. So schreibt der Pastoraltheologe Leo Karrer: „Den Amtsträgern kommt somit theologisch kein Mehr zu, das den sogenannten Laien fehlte.“ Das ist genau der Standpunkt des Protestantismus. Seelsorge ist jetzt nach ihm „ein kommunikativer Prozeß zwischen Glaubenden,

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

Dr. Dr. David Berger, Kaesenstr. 28, D-50677 Köln

E-mail: b08031968@googlemail.com

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., Bataverweg 21, 53117 Bonn,

Email: theologisches@novaetvetera.de, Telefax: 0228 - 676209

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

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

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

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF

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

Wir sind angewiesen auf Ihre Jahresspende von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165

bei dem... alle gleichwertige Söhne und Töchter Gottes sind“. Gleichwertig gewiß, aber nicht gleichberechtigt. Nach den vier Pastoraltheologen Fuchs, Mette, Greinacher und Steinkamp ist für das Neue Testament kennzeichnend, „dass es keine heilsvermittelnden Institutionen und Personen zwischen Gott und den Menschen gibt“. Damit entfällt die göttliche Legitimation von Kirche und Priestertum.

Fuchs meint, in Notsituationen könnten auch ungeweihte „Gemeindeleiter“ den Vorsitz bei der „Eucharistiefeyer“ übernehmen. Für Harald Schützeichel bedarf es keiner Priester mehr, „die eine Mittlerfunktion zwischen Gott und dem Volk übernehmen“. Die Gemeinde wird zum Träger der Liturgie gemacht, so dass dem Priester nur die Vorsteherschaft oder die Moderation bleibt. All das und vieles andere wird von wohl-dotierten Theologieprofessoren, die teilweise Priester ausbilden, ohne nennenswerte Gegenwehr der Bischöfe unter das Volk gestreut. Dass sich für ein derart degradiertes Priestertum niemand entscheiden mag, liegt auf der Hand.

6. Nivellierung des Priestertums

Der Priestermangel ist auch eine Folge der Nivellierung des Priestertums, der Einebnung der Stellung des Priesters als des Hirten in werkzeuglicher Abhängigkeit, aber auch in Repräsentation des ewigen Hohenpriesters Christus. Als ein wahres Verhängnis für die Heranbildung von Priestern erweist sich hier der Ökumenismus.

Der ökumenische Betrieb trifft das katholische Priestertum in der Wurzel. Im Namen des Ökumenismus zwingen die deutschen Bischöfe ihre Priester, mit nichtkatholischen Religionsdienern in gemeinsamen Gottesdiensten zusammenzuwirken. Auf diese Weise verwirren sie die Gewissen, verdunkeln den Glauben und fördern den Übergang zum Protestantismus. Die Entwicklung ist auch hier, wie vorauszusehen war, über die bischöflichen Vorgaben hinausgegangen. Kanzeltausch und Interzelebration sind in deutschen Landen keine Seltenheit mehr. Ich kenne einen katholischen Pfarrer, der den Vorabendgottesdienst am Samstag von einer protestantischen Pastorin halten ließ. Niemals ist etwas Ernsthaftes geschehen, um die Mißbräuche zu unterbinden. Man bedenke, was hier geschieht: Der katholische Priester, der mit dem nichtkatholischen Religionsdiener bei religiösem Tun gemeinsam auftritt, begibt sich damit eines Stückes seiner Identität.

Der protestantische Pfarrer ist unserer Achtung gewiß. Aber eines dürfen Sie nicht tun, meine Herren Bischöfe! Stellen Sie ihn nicht auf dieselbe Ebene wie den katholischen Priester, denn dahin gehört er nicht. Er ist ein mit gewissen religiösen Funktionen betrauter Laie, aber kein seinsmäßig Christus dem Hohenpriester verähnlichter Vollzieher unsagbarer Geheimnisse. Hören Sie auf mit dem Ökumenismus, der den Priesternachwuchs erdrosselt, dem geweihten Priester das Würdebewußtsein raubt und das gläubige Volk in die totale Verwirrung führt! Der Teil des katholischen Volkes, der sich den Glauben bewahrt hat, will den geweihten Priester haben, nicht den protestantischen Religionsdiener! Der Priester, der dem protestantischen Religionsdiener gleichgestellt wird, zieht keine jungen Männer an. Der anspruchsvolle Dienst und die hohe Lebensform, die dem Priester auferlegt sind, kann nur von jemand übernommen werden, der von dem hohen Rang katholischen Priestertums überzeugt ist.

7. Versuchte Ersetzung der Priester durch Laien

Die deutschsprachigen Bischöfe beginnen, den Priester als Haupt und Leiter der Gemeinde in immer weiterem Umfang

durch Nichtgeweihte zu ersetzen. Im Bistum St. Gallen werden schon manche Pfarreien von Pastoralassistenten geleitet. In der Diözese Linz stehen Pfarrassistenten neunzehn Pfarreien vor. Die Initiative „Wir sind Kirche“ propagiert die in Eigenverantwortung, d.h. ohne priesterliches Haupt geleitete Gemeinde. Nach diesem Modell hat der Priester auf dem Papier lediglich die Dienstaufsicht über den Pfarrbeauftragten, und es bleiben ihm jene sakramentalen Vollzüge, die ohne Weihe nicht ausgeübt werden können. Das ist alles. Durch den Einsatz hauptamtlicher Laien auf fast allen Gebieten kirchlicher (und pfarrlicher) Tätigkeit, der für Dauer gedacht ist, wird die Verfassung der Kirche auf kaltem Wege radikal deformiert. Nicht mehr das priesterliche Haupt der Gemeinde ist das prägende Prinzip, sondern der laikale Pfarrbeauftragte. Wenn nichtgeweihte Personen eine Pfarrei selbständig leiten, wird das priesterlich-hierarchische Wesen der Kirche in der Wurzel zerstört. Die sakramentale Vergegenwärtigung Christi durch das priesterliche Haupt fehlt in einer solchen Gemeinde. Eine Personalpolitik, die den Priester durch andere Personen zu ersetzen versucht, macht den Priester scheinbar immer mehr entbehrlich. Ein nichtpriesterliches Amt mit priesterlichen Aufgaben ist jedoch ein Widerspruch in sich selbst. Der Unterschied zwischen dem Amt aufgrund von Weihe und kirchlicher Tätigkeit Nichtgeweihter ist unüberbrückbar. Wer Gemeindeleitung und Vorsitz in der Feier des eucharistischen Opfersakramentes trennt, der verletzt die notwendige Zusammengehörigkeit beider Dienste. Wer nicht Christus durch das Weihesakrament verähnlicht wurde, ist unfähig, ihn der Gemeinde zu repräsentieren; er kann dies weder bei der Eucharistie noch in der Gemeindeleitung. In der Pfarrei des Pfarrbeauftragten zeichnet sich die Gefahr ab, dass eine Gemeinde entsteht, die ohne den entscheidenden Vollzug der Kirche, die Feier des eucharistischen Opfers, auskommt. Völlig richtig ist gesagt worden, dass auf diese Weise „die sakramentale Grundstruktur der Kirche unterlaufen und letztlich zerstört wird“.

Mit Sorge, teilweise mit Angst sehen viele Priesterkandidaten ihrem künftigen Dienst entgegen, den sie mit theologisch ausgebildeten Laien teilen müssen. Es gibt ohne Zweifel im kirchlichen Dienst stehende Laien, die aus echtem Glauben und in guter Absicht für Gott und die Kirche arbeiten. Ihnen sei für ihr Wirken eigens gedankt. Doch die Schwierigkeiten mit hauptamtlichen Laien sind zu zahlreich, als dass sie gelehnet werden könnten. Sie wollen sich vom Priester nichts sagen lassen, handeln eigenmächtig, nehmen sich unerlaubte Freiheiten heraus, bestehen auf strenger Einhaltung der Dienstzeit. Angesichts des massiven Einsatzes von Gemeinde- und Pastoralassistenten fragen sich viele Priesterkandidaten, ob sie unbedingt Priester werden sollen, wenn sie als theologisch ausgebildete Laien beinahe dasselbe tun können.

8. Die Macht der Räte

Besorgnis und Angst der Priesterkandidaten richten sich auch auf die Räte, die ihnen an die Seite gestellt werden, mit denen sie rechnen müssen und zusammenwirken sollen. Ein schwerer Schlag gegen den Leitungsdienst der Priester war die Einrichtung des Pfarrgemeinderates. Sie geht nur scheinbar auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück. Dort heißt es: „In den Diözesen sollen nach Möglichkeit beratende Gremien eingerichtet werden, welche die apostolische Tätigkeit der Kirche... unterstützen“ (AA 26). Das Konzil dachte an Gruppen kompetenter und selbstloser Laien, die dem Priester bei seinen mannigfachen Aufgaben hilfreich zur Seite stehen. Ihm schwebten

Arbeitsgemeinschaften vor, wie sie sich in den letzten Jahren spontan in Form der Initiativkreise gebildet haben. Die deutschen Bischöfe haben die Anregung des Konzils mißverstanden und ein perfektes Rätssystem von der Pfarrei bis zur Diözese, ja bis zur Bischofskonferenz aufgebaut. Davon schreibt ein Konzilsperitus, dass das Konzil an einen derartigen Aufbau einer anderen Hierarchie „nicht im Traume“ gedacht habe. Das ist einer der vielen Fälle, in denen man Folgerungen aus den Beschlüssen des Konzils gezogen hat, die nicht den Texten, sondern den Wünschen und Erwartungen von Interessenten entsprechen. Die Einrichtung des Rätessystems war und ist ein Anschlag auf den Priester als des Repräsentanten Christi, des Hauptes einer jeden Gemeinde. Es ist offensichtlich, dass hier das protestantische Modell des Presbyteriums Pate gestanden hat. Jesus hat aber nicht angeordnet, dass die Herde den Hirten, sondern dass der Hirt die Herde weiden soll. Der Priester ist nicht der Gemeinde verantwortlich, sondern dem Herrn, der ihn zum Hirten bestellt hat. Wenn man die Priester den Gremien ausliefert, dann braucht man sich über Mangel an Priesterkandidaten nicht zu wundern. Denn den Priestern wird durch die Räte häufig ihr Dienst erschwert und verleidet. Die deutschen Bischöfe räumen immerhin ein, dass es „nicht selten ... zu Spannungen zwischen Priestern und den Gremien“ kommt.

9. Das Defizit der Liturgiereform

Ich kann nicht finden, dass die Liturgiereform das Priestertum anziehender gemacht hat. Mir scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Ich beziehe mich an dieser Stelle allein auf die gleichbleibenden Teile der heiligen Messe. In den Texten der Messe Pauls VI. ist die Rolle des Priesters bei der Darbringung des heiligen Meßopfers in entscheidender Weise abgeschwächt. Wer die gleichbleibenden Teile der heiligen Messe des heiligen Papstes Pius' V. mit jenen der Neumesse vergleicht, der erkennt, dass hier ein konsequenter Wille wirksam war, die Stellung des Priesters als des allein notwendigen und bevollmächtigten Opferdarbringers einzuebnen. Ich gehe hierbei vom deutschen Text aus. Denn dieser ist einmal amtlich gebilligt und mit Gutheißung des Papstes im Gebrauch, und er wird zum anderen, wie bekannt, in den meisten Kirchen fast ausschließlich verwendet. Weiter beziehe ich mich auf den Kanon (das Hochgebet) II, der am häufigsten gebraucht wird. Von anderen Stellen abgesehen, die ich hier übergehe (wie z.B. beim Sündenbekenntnis), entfernt die neue Meßordnung folgende Texte, die auf die Rolle des Priesters bei der Feier des heiligen Meßopfers Bezug haben.

Das Gebet bei der Darbringung des Brotes in der Messe Pius' V. spricht in der ersten Person der Einzahl: „ich, dein unwürdiger Diener“ bringe die Opfergabe dar; es stellt damit den Priester als den entscheidenden Opferdarbringer vor. Das entsprechende Gebet in der Messe Pauls VI. spricht in der ersten Person der Mehrzahl und erwähnt den Priester überhaupt nicht. Hier „opfert“ – wenn dieser Begriff noch am Platze ist – ein Kollektiv, nicht eine gegliederte Gemeinschaft.

Das Gebet *Orate, fratres* – Betet, Brüder in der Meßordnung Pius' V., das von „mein und euer Opfer“ spricht und so die unterschiedliche Weise, wie Geweihte und Nichtgeweihte an der Darbringung des eucharistischen Opfers beteiligt sind, unübersehbar hervorhebt, ist zwar auch in der Meßordnung Pauls VI. enthalten, stellt aber in dieser nur eine Möglichkeit dar, die, wie wir wissen, in vielen Kirchen zugunsten einer Formel entfällt, in der nur von den „Gaben der Kirche“ die Rede ist. Somit ist auch hier die besondere Stellung des Priesters im Opfer eingeebnet.

Das Gebet *Hanc igitur* – So nimm denn, Herr, wir bitten dich, diese Opfergabe huldvoll an, im Meßordo Pius' V., das um Annahme der Opferung bittet, unterscheidet bei den Darbringern des Opfers zwischen dem Priester bzw. Klerus (*servituti nostrae*) und dem Volk (*cunctae familiae tuae*). Der Meßordo Pauls VI. (Kanon II) weiß nichts von einem solchen Unterschied. Niemand wird behaupten wollen, das sei Zufall; dahinter steht Absicht. Der Hinweis auf die Verschiedenheit des Dienstes von Priester und Gemeinde beim heiligen Opfer ist auch im Gebet *Unde et memores* – Daher sind wir denn eingedenk der Meßordnung Pius' V. enthalten: „wir, deine Diener, aber auch dein heiliges Volk“. In der Meßordnung Pauls VI. (Kanon II) ist er verschwunden.

Das Gebet *Placeat tibi, sancta Trinitas* – Es gefalle dir, heilige Dreifaltigkeit in der Messe Pius' V. ist in jener Pauls VI. ersatzlos gestrichen worden. Es enthielt einen großen Reichtum an Aussagen über Darbringung und Wert des heiligen Meßopfers. An drei Stellen sprach es aus, dass der Priester das heilige Meßopfer dargebracht hat. Das alles ist nun entfallen. Durch die Tilgung dieses Gebetes ist der Priester doppelt getroffen. Denn es wird nicht nur seiner Funktion bei der Feier des heiligen Opfers nicht mehr gedacht, sondern es wird auch die Bedeutung des heiligen Meßopfers als eines Sühnopfers nicht mehr ausgesagt. Wie soll der Priester von dem Wert der täglichen Darbringung des eucharistischen Opfers überzeugt sein, wenn er in den Texten eben dieses Opfers nicht mehr authentisch gelehrt wird?

Weiter ist darauf aufmerksam zu machen, dass eine beträchtliche Zahl von Gebeten, die der Priester still zu beten hatte, ausgemerzt ist. Abgesehen von dem Verlust, den diese Abschaffung für die persönliche Frömmigkeit des Priesters bedeutet, wird durch die fast durchgängige Gemeinsamkeit der Gebete von Priester und Volk die spezifische Rolle des Priesters bei der Feier der heiligen Messe erneut empfindlich verdunkelt.

Angesichts dieser Sachlage hilft es nichts, wenn darauf verwiesen wird, dass der Kanon Pius' V. auch in dem neuen Meßbuch stehe. Denn erstens ist er nur einer von vier, zweitens wird er in der Praxis fast überhaupt nicht benutzt, drittens haben sich maßgebende progressistische Theologen gegen ihn ausgesprochen und wird seine Existenz auf dem Papier von ihnen nur geduldet, weil sie ihn bisher nicht gänzlich beseitigen konnten, viertens ist er nicht mehr unverändert und fünftens sind auch die Änderungen außerhalb des Kanons, also in den Gebeten vor und nach dem Kanon, für die Erkenntnis und Bewahrung der Stellung des Priesters im Opfergeschehen der heiligen Messe schwerwiegend und bedenklich.

Gegen die sogenannte Liturgiereform im Bereich der heiligen Messe sind aber nicht nur aus dogmatischen, sondern auch aus spirituellen Gründen erhebliche Einwendungen vorzubringen. Die Messe Pauls VI. ist viel weniger geeignet, das geistliche Leben des Priesters zu nähren und seiner Rolle als des in mystischer Identität mit Christus handelnden Vollziehers des eucharistischen Opfers spirituell gerecht zu werden als die Messe Pius' V. Die Gestalt der Neumesse mit allem, was in der Praxis dazugehört – das fast unaufhörliche Reden, die Wendung zum Volk statt zum Altarkreuz bzw. Tabernakel, das ständige Haschen nach Abwechslung, die zahllosen Fälschungen, den Glauben gefährdenden und den rechtgläubigen Priester geradezu korrumpierenden Übersetzungen –, hat die Frömmigkeit der Priester ausgelaut. Es ist wahrlich nicht zu verwundern, dass diese Art des Gottesdienstes den Priester nicht mehr geistlich bereichert und innerlich erfüllt, dass er die Freude an der Zele-

bration verliert, dass ihm wenig daran liegt, die heilige Messe täglich zu feiern, und dass so mancher sie schließlich völlig preisgibt für etwas, worin er scheinbar sein Glück zu finden erwartet. So kann es geschehen, dass beispielsweise ein bekannter Theologieprofessor sich rühmt, er feiere die heilige Messe regelmäßig auf der Seite des Volkes mit, d.h. er zelebriert fast überhaupt nicht mehr.

10. Das Ungenügen der Priesterseminare

Trotz der beklagenswerten Verhältnisse, in denen das Priestertum und die Priesterschaft in unserer Kirche sich befinden, gibt es noch einzelne junge Männer, die es wagen, in ein Priesterseminar einzutreten. Was finden sie dort vor? Meine Bemerkungen über die Priesterseminare stehen unter dem Vorbehalt: soweit mein Blick reicht, also soweit es die mir zur Verfügung stehenden Informationen gestatten. Das Priesterseminar ist die Ausbildungsstätte für Priester. In manchen Diözesen dient es gleichzeitig der Heranbildung von Laientheologen. Dieses Nebeneinander ist schädlich für den Beruf angehender Priester. Es beruht auf dem grundlegenden Irrtum, dass Priester und Laien im wesentlichen dasselbe tun, mit dem einzigen Unterschied, dass der eine geweiht ist, der andere nicht. Manche, vielleicht viele Regenten, also Leiter der Priesterseminare, sind ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Es fehlt ihnen an den erforderlichen Kenntnissen und Erfahrungen. Der Mainzer Bischof Lehmann sagte mir einmal von dem Leiter seiner Priesterbildungsstätte, er habe das Priesterseminar verwaltet wie ein Notar. Das soll wohl heißen: bürokratisch, umständlich, kleinkariert, ohne Feuer und Begeisterung, ohne mitreißenden Schwung. Die (hoffentlich segensreiche) Einwirkung der Diözesanbischöfe auf die Alumnus ist vielerorts durchaus unzureichend. Den glühenden Eifer für die Sache Christi, den sie selbst nicht haben, können sie anderen nicht vermitteln. Die Aszese, also die Einübung in die Tugenden, hat nicht genügenden Stellenwert in den Seminarien. Der Fernseher in den Zimmern, der Schlüssel zum Haus, die Freiheit zu Besuchen, die Abwesenheiten an Wochenenden sind für Konzentration, Sammlung und Innerlichkeit der Priesterkandidaten schädlich. Wer nicht spätestens im Priesterseminar lernt, eine feste Tagesordnung einzuhalten und diszipliniert zu leben, der lernt es überhaupt nicht, und dieser Mangel hat schwerwiegende Folgen für das Leben und Wirken des Priesters. Dazu kommt die progressistische Gehirnwäsche als Mittel der Auslese. Wer im Verdacht steht, das Priestertum in dem Sinne anzustreben, wie es die Kirche immer gelehrt und in jüngster Zeit Johannes Paul II. unüberhörbar herausgestellt hat, ist in Gefahr, einer rückwärts gerichteten Frömmigkeit oder gar mangelnder Gemeinschaftsfähigkeit geziehen zu werden. Wer in hergebrachter Weise glaubt, kommt in den Ruch des Fundamentalismus. Man wirft den Kandidaten vor, sie könnten nicht auf Menschen zugehen, seien Dialogverweigerer, hätten ein vorkonziliares Priesterbild, mißachteten die Kompetenz der Laien. Das oberste Gebot für angehende Priester scheint zu sein, mit Räten und Verbänden zurechtzukommen. Unbequeme Kandidaten werden durch fadenscheinige Begründungen oder gar durch verleumderische Beschuldigungen aus der Bahn geworfen. Ich bezweifle, dass es in Deutschland auch nur eine Handvoller theologischer Studienstätten gibt, die garantiert gläubige, fromme, seeleneifrige Priester auszubilden imstande sind.

11. Die theologischen Fakultäten

Das Priesterseminar ist für die geistliche und charakterliche Formung der Priesterkandidaten zuständig. Ihre wissenschaftli-

che Ausbildung erfolgt an theologischen Fakultäten und Hochschulen. Wie sieht sie aus?

Der Zustand in der katholischen Glaubenswissenschaft ist heute katastrophal. Was hier auf weite Strecken betrieben wird, ist nicht die denkerische Bemühung um die Offenbarung Gottes und den Glauben der Kirche, sondern unwissenschaftliches Gerede, seichte Ideologie, ja Verrat an der Wahrheit. Die Theologie ist weithin ein Tummelplatz für oberflächliche Plauderer und bössartige Kritik geworden. Eine bestimmte Spielart der progressistischen Theologie zerstört sogar den Glauben und mit dem Glauben die Grundlage des sittlichen Lebens und der Gottesverehrung. Man täusche sich nicht. Es geht bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung in der Kirche nicht bloß um diese oder jene Glaubenswahrheit und ihre Interpretation; es geht vielmehr heute um das Gesamt von Christentum und Kirche, ob es überhaupt eine unveränderliche, zeitlose Wahrheit, ob es überhaupt einen Gottmenschen, ob es überhaupt eine verbindliche Glaubensgemeinschaft gibt.

An manchen Fakultäten lehren Theologen, die mit der Kirche, ihrer Ordnung und ihrem Recht in ständigem Konflikt leben, die das eine oder andere Dogma leugnen, die mit dem katholischen Glauben mehr oder weniger zerfallen sind, ja, die glaubensmäßig und religiös geradezu den Boden unter den Füßen verloren haben. Unhaltbare Thesen werden aufgestellt, die angeblich neu sind, in Wirklichkeit aber bei protestantischen Autoren nachgelesen werden können. Es gibt heute katholische Theologen, die ihre „Berühmtheit“ ausschließlich der Tatsache verdanken, dass sie mit ebenso großer Unverfrorenheit wie Zungenfertigkeit heterodoxes Lehrgut vortragen. Der Neuheitseffekt dieser Aufstellungen beruht allein darin, dass sie bis zu der Zeit, in der das kirchliche Lehramt seine Funktion wahrnahm, keine Daseinsberechtigung in der katholischen Kirche hatten. Manche dieser „Gelehrten“ reden verantwortungslos daher und fügen der Kirche schwersten Schaden zu. Ohne Kontakt mit der Seelsorge und ohne Verständnis für deren Erfordernisse tragen sie ihre unausgegorenen Vorstellungen den regelmäßig zur Kritik nicht fähigen Studierenden vor und richten ungeheure Verwüstungen in den Seelen an. Statt aufzubauen, reißen sie ein. Mit gehässigen Unterstellungen fallen sie über den Heiligen Vater her, hämisch und höhnisch untergraben sie seine Autorität; sie wissen, dass sie nichts riskieren, denn kein Bischof geht gegen sie vor, wie sie es verdient hätten. Ich wage die Behauptung: Die Mehrzahl der Theologieprofessoren in unseren Ländern richtet mehr Schaden als Nutzen an.

Angesichts des bestehenden Lehrchaos in der „katholischen“ Theologie ist eine sehr große Zahl der Theologiestudierenden ratlos, wie es weitergehen soll. Die Folge ist regelmäßig, dass viele das Ziel, Priester zu werden, aufgeben. Denn niemand will sein Leben auf ein Fundament bauen, das angeblich schwankend ist, niemand mag große Opfer für eine Sache bringen, die, wie es scheint, auf morschen Pfeilern steht. Hier und nirgendwo anders liegt die Hauptursache für den zunehmenden Priesterangel, hier die Hauptwurzel für die Zölibatskrise.

12. Die Rolle der Bischöfe

Geführte schauen auf den Führer, um von ihm geführt zu werden. Soldaten blicken auf ihre Offiziere, um von ihnen mit Kampfesmut erfüllt zu werden. Priesterkandidaten richten ihr Auge auf ihren Bischof, der ihnen Wegweiser, Vorbild, Ansporn und Stütze sein soll. Was sehen sie dort? Ich denke nicht daran, auch nur über einen der deutschen Bischöfe den Stab zu brechen. Aber es muss erlaubt sein, Fragen zu stellen. Der Bischof soll seinen Priestern voranleuchten an Tugenden. Wie viele Bi-

schöfe gibt es im deutschen Sprachraum, die durch ihre Heiligkeit die Priester anspornen, die sie durch ihre Demut rühren, die sie mit ihrer Frömmigkeit mitreißen? Wie viele Bischöfe treten den Hetzern in den Medien furchtlos entgegen? Wie viele Bischöfe, die eine überdurchschnittliche Gottes- und Nächstenliebe ausstrahlen? Wie viele Bischöfe, die mit ihrem verzehrenden Seeleneifer ihre Priester anstecken? Wie viele Bischöfe, die ihre Bistümer rastlos durcheilen, um den Glauben zu stärken, die Treue zur Kirche zu festigen, die Ergebenheit gegen den Heiligen Vater zu vertiefen? Wo ist der Bischof, der in den einzelnen Pfarreien und Ortschaften erscheint, dem Pfarrer einen Sonntagsgottesdienst abnimmt, der sich in den Beichtstuhl setzt, der die Kranken besucht?

Die Priester sind Seelsorger. Was sie umtreibt, ist die Sorge für die Seelen. Sie haben aber auch selbst eine unsterbliche Seele, die der Sorge bedarf. Wer nimmt sie wahr? Der Seelsorger der Priester ist der Diözesanbischof. Sie sind ihm als seine wichtigsten Mitarbeiter anvertraut. Er hat sie nicht nur in ihrem Dienst zu leiten, sondern sie auch zum Himmel zu führen. Wie sieht die Sorge der meisten deutschen Diözesanbischöfe für ihre Priester aus? Zumeist kläglich. Die lächerlichen Priestertage, die in vielen Bistümern veranstaltet werden, dienen als Alibi dafür, dass die bischöfliche Sorge für die Priester gleich Null ist; sie bewirken nichts, sie richten niemanden auf, sie retten keinen einzigen. Wo ist der Bischof, der seine Priester an Ort und Stelle besucht, der Zeit für sie hat, der sie anhört und tröstet? Ein deutscher Bischof beklagte sich, dass ein Priester, der seinen Beruf aufgegeben hat, nicht zu ihm gekommen sei. Richtig wäre, dass er zu ihm gegangen wäre.

Ich kenne Bischöfe, die ihre Herde sträflich vernachlässigen, aber dafür ihre Hobbies pflegen. Ich kenne Bischöfe, die ihren Bischofsstuhl in der Hauptsache dazu benutzen, um auf einer erhöhten Bühne ihren professoralen Liebhabereien nachzugehen; nur ein Bruchteil der Zeit und der Kraft wird für die unmittelbare Seelsorge verwendet. Ich kenne Bischöfe, die stets, aber auch nur bei Gelegenheiten erscheinen, wo die Vertreter der Massenmedien anwesend sind und sie mit Ton und Bild aufnehmen. Die stille, unbeobachtete Seelsorge fällt aus.

Dazu kommt der sichtbare oder getarnte Widerstand von Bischöfen gegen die höchste Autorität in der Kirche. Wenn Weisungen aus Rom kommen, kann man sicher sein, dass deutsche Bischöfe Ausstellungen daran erheben. Wir wissen, wer die Wahl des Kardinals Ratzinger zum Papst verhindern wollte und wer sich heute schwer tut, seinen Weisungen zu folgen. Eine Kirche, in der Bischöfe gegen den Papst stehen, zieht Jugendliche nicht an. Sie wollen nicht mit Oberhirten zusammen sein, deren geheime oder offene Opposition gegen das Papstamt sie kennen. Junge Männer, die Priester werden wollen, lehnen es ab, sich in Uneinigkeit und Meinungsverschiedenheiten verstricken zu lassen. Sie mögen sich nicht an eine Diözese binden, die Abweichungen von der Lehre und der Ordnung der Kirche erlaubt oder übersieht. Niemand mag sich einer Organisation anvertrauen, deren Leitung unaufhörlich über den Grund stöhnt, auf dem sie steht.

Geradezu erschütternd ist die Solidarität der Bischöfe im Versagen. Aus gläubigen Priestergemeinschaften stünden Seelsorger zur Verfügung. Kein einziger deutscher Bischof hat ihnen meines Wissens bis zur Stunde eine Pfarrei übertragen. Diese Priestergemeinschaften schicken ihre Mitglieder in die USA, wo sie großzügig aufgenommen werden. Die Türen der deutschen Pfarrhäuser bleiben ihnen verschlossen. Wir haben in Deutschland eine Unzahl von theologischen Bildungsstätten

mit dem entsprechenden Personal. Nach meinem Urteil würde die Hälfte davon ausreichen, um den Bedürfnissen von Forschung und Lehre Genüge zu tun. Aber kein Bischof ist bereit, dieser Einsicht Folge zu geben, die Aufhebung von Fakultäten in Angriff zu nehmen. Dazu kommt eine erschreckende Selbstsicherheit. Ein Priester, der mehrere Jahre Kaplan eines deutschen Bischofs war, erklärte mir: „Der läßt sich von niemand etwas sagen.“ Vermutlich gibt es noch mehr von der Sorte. Der Kardinal Šeper, Präfekt der Glaubenskongregation, der es wissen mußte, hat einst den Satz geprägt: „Die Krise der Kirche ist eine Krise der Bischöfe.“ An der Richtigkeit dieser Feststellung, hat sich bis heute nichts geändert.

13. Der Zölibat

Meist wird im Zusammenhang mit dem Priestermangel auf die ehelose, enthaltsame Lebensform des Priesters verwiesen. Der Rückgang der Zahl der Priester, so sagt man, hat seinen Grund in der Verpflichtung der Priester zur Ehelosigkeit. Ich bestreite diesen Zusammenhang, weil ich ihn für kurzschlüssig halte, und frage: Weshalb wollen junge Männer nicht zölibatäre Priester werden? Warum wollen sie den Zölibat nicht übernehmen? Ich gebe die Antwort: Weil ihnen das Priestertum, wie man es sie gelehrt und ihnen vorgelebt hat, das Opfer nicht wert ist. Ein Priester, der vom protestantischen Religionsdiener nicht zu unterscheiden ist, braucht nicht auf Ehe und Familie zu verzichten. Er kann genauso bürgerlich leben wie dieser. Ich frage noch einmal: Weshalb wollen junge Männer nicht zölibatäre Priester werden? Weshalb wollen sie den Zölibat nicht übernehmen? Ich antworte: Weil es ihnen an lebendigem Glauben, opferbereiter Liebe und entschiedenem Willen im gleichen Maße gebricht. Wer ehelos lebt, setzt sein ganzes Leben für Gott aufs Spiel. Das vermag nur zu vollbringen, wer einen tiefen Glauben besitzt. Der Zölibat steht und fällt mit der Überzeugung, dass der Priester der Repräsentant des ehelosen Herrn Jesus Christus um des Reiches Gottes willen ist. Die Ehelosigkeit des Priesters ist die Konsequenz seiner völligen Hingabe an den Herrn, dem er gehört und den er repräsentiert.

Es ist offensichtlich, dass die Mehrzahl der Bischöfe das Gesetz priesterlicher Enthaltensamkeit innerlich längst aufgegeben hat, und eine beträchtliche Zahl hat diese Kapitulation auch äußerlich bekundet. Eines sei den verehrten Herren Bischöfen gesagt: Wenn sie den Zölibat preisgeben, erhalten sie zwar mehr Kultfunktionäre und Besoldungsempfänger, aber nicht mehr tiefgläubige, opferwillige und hochherzige Priester nach dem Herzen Jesu. Die Alternative zu dem Mangel an zölibatären Priestern ist nicht die Einführung verheirateter Priester, sondern die Vermehrung der zölibatären Priester. Richtig sagte einst Erzbischof Dyba: „Die Lösung liegt nicht in der Aufweichung des katholischen Priestertums, sondern in seiner Wiederbelebung.“

Die Bischöfe mögen sich auch darüber klar sein, dass dem Fall des Zölibates bald andere Abstürze folgen werden. Wer den Priester nicht mehr zur geschlechtlichen Enthaltensamkeit verpflichtet mag, der wird bald Konzessionen machen wollen bezüglich der vorehelichen und ehelichen Keuschheit. Heute wird ja nicht nur der Zölibat als unerträglich empfunden, sondern auch das, was die Bischöfe listig an seine Stelle setzen wollen, nämlich die Ehe nach dem Plane Gottes und der Ordnung der Kirche. Jetzt sagen viele: Laßt sie doch heiraten! Ich warne vor dieser Parole. Mit dem Heiraten ist es nicht getan. Bald wird es heißen: Laßt sie doch in der Ehe treiben, was sie wollen! Und wenig später wird sich der Ruf erheben: Laßt sie sich doch

scheiden und sich wieder verheiraten! Es ist ein ehernes Gesetz, dass alle hohen Werte angefochten sind und dass die Anfechtung um so heftiger ist, je höher der Wert steht. Es war stets der Ruhm der Kirche, dass sie Güter verteidigt, die den Leidenschaften und Lüsten des Menschen im Wege stehen. Kein Geringerer als der heilige Thomas Morus hat gesagt, dass die Keuschheit im ehelosen Stande leichter zu bewahren ist als im Ehestande.

Man sagt, der Zölibat werde von der Mehrheit der katholischen Christen nicht mehr akzeptiert. Ich stimme zu. Aber was besagt das? Wird die kirchliche Lehre von der Ehe, von der Ehescheidung und von dem Ehegebrauch von der Mehrheit der katholischen Christen angenommen? Und wie steht es um die Dogmen von der Wesensverwandlung und der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie? Wie klein ist die Minderheit der katholischen Christen, die noch daran glauben? Wenn die Ordnung und die Lehre der Kirche Mehrheitsabstimmungen unterworfen würde, dann würde alles das verworfen, was über das Lebensgefühl und die Einsicht des durchschnittlichen Menschen hinausgeht. Das ist ja gerade Auftrag und Sendung der Kirche, dass sie eine Disziplin vorschreibt und eine Lehre verkündigt, die das Fassungsvermögen von Herrn und Frau Jedermann übersteigt. Das hat die Kirche von Anfang an getan, und das zu tun darf sie nicht aufhören. Ihre Ziele und Weisungen empfängt sie nicht von der Masse der bequemen und lauen Menschen, sondern sie werden ihr zugesprochen vom Heiligen Geist. Nennen Sie meinerwegen die Verpflichtung zum Zölibat Heroismus. Die Kirche weiß, warum sie eine Schar auserwählter Männer zum Heroismus verpflichtet. Übrigens bin ich der unmaßgeblichen Ansicht, dass jeder Mensch dazu befähigt ist, geschlechtlich enthaltsam zu leben. Er kann es, wenn er will. Er kann es, weil er muss. Ich kann

mich nur den Ausführungen eines aktiven Pfarrers anschließen, der schrieb: „Wenn kein Verzicht um des Himmelreiches willen mehr verlangt wird, kein persönliches Opfer mehr zählt und die Priesterweihe beziehungsweise das Ordensgelübde keinen Wert mehr darstellen als Zeichen der ganz besonderen und vorbehaltlosen Bindung an Jesus Christus und seine Kirche, dann wird die Kirche bald nichts mehr sein als ein Nützlichkeits- und Belieblichkeitsverein. Wohin dieser Weg führt, ist offensichtlich: zu einer rein laizistischen Kirche ohne Anspruch und Verbindlichkeit, einer Kirche ohne Sakramente, in der jeder alles darf und niemand mehr so recht weiß, was rechts und links ist. All die vielen Sitzungen, Satzungen, Konferenzen, Tagungen, Gremien, Papiere und Räte bis hin zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken sind meistens weiter nichts als organisierter Leerlauf.“

Schluß

Vielleicht fragen Sie mich zum Schluß: Sie haben die Ursachen des Priester mangels geschildert. Aber wie kann er behoben werden? Die Antwort lautet: indem die Ursachen beseitigt werden. Der Mangel an Berufungen läßt sich umkehren durch Menschen, die ein glaubwürdiges Zeugnis für ihren Glauben ablegen und mit Begeisterung für Gott und die Kirche arbeiten. Wenn wir uns bekehren, können Wunder geschehen. Beten wir, rufen wir, flehen wir zum Herrn mit Weinen, Fasten und Wehklagen. Ich bin überzeugt: Wenn die Menge unserer Leiden erfüllt ist, wenn die Zahl unserer Gebete voll, wird Gott die Wende herbeiführen, auf die wir gläubigen Christen hoffen.

*Prof. Dr. Georg May
Fränzenberg Str. 14
55257 Budenheim*

WALTER HOERES

Ein Kampf ist zu Ende

Abschied von Johannes Dörmann

Bonum certamen certavi,
cursum consummavi, fidem servavi.
2. Tim. 4,7

Unser Leben, so sagte Nuntius Pacelli, als er von Berlin nach Rom zurückberufen wurde, ist ein ständiges Abschiednehmen. Aber in diesem Falle ist der Abschied besonders schwer. Die Rede ist von Prof. Johannes Dörmann, dem herausragenden Mitarbeiter von THEOLOGISCHES und Mitglied der Fördergemeinschaft, der nach langer Krankheit im Alter von 86 Jahren sein Leben in die Hände des Schöpfers zurückgegeben hat.

Man kann schon jetzt sagen, daß Johannes Dörmann mit seinen zahlreichen Artikeln in THEOLOGISCHES, die er dann zu seinen Büchern verdichtete, Kirchengeschichte geschrieben hat und neben Prof. Georg May der wohl führende Kämpfer gegen die Glaubenszerstörung geworden ist.¹ Und weil seine Analysen besonders gründlich gewesen sind und sich auch nicht scheuten, so heiße Eisen wie die Assisi-Theologie von Johannes Paul II. einzubeziehen, hat man gegen ihn das probate Mittel in unserer Mediengesellschaft angewandt, in der die öffent-

liche immer mehr durch die veröffentlichte Meinung ersetzt wird. Das eine Mittel ist bekanntlich die Fundamentalismus-Keule, das andere und wirksamere noch die Verschwörung des Schweigens. Er war, wie Msgr. Lange zu seinem achtzigsten Geburtstag und zugleich zu seinem Goldenen Priesterjubiläum schrieb, „ein bedeutender Theologe, ein wichtiger Theologe für die Kirche und dennoch fast totgeschwiegen“.²

Einige Leser werden sich gewiß noch an unsere Kontroverse mit einem Speyerer Domvikar erinnern, der aus mißverstandenen sentire cum ecclesia in einem Leserbrief in diesen Spalten erklärte, er sei von vorneherein nicht bereit, Dörmann zu lesen: „wozu auch?“. In der Tat haben wir immer wieder auch

¹ Vgl. u.a. Johannes Dörmann: Die eine Wahrheit und die vielen Religionen (Respondeo 8) Abensberg 1988; Der theologische Weg Johannes Pauls II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. Bde I, II,1, II 2, II 3. Senden (Westf.) 1990ff.

² Theologisches, Januar 2003.

von wohlmeinenden Theologen, die meinten, sich kompetent über die nachkonziliare Entwicklung äußern zu können, die verlegene Auskunft erhalten, daß sie die Werke von Dörmann nicht kennen. Der Grund mag freilich auch in der immensen Gründlichkeit liegen, mit der der Verstorbene gearbeitet hat, die die Lektüre nicht immer kurzweilig sein läßt. Doch nur so konnte er sich dem in progressiven Kreisen bereits standardisierten Vorwurf entziehen, er habe Zitate aus dem Zusammenhang gerissen. Ein weiterer Grund für die Nichtbeachtung dürfte wohl in der Tatsache liegen, daß sich Dörmann nur schwer für eine der heute in der Kirche miteinander streitenden Gruppen vereinnahmen läßt. Angehörige der Piusbruderschaft haben sich zwar immer wieder auf ihn berufen, aber wohl kaum zu Recht. Denn gerade Dörmann wendet sich klar gegen jede pauschale Verurteilung des Konzils und betont gerade in den wesentlichen Punkten, auf die es ankommt, den Unterschied der Konzilstexte von der nachkonziliaren Entwicklung.³ Wir weisen auch deshalb darauf hin, weil die ganze Frage jetzt nach der Aufhebung der Exkommunikation der von Lefebvre geweihten Bischöfe ins Rollen gekommen ist.

Die Klischees, die nicht zuletzt auch von Medien im kirchlichen Raume bedient werden, suggerieren gerne, daß die Streiter für den überlieferten Glauben finster blickende, ältere Herren oder säuerlich verkniffene Betschwestern seien. Der Verstorbene war genau das Gegenteil und der lebendige, geistprühende Beweis dafür, daß Humor vorhanden ist, wenn man trotzdem lacht und zur inneren Essenz des Katholischen gehört. Wenn er sich am Telefon meldete: „hier ist wieder der Dörmann“, so brach nicht selten eine Stunde der Heiterkeit an: trotz der ernstesten, meist unerfreulichen Dinge, die es zu bereden galt und trotz des schweren Schicksals, das er zu tragen hatte.

Der Verstorbene studierte zunächst Mathematik und Physik, bevor er das Studium der Philosophie und Theologie aufnahm und am 24. Februar 1953 zum Priester (der Erzdiözese Köln) geweiht wurde. Zeitlebens und unter häufigen Schmerzen, die mit zunehmendem Alter schlimmer wurden, laborierte er an einer schweren Verletzung, sodaß man zunächst sogar Bedenken trug, ob man ihn zur Weihe zulassen könne. Doch der große Eifer und die intellektuelle Brillanz überzeugten schließlich, daß er es schaffen würde, mit seinen gesundheitlichen Schwierigkeiten fertig zu werden. Dies gelang auch in solchem Maße, daß er neben seiner Tätigkeit als Kaplan und Pastor (1953-1966) noch ein Zweitstudium der Missions- und Religionswissenschaft sowie der Ethnologie absolvierte, um sich nach der Promotion im Jahre 1964 zwei Jahre später zu habilitieren. Seit 1966 war er dann Dozent und Professor für Missions- und Religionswissenschaft sowie Direktor des entsprechenden Institutes an der Universität Münster und als Gastprofessor an der Theologischen Fakultät Paderborn tätig.

Taufbefehl und Dialog

Seine eigentlich große Zeit aber begann erst nach seiner Emeritierung, als er sich in einer Fülle von Artikeln in der ihm

eigenen Einheit von Gründlichkeit und Präzision gegen das neue, nachkonziliare Missionsverständnis und gegen die mit ihm in tiefer Entsprechung stehende Assisi-Mentalität wandte. Dabei diagnostiziert er jedoch nicht nur, sondern es gelingt ihm immer wieder, das neue Missionsverständnis, das wie gesagt durch die Konzilstexte nicht gedeckt ist, auf die neue Theologie und hier besonders auf Rahners Theorie vom anonymen Christen zurückzuführen. Nunmehr werden „die Theologumena, daß alle Religionen Heilswege und verschiedene Offenbarungsweisen Gottes seien, wie selbstverständliche Wahrheiten in die Gemeinden und Kirchen hineingetragen“.⁴ Der Verfasser führt als sprechendes Beispiel die von MISSION Aachen mit getragene Fernsehsendung an, nach der das Licht Gottes gleichsam auf ein Prisma fällt und dann in den Farben des Regenbogens erscheint. *Sie* aber bedeuten die vielen Religionen als verschiedene Offenbarungsweisen Gottes.

Der These vom anonymen Christen entspricht die von der allzuständigen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der immer schon in den Tiefen eines jeden menschlichen Bewußtseins auch außerhalb des mystischen Leibes Christi wirkt. Sie wird im Dokument „Dialog und Mission“ des Sekretariates für die Nichtchristen vom 10. Jun 1984 vertreten und, wie wir seinerzeit gezeigt haben, von P. Medard Kehl SJ zu einer neuen Ekklesiologie ausgebaut.⁵ Die Konsequenzen werden von Dörmann klar und schonungslos aufgezeigt. An die Stelle der „Bekehrung“ tritt als erste und oberste Aufgabe der Mission der Dialog, der seinerseits wieder als brüderlicher Austausch der gegenseitigen Gaben begriffen wird. „Der Dialog ist nicht nur Norm und Stil der Mission, sondern die Mission selber ist auch ‚vom Geist des Dialogs durchdrungen‘. Das heißt im Klartext: Die Mission wurde ‚vom Geist des Dialogs verschlungen‘. Sie existiert im Dokument des Sekretariates nur noch in verbalen *survivals*“.⁶

Neben dem anonymen Christentum und der Neuinterpretation des Schriftwortes, nach dem der Geist weht, wo er will, stehen wir so mit Dörmann schon beim dritten Theologumenon, das die seltsame Neuinterpretation des Taufbefehles Christi zugleich ermöglicht wie es auch ihre Konsequenz ist: der Idee der gemeinsamen Pilgerschaft, in der die Kirche zusammen mit der ganzen Menschheit unterwegs zum Heil ist. „Die Kirche erscheint nicht als das ‚ausgewählte Volk Gottes‘, nicht als die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ des Apostolischen Symbolums, nicht als das wirkliche ‚Sakrament des Heils‘... Sie ist vielmehr nur noch ein ‚Zeichen‘ der universalen Heilsliebe Gottes, nur noch ein ‚messianisches Volk‘, nur noch eine ‚sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft“.⁷

Begegnung mit dem Kardinal

Wenn unsere häufig geäußerte Mutmaßung zutrifft, daß man alles mit allem zusammensehen muß, um die Krise der Kirche sachgerecht zu beurteilen und nicht in einzelne „Mißstände“ aufzutréseln, dann war auch Dörmanns Kritik am neuen Missionsverständnis nur das Vorspiel und die Einleitung zu seiner großangelegten Analyse der Assisi-Theologie von Johannes

³ „Die anthropologische Wende in der gegenwärtigen Missionstheologie und -praxis ... steht im Widerspruch zur Schrift, zur Tradition und zum Missionsdekret des Konzils“. In: Die eine Wahrheit und die vielen Religionen a.a.O. S. 116. Und: „Die These der Allerlösung hat im Wortlaut der beigezogenen Konzilstexte keine tragfähige Stütze“. In Joh. Dörmann: Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. III. Zeichen des Widerspruchs – Besinnung auf Christus. THEOLOGISCHES Aug. 1988 Sp. 461.

⁴ Die eine Wahrheit und die vielen Religionen, a.a.O. S. 39.

⁵ Cf. Walter Hoeres: Ende der Vereinnahmung? In: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) Siegburg 2001 S. 64ff.

⁶ Die eine Wahrheit ... a.a.O. S. 81.

⁷ A.a.O. S. 86.

Paul II. Sie verschaffte ihm auch in konservativen Kreisen und bei all denen, die ihn niemals gelesen hatten, den unliebsamen Ruf des Papstkritikers, der seinerseits zu der Isolierung beitrug, die ihn in den letzten Jahren umgab. Doch die Kritiker des vermeintlichen Papstkritikers übersahen drei Dinge. Zunächst hat Dörmann den bis in einzelne ausgeführten Nachweis erbracht, daß schon der Kardinal Wojtyla klar und eindeutig jene Theologie entwickelte, die ihn geradezu zwangsläufig zu den Assisi-Treffen führte. Zweitens kann auch diese Theologie, die nach Dörmann zur Allerlösung hin tendiert, sich nach seiner Darlegung in keiner Weise auf das Konzil berufen. Das ist umso merkwürdiger, als gerade der Kardinal dem Konzil u.a. in seinem Werk: „Quellen der Erneuerung – Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (polnisch 1972) einen Stellenwert zuschreibt, der es als wesentliche Glaubensbereicherung, ja als unmittelbare Fortsetzung der Offenbarung erscheinen läßt, obwohl sie doch nach klassischer Auffassung mit Christus und den Aposteln abgeschlossen ist. Drittens darf man auch hier nicht so, wie das in der gereizten innerkirchlichen Diskussion leider an der Tagesordnung ist, beckmesserisch an die Texte herangehen und einzelne Zitate aus dem Zusammenhang herausreißen, um nachzuweisen, daß der Kardinal und spätere Papst eben doch auch von Sünde und der Notwendigkeit der persönlichen Bekehrung gesprochen habe.

Manche sagen auch, daß Dörmann übertreibe. Diese Auffassung können wir, nachdem wir seine Arbeiten über „den theologischen Weg Johannes Pauls II zum Weltgebetstag in Assisi“ immer wieder für „Theologisches“ rezensiert haben, ganz und gar nicht teilen.⁸ Aber selbst wenn man dieser Meinung sein sollte, läßt es sich einfach nicht bestreiten, daß das Geheimnis der Erbsünde und die Notwendigkeit, daß der Einzelne das Heilsangebot Gottes auch annimmt, entschieden zu kurz kommen. Das wird schon in den Exerzitienvorträgen deutlich, die Kardinal Wojtyla 1976 vor Papst Paul VI und seinen Mitarbeitern im Vatikan gehalten hat.⁹ Danach vereint die Kirche in sich schon eo ipso die ganze Menschheit: koinzidieren doch beide in der Tiefe der transzendentalen Gotteserfahrung. Und im engen Anschluß an den vom Kardinal vorgegebenen Text resümiert Dörmann: „Die Menschwerdung bewirkte per se schon die Vereinigung des Gottessohnes ‚mit jedem Menschen‘, mit der ganzen Menschheit. Durch Jesu Tod und Auferstehung ist eine ‚unlösbar Verbindung‘ des lebendigen Gottes mit jeder Person und mit dem ganzen Menschengeschlecht hergestellt worden. Am Tage seines Todes verwirklichte Jesus die vollständigste Gemeinschaft und Solidarität mit der ganzen Menschheitsfamilie.“¹⁰ Überflüssig zu sagen, daß diese These nach Dörmann „im Wortlaut der beigezogenen Konzilstexte keine tragfähige Stütze“ findet.¹¹

Christus und die Menschheit

Die Gedanken des Kardinals sind voll in die drei großen trinitarischen Enzykliken eingegangen. Ihre Analyse, so hat Dörmann nicht selten geklagt, sei schon deshalb eine Sisyphus-Arbeit, weil in der neuen Theologie die bei aller Offenheit und Fä-

higkeit zur Analogie doch klare und präzise Schulsprache der Scholastik verabschiedet und durch jene schwebende Edelsprache ersetzt wird, die in sich schon alle möglichen Formen der Neuinterpretation begünstigt. Umso wichtiger, daß er versuchte, diese grundstürzend neue Theologie auf klare Begriffe zu bringen! Nun kann es natürlich nicht unsere Aufgabe sein, hier nochmals Dörmanns tiefschürfende Analysen zu referieren. Nur die entscheidenden Punkte seien in Erinnerung gebracht, mit denen Johannes Paul die nachkonziliare Ekklesiologie bis heute noch prägt und die Dörmann besonders hervorgehoben hat.

Dazu gehört einmal der doppelte Offenbarungsbegriff, den Johannes Paul II. schon in „Redemptor Hominis“ im Anschluß an Rahner entwickelte. Die Offenbarung a priori oder *die* Offenbarung, die immer schon geschehen ist, besteht darin, daß Christus sich bereits in und kraft der Menschwerdung mit jedem Menschen vereinigt hat und zwar so, wie es ausdrücklich in dieser ersten der drei großen Enzykliken heißt, daß „jeder Mensch die Würde der gnadenhaften Gotteskindschaft und zugleich die Würde der inneren Wahrheit des Menschseins“ erreicht habe. Dann aber kann die Offenbarung a posteriori, wie sie tatsächlich in Raum und Zeit geschehen ist, nur noch darin bestehen, diese gnadenhafte Gotteskindschaft allen Menschen kundzutun. So begegnet uns auch hier wieder jene Verflüssigung des Kirchenbegriffes, von der wir mit Dörmann schon oben bei der Vorstellung des neuen Missionsverständnisses gesprochen haben. „Zur Kirche des lebendigen Gottes gehören alle Menschen: Sie ist das aus allen Völkern und Religionen bestehende Volk Gottes auf der Pilgerschaft zum gemeinsamen transzendenten Ziel, wie es in Assisi symbolisch zum Ausdruck gebracht wurde. Sie ist der mystische Leib Christi im weiteren Sinn, der durch die Inkarnation die ganze Menschheit umfaßt. Sie ist die Kirche des ‚anonymen Christentums‘, die sich ihres Wesens noch nicht bewußt geworden ist“.¹²

Die zweite trinitarische Enzyklika „Dives in Misericordia“, so Dörmann, setzt die Verflüssigung des Erlösungs- und Kirchenverständnisses, die mit der Kehrtwendung von der Theozentrik zur Anthropozentrik zusammenfällt, konsequent fort. Danach wird dem Menschen durch die geschichtliche Offenbarung und damit das reale Erscheinen Christi in Raum und Zeit die volle Würde seiner Natur kund und so erscheint die Offenbarung als Interpretament des Menschen selber. Man fragt sich, wo unter diesen Umständen der Unterschied von Natur und Gnade bleibt und ebenso der zwischen der objektiven und subjektiven Universalität der Erlösung. Denn der so klar definierte Begriff der Rechtfertigung kommt in der ganzen Enzyklika nicht vor. Ganz im Gegenteil ist man erstaunt, in ihr die Umdeutung des Exsultet der Osterliturgie zu finden, die statt der „felix culpa“ „die unerhörte Größe des Menschen“ preist, die es verdient habe, einen solchen Erlöser zu finden.

Die besonders ausführliche Behandlung der dritten Enzyklika „Dominum et Vivificantem“ bestätigt die bisherige Diagnose. Auch hier treten Erbsünde und die Notwendigkeit, daß der Einzelne Gottes Heilsangebot gläubig annimmt, vollständig zurück. Der Papst zitiert Joh. 14, 16f, bricht das Zitat aber schon nach den ersten Worten ab. Der ganze Passus lautet ja: „Es ist der Geist der Wahrheit, der in Ewigkeit bei euch bleiben wird.

⁸ THEOLOGISCHES April 1990; Oktober 1992; Juni 1994; Nov. 1998.

⁹ Deutsch: Zeichen des Widerspruchs – Besinnung auf Christus. Freiburg 1979.

¹⁰ Dörmann: Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. III Zeichen des Widerspruchs – Besinnung auf Christus. In: THEOLOGISCHES a.a.O. Sp. 457.

¹¹ A.a.O. Sp. 461.

¹² Dörmann: Der theologische Weg Johannes Pauls II. zum Weltgebetstag der Religionen nach Assisi. Zweiter Band / Erster Teil. Antrittsenzyklika Redemptor Hominis. Senden / Westf. 1992 S. 37.

Die Welt kann ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und kennt. Ihr jedoch kennt ihn; denn er wird dauernd in euch sein“. Dörmann kommt zu der wichtigen Feststellung, daß der Papst den Begriff „Welt“ jedoch gerade nicht den Abschiedsreden Jesu entnimmt, sondern der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ deren einseitig optimistischer Welt-Begriff schon oft auch hier in THEOLOGISCHES diskutiert worden ist. Und er weist auf seinen akademischen Lehrer Ratzinger hin, der in seiner Analyse von „Gaudium et Spes“ die kryptische und vorthologische Fassung beklagt hat, in welcher der Begriff „Welt“ dort verblieben sei. Theologisch gesehen müßte man doch fragen, ob diese Welt tatsächlich dazu bestimmt ist, von der Sünde befreit und umgestaltet zu werden, wo doch Joh 16,7 gerade sagt, daß der Heilige Geist diese „Welt“ der Sünde des Unglaubens überführen und das Gericht aufzeigen wird.

Könnte es jedoch nach den beiden vorangehenden Enzykliken so aussehen, als ereigne sich die immer schon vorhandene Erlösung *aller* Menschen bereits in der Menschwerdung Christi, so hat es jetzt den Anschein, als geschehe diese gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes schon in und mit der Schöpfung als dem „ursprünglichen Anfang der heilbringenden Selbstmitteilung Gottes“. Auch hier wird nach Dörmann die Unterscheidung von Jüngergemeinden und Welt, von Glaube und Unglaube gezielt ausgeblendet und die generelle Forderung des Glaubens als Voraussetzung für das Kommen und Wirken des Heiligen Geistes wird auch in dieser Enzyklika nicht erhoben.

¹³ Dörmann: Die eine Wahrheit und die vielen Religionen (Respondeo 8) a.a.O. S. 172.

¹⁴ A.a.O. S. 147f.

Schmerzliche Ironie

Das Weltgebetstreffen in Assisi vom 27. Oktober 1986 selber und die Nachfolgetreffen kritisiert Dörmann nicht wie so viele konservative Katholiken mit dem Holzhammer, sondern mit verhaltener schmerzlicher Ironie. Die Verlegenheit, die über dem Ganzen schwebte, findet er schon in der Aufforderung des Papstes an die Religionen, in der ihnen je eigenen Weise zur „höchsten Macht“ zu beten. An die Stelle des lebendigen Gottes ist so ein Abstraktum getreten: „allerdings mit einer kleinen Differenz. Die Religionen haben mit augenscheinlicher Evidenz nicht ‚Gott‘, auch nicht dem Abstraktum ‚höchste Macht‘, sondern sehr konkret jeweils ihrem ‚Gott‘ ihre Friedensgebete dargebracht. Diese ‚kleine Differenz‘ ist keinesfalls nur verbaler Natur, sondern das zentrale theologische und religiöse Problem des Gebetstages von Assisi. Sie betrifft das Erste Gebot!“¹³ Und daraus ergibt sich: „Hätte die Kirche, gehorsam ihrer biblischen Sendung die Erfüllung des Ersten Gebotes von allen teilnehmenden Religionen gefordert, wäre das Gebetstreffen überhaupt nicht zustande gekommen. Hätte sie diese fundamentalste Forderung christlichen Glaubens und kirchlicher Mission während des Gebetstages vorgebracht, wäre damit die interreligiöse Kulthandlung sofort beendet gewesen“.¹⁴

Ein tapfere, unerschrockener, bei aller Güte, Offenheit und Heiterkeit aber auch zutiefst einsamer Kämpfer für die Wahrheit ist von uns gegangen, der seinem schwachen, von Krankheit gezeichneten Körper eine unerhörte Lebensleistung abgerungen hat.

R.i.P.

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

JOHANNES STÖHR

Zur Zeit ziemlich zerzaust?

Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen

„Gott wirkt zur Zeit ziemlich zerzaust“. So beginnt – nicht gerade stil- und sinnvoll – ein provozierender Beitrag in der Münchener theologischen Zeitschrift¹. Dieser Satz meint jedoch keine Blasphemie, ja überhaupt keine Aussage über Gott oder sein Wirken, – sondern etwas eigentlich himmelweit davon Verschiedenes: „Diesem Zerzausungsprozess sind vor allem die Gebildeten unter seinen Anhängern ausgesetzt“. Ist der vorliegende Artikel etwa ein deutsches Beispiel dafür? *W. Beinert* stellt darin anscheinend sowohl die natürliche Gotteserkenntnis in Frage wie die Eigenständigkeit des dogmatischen Traktates der Gotteslehre „De Deo uno“.

In seiner Untersuchung soll nicht weniger geschehen als „erhoben werden, welchen Grundsatz-Beitrag die theologische Disziplin Dogmatik zu dieser außerordentlich wichtigen Problematik beisteuern kann“. (S. 212). Dazu behauptet er schlicht verallgemeinernd, die Lehrbücher der neuscholastischen Schule seit dem 1. Vaticanum bis über die Mitte des 20. Jhdts. „ähneln sich“ und „langweilen“². Deswegen untersuche er nur die neueren Werke, und zwar möglichst vollständig (S. 213). Der Traktat *de Deo uno* sei auf lange Strecken „eher eine philosophische Darlegung“ (S. 214). Jedoch „die“ Dogmatiker – so

¹ W. BEINERT, *Deus certo cognosci potest? Die „natürliche Gotteserkenntnis“ im Licht der katholischen dogmatischen Gotteslehre*, Münchener theologische Zeitschrift 59 (2008) 211-230. Ein anschließender Artikel von W. H. RITTER, ebd. 231-238, begründet die Ablehnung mit der mangelnden Akzeptanz.

² Die emotionale Polemik gegen die Lehrbücher findet sich noch ausführlicher in: W. Beinert, *Dogmatik als Glaubenszugang*, in: H. Petri (Hrsg.), *Glaubensvermittlung im Umbruch*, Regensburg 1997, 194; und pauschal: „Die neuscholastische Dogmatik ist eines sanften und kaum merklichen Todes gestorben“ (ebd., 195); „die Dogmatik werde ... geradezu zu einer empirischen Wissenschaft“ (ebd., 196).

meint er – verlassen seit dem 2. Vatikanischen Konzil zunehmend den Weg der Lehrbuchtradition.

Allerdings führt er als Beleg dafür nur einige neuere deutschsprachige Werke an. Darunter etwa auch ein Buch von W. Simonis³, das (auf 292 S. ohne Fußnoten und Literaturangaben, fast nur mit Selbstzitaten) offensichtlich eine ausgesprochene Fehlleistung darstellt⁴.

Tatsache ist demgegenüber jedoch: Die meisten systematischen Standardwerke und häufig aufgelegten Handbücher haben ganz selbstverständlich an der Einteilung in allgemeine Gotteslehre und Trinitätslehre und ihrer Nebenordnung festgehalten; nicht nur Thomisten unterscheiden seit langem klar den Traktat De Deo uno vom 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 (†1899), H. Mazella (1899), M. J. Scheeben, L. Janssens OSB (1900), C. Pesch SJ (1920), C. Pesch-Dieckmann (1926), E. Hugon OP⁵, (1920, ¹¹1933), R. Garrigou-Lagrange OP⁶ (1938), L. Billot SJ (†1957), L. Lercher SJ (†1951), M. Premm (1950), J. Brinktrine (1953, 1954), J. Pohle-Gummersbach, (†1956), G. Sola⁷ (1957), F. Diekamp-K. Jüssen⁸ (1958), W. Granat⁹ (1959-66). E. Doronzo¹⁰ (1966).

Auch zahlreiche neuere Autoren zählen dazu: J. M. Dalmau SJ¹¹ (1964), F. X. Abárzuza OFMCap¹² (1948, 1979), P. Pa-

rente¹³ (1956. 61964), L. Ott (1952, ¹²2005 neu aufgelegt und in über 40 Sprachen übersetzt; didaktisch-pädagogisch immer noch vielen derzeitigen überlegen und bei den Studenten wegen der Klarheit und Übersichtlichkeit beliebt¹⁴), B. de Margerie SJ⁵, F. M. Genuyt¹⁶, J. H. Nicolas OP¹⁷, J. Ibáñez/F. Mendoza¹⁸, P. Coda¹⁹, L.-M. Antoniotti OP²⁰, M. Arias Reyero²¹, L. Mateo-Seco²² (2005), G. Lobo Mendez²³ (2005), J. Szymik²⁴ (2006).

Die Autoren, die sich an der Systematik des hl. Thomas orientieren, sehen die eigenständige Behandlung der Wesenseigenschaften Gottes als Teil der Offenbarungstheologie, nicht einfach nur als Philosophie. Sie behandeln sowohl die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft, wie sie auch die Kirche verbindlich festhält und in ihrer Eigenart dogmatisch tiefer erklärt, wie auch seine übernatürliche Erkennbarkeit durch den Glauben. Dabei geht es ihnen keineswegs um Bevorzugung von rein philosophischen Überlegungen. M. Premm z. B. hat in seine Glaubenskunde auch eine ausführliche Darstellung der mystischen Theologie eingefügt²⁵. Die in den letzten Jahrzehnten immer bedeutsamer gewordenen grundlegenden Artikel im *Dictionnaire de Spiritualité*, maßgebend für die christliche Spiritualität, wollen an der traditionellen Systematik nichts ändern. Viele ältere und jüngere Autoren stellen nicht eine rein philosophisch verstandene Gotteslehre in den Mittelpunkt der allgemeinen Gotteslehre, sondern z. B. die wesenshafte Seinsheiligkeit Gottes (I. Backes²⁶). Die meisten behandeln ausführlich im Rahmen der Lehre von Gott dem Einen auch die Vorsehung, den Heilswillen, die Heiligkeit, Barmherzigkeit und Prädestination Gottes im Lichte der biblischen Offenbarung und Tradition (J. Brinktrine, M. Premm) (andere tun dies allerdings eher im Rahmen der Schöpfungs- oder Gnadenlehre). Eine tiefere Erkenntnis der Wesenseigenschaften Gottes

³ Vgl. W. SIMONIS, *Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre*, Düsseldorf 2004; Rez.: MARTIN LUGMAYR FSSP, Forum Katholische Theologie, 20 (2004/4), S. 311f. Vgl. auch die Rez. von M. GERWIN, Tagespost, 17. 3. 2007.

⁴ Vgl. die Rez. von M. LUGMAYR, ebd.: Der Gott des Walter Simonis ist überhaupt nicht personal im traditionellen Verständnis. Es entspräche nicht dem Glauben, „mit dem Schöpfergott sozusagen ganz intim und persönlich auf Du und Du zu sein“ (60). Dieser Gott sei mir nicht „so nahe, dass ich mit ihm auf Du und Du sein könnte“ (ebd.). Die Anrede „Vater“ sei keine personale Anrede, sondern „Bekennnis der ‘Väterlichkeit’ Gottes, nicht wirklichen Anreden und Sprechen zu/mit ihm“ (171).

Er behauptet in Bezug auf die Trinitätstheologie: „Indem wir diese haltlose Spekulation sich selbst überlassen, die sich gewissermaßen auf einen Abweg begeben hat, verbleiben wir lediglich auf der Hauptstraße des Glaubens, auf der sich die christliche Kirche in ihren ersten etwa hundert Jahren bewegt hat; und zwar, wie die unvoreingenommene Lektüre ihrer als Neues Testament bezeichneten Glaubenszeugnissen zeigt, ohne auch nur im entferntesten an so etwas wie eine innergöttliche Trinität oder Dreifaltigkeit oder wie auch immer interpretierte Dreipersönlichkeit zu denken. Mit einem Wort: Der Glaube der Urkirche war streng monotheistisch ohne Aber und Wenn. (...) Von einem innergöttlichen, dreipersonalen Sein und Wesen wissen weder der Glaube noch das kirchliche Glaubensbekenntnis etwas zu bekennen“ (42f.). Die Trinität ist für ihn eine „Kopfgeburt theologischen Denkens, das sich seit den Apologeten auf einen Nebenweg begab“ (47), und er bekräftigt seine Überzeugung „dass sich die kirchliche Trinitätstheologie im ganzen auf einem Holzweg befindet“ (48). Vgl. auch die Rezension von M. GERWIN, Tagespost, 17. 3. 2007

⁵ E. HUGON OP, *De Deo uno et trino*, (Paris 1920, ¹¹Paris 1933

⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE OP, *De Deo uno*, Paris 1938, 582 pp.

⁷ G. SOLA, *Tractatus dogmaticus de Deo uno et trino*, Barcelona 1957

⁸ F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, 3 Bde., Münster 1912-1914; 21917-1920; neubearb. von K. JÜSSEN; I: 12Mr 1958, 265-351;

⁹ W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka* [Katholische Dogmatik] Bd. I-VIII, Lublin 1959-66

¹⁰ E. DORONZO OMI, *theologia dogmatica*, vol. 1, Washington 1966: De Deo uno, p. 545-892

¹¹ J. M. DALMAU SJ, *Sacrae theologiae summa*, t. II, *De Deo uno et trino*, 3Madrid 1958, 4Madrid 1964, p. 11-438, in: J. Dalmau SJ/J. F. Sagues SJ, *Sacrae theologiae summa*, vol. 2, (BAC, 90) (*De Deo uno*: p. 12-221)

¹² X. ABÁRZUZA OFMCAP, *Manuale theologiae dogmaticae*, vol. 2: De Deo

uno, trino, creante etc. (Madrid-Las Casas, Chile 1948, Buenos-Aires 1956, p. 103-202; Ma 1957; span: Ma 1979: Teologia del dogma católico);

¹³ P. PARENTE, *De Deo uno et trino*, ⁴Torino 1956, Marietti, ⁴1962⁶1964. In pars 3 sectio 1 handelt De essentia Dei iuxta revelationem (p. 104-124); der darauf folgende spekulative Teil (p. 125 ss.) bringt nur kurz auch eine Zusammenfassung philosophischer Argumente; weit überwiegend geht es um eine dogmatische Gedankenführung.

¹⁴ LUDWIG OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1952, ⁹1978, ¹¹1981, (Verlag Nova et Vetera) ¹²2005.

¹⁵ B. DE MARGERIE SJ, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris 1981, 1984.

¹⁶ F. M. GENUYT, *Le Mystère de Dieu*, Paris, Desclée, 1962, 149 pp.

¹⁷ J. H. NICOLAS OP, *Synthèse dogmatique I. De la Trinité à la Trinité*. Préface du Cardinal Ratzinger, Fribourg-Paris 1985, 27-265, T. II, complément: *De l'Univers à la Trinité*, Paris 1993 (*Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*. Volume I: Dio uno e trino. L'incarnazione del Verbo. Prefazione del card. Joseph Ratzinger (Collana Teologia e filosofia) Rom 1991, pp. 824)

¹⁸ J. IBÁÑEZ, F. MENDOZA, *Dios uno en esencia*, Madrid 1987, 271 p.;

¹⁹ P. CODA, *Dio uno e trino*, Roma ²1995;

²⁰ L.-M. ANTONIOTTI OP, *Le mystère de Dieu Un et Trine*, Beauchesne, Paris 2000.

²¹ M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios uno y Trino*, CELAM, Bogotá 1991.

²² L. MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, (Manuales de teología, 11) ²Pamplona 2005.

²³ G. LOBO MENDEZ, *De Deo uno et trino*, Madrid 2005;

²⁴ E. ADAMIĄK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, (Hrsg.), *Dogmatyka*, [Dogmatik] Bd. I-VI, Warszawa 2005-2007. *De Deo uno*: J. SZYMIK, *Traktat o Bogu Jedynym*, Warszawa 2006, S. 18-231

²⁵ M. PREMM, *Katholische Glaubenskunde*, Bd. 4 (1953) 499-531

²⁶ W. EICHTROTH, *Theologie des AT I*, 139; nach I. Backes, ebd. 331: „Was in der Seinsmetaphysik die Aseität ist, das ist in religiöser Betrachtung die wesenshafte Seinsheiligkeit“.

ist uns durch die Christologie vermittelt worden. Im übrigen hat man schon im Mittelalter ganz speziell die im Sinne der augustiniisch-franziskanischen Tradition entfaltete Lehre von den *dignitates divinae* als fruchtbaren Ansatz für ein ökumenisches Gespräch mit Juden und Muslimen verstanden (z.B. sehr ausführlich bei Ramón Lull²⁷).

Neuere Kritik in Deutschland

Die seit Thomas allgemein übliche methodische Unterscheidung von zwei Traktaten der Gotteslehre, *De Deo uno* und *De Deo trino*, wurde erst neuerdings heftiger kritisiert und deshalb im praktischen Unterricht der Theologie besonders in Deutschland verschiedentlich aufgegeben²⁸.

Begründungen dafür vermisst man nicht selten. Einige bekannte – und oftmals widerlegte – Argumente dafür nimmt B. auf: Es handele sich um eine Trennung von zusammengehörigen Lehren; die philosophischen Überlegungen seien in der 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 handele (K. Rahner²⁹). 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 H. Jorissen³⁰), sowie zur Pastoral, da alles wie eine starr archivierte

Lehre behandelt werde (*N. Silanes*), 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“³¹.

Doch demgegenüber gilt: Im Alten Bund hat Israel zwar Jahwe noch nicht als dreipersönlich erkannt, deshalb aber nicht etwa als unpersönlich angesehen. Im Neuen Bund sind auch die bekannten Gottesaussagen vertieft und eindrucksvoll veranschaulicht worden – z.B. die Bedeutung der „Namen Gottes“. Die traditionellen Traktate haben niemals davon abgesehen, dass die Trinitätsoffenbarung uns erst durch Christus und in Christus geschenkt wurde und dass die Eigenschaften Gottes im Laufe der Heilsgeschichte in hellerem Lichte erschienen. Wohl aber heben sie eindeutig die Freiheit der Menschwerdung Jesu und seiner Offenbarung hervor, was bei einigen neueren Versuchen in Frage gestellt scheint.

Die Kritik an der weltweit üblichen Anordnung der theologischen Traktate ist offensichtlich von K. Barth beeinflusst³². 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.“. In Anlehnung an E. Jüngel lehnen auch andere jede Art von „natürlicher Theologie“ ab³³.

Es gibt in der allgemeinen Gotteslehre auch zweifellos keine „Uniformität“ der Lehrbuch-Tradition, wie manchmal unterstellt wird. 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, Willen und Freiheit Gottes, das Problem des Übels in der Welt – allerdings durchaus unterschiedlich entsprechend den jeweiligen Schulrichtungen wie etwa Thomismus und Molinismus. Auch die bibeltheologische Erklärung der „göttlichen Namen“ musste immer mehr berücksichtigt werden.

Es trifft also keineswegs zu, dass man sich in dieser theologischen Disziplin auf die auch philosophisch zugänglichen Themen beschränkt hat. Dies zeigt sich sehr deutlich bei den bibeltheologischen und patristischen Begründungen und den Bezügen zur Spiritualität bei vielen maßgebenden Autoren: Schon bei L. Lessius SJ³⁴ z. B. sind die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten direkt Beispiel und Ansporn für das christliche Le-

²⁷ Vgl. P. WALTER, *Die Gotteslehre des Raimundus Lullus*, in: G. Augustin, K. Krämer (Hrsg.), *Gott denken und bezeugen*. Festschrift f. Kard. W. Kasper, Freiburg 2008, 593-612; J. STÖHR, *Raimundus Lullus und der Islam*, in: A. Graf von Brandenstein-Zepelin; A. von Stockhausen (Hrsg.), *Die Kirche und der Islam*, Weilheim-Bierbronn 2003, 119-147; DERS., *Las „rationes necessariae“ de Ramon Lull a la luz de sus ultimas obras*, Estudios Lulianos 20 (1976) 4-52. Ed. der Werke Lulls z. B.: *Obres de Ramon Lull*, Palma de Mallorca 1906-1950, 21. Bde.; *Raimundi Lulli Opera Latina*, I-V: Palma de Mallorca 1959-1967, VI-XXI: Turnhout 1978ff.

²⁸ F. COURTH bringt im Handbuch der Dogmengeschichte und in seiner systematischen Trinitätslehre keine systematische Behandlung der Wesenseigenschaften Gottes; G. Greshake spricht in seiner trinitarischen Theologie von einem „Werden Gottes“ (Vgl. Näheres bei M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea*, in: J. Morales u.a. (Hrsg.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 537[den betr. Sonderdruck erhielt ich nach Fertigstellung des vorliegenden Artikel freundlicherweise vom Autor])

²⁹ 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 (4Einsiedeln 1964) 103-133; *MySal* 2 (1967) 317-397).

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 (auch nach J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la trinité à la trinité*, Paris 1985, 77) unhaltbar.

³⁰ H. JORISSEN schließt sich an die Behauptungen von K. RAHNER an: „Der vorangestellte Traktat *De Deo uno* entwickelte sich immer mehr zu einer philosophischen, metaphysisch-abstrakten Gotteslehre, die zudem den Eindruck erweckte, als sei in ihr alles wesentliche und wichtige über Gott schon gesagt, zumal in ihr auch über die unendliche Lebensfülle und absolut erfüllende Glückseligkeit Gottes gehandelt wird. Die Trinitätslehre geriet dadurch in eine zunehmende Isolierung, die sie als bloßen Anhang und nachträgliche christliche Auffüllung erscheinen ließ“. Vgl. H. JORISSEN, *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* (D 1985) 231f.; K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis* II, 234; Kritik dazu z. B. im *Bulletin Thomiste* 11 (1961) 448.

schichte, in: *Mysterium Salutis* II, 234; Kritik dazu z. B. im *Bulletin Thomiste* 11 (1961) 448.

³¹ *Mysterium Salutis*, I, 2, S. 1008 ff. 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“. (W. LÖSER SJ: W. BREUNING, *Trinität* (Fr 1984) 22).

³² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 2, 1 (Zürich 1975) 392

³³ Ch. THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personenbegriff in der Trinitätslehre*, Berlin 1995, 123 f.. Nach W. Pannenberg erreicht menschliche Rede Gott nicht, gefährdet seine Souveränität und muss – soll sie rechte Rede werden – zur Äquivokation verwandelt werden. (W. PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung*, 1955, S. 139 f.)

³⁴ L. LESSIUS SJ, *De perfectionibus moribusque divinis*, libri 14 (P 1909): lib. 13.

ben: Am Ende eines jeden Abschnittes fügt er eine „*recollectio precatória*“, ein, welche die lebendigen Beziehungen zur christlichen Spiritualität verdeutlicht. Eine ähnliche Tendenz zeigt sich auch in der *Theologia mentis et cordis*³⁵ des Dominikaners V. Contenson.

Zumal Thomas von Aquin ist von der Kritik nicht betroffen; er 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 als trinitarischer Gott geoffenbart hat (J.-H. Nicolas OP³⁶) – zunächst insofern sein Wesen, dann insofern die einzelnen Personen und schließlich insofern auch die Kreatur betroffen ist. Schon Gregor von Nazianz³⁷ kennt die logisch notwendige Unterscheidung von Wesen und Personen Gottes, die von zwei verschiedenen Fragen ausgeht: Was Gott ist und wer er ist; das Konzil von Florenz hat sie übernommen. So systematisch zu unterscheiden ist keineswegs gleichbedeutend mit der Unterscheidung von einem philosophischen und einem theologischen Teil der Gotteslehre.

Neuere deutschsprachige Einteilungsversuche scheinen oft recht unübersichtlich, unsystematisch und nicht einmal in den Grundzügen einheitlich. K. Rahners Lösungsversuch, die Attribute Gottes als Attribute des Vaters zu behandeln, ist eine Scheinlösung, im Grunde nur eine 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 gibt? So käme es dann zu einer Nachordnung der Lehre von Wesen und Eigenschaften Gottes und zu einem problematischen Erklärungsversuch der Hervorgänge, ohne vorher von den Wesensattributen Erkennen und Liebe gesprochen zu haben. Wenn man K. Rahners Vorschlag folgen würde, so könnte man dies nicht ohne Bezug zur Existenz anderer göttlicher Personen tun und müsste dann nach der Erklärung ihres Unterschiedes auf die eine göttliche Natur zu sprechen kommen, die der Vater dem Sohn mitteilt, dann auf ihre Tätigkeitsattribute des Erkennens und Liebens, so dass sich schließlich doch ein eingeschalteter Traktat *De Deo uno* ergibt – mit der rein verbalen Variante, dass man vom Vater spricht³⁸.

Um der angeblichen Gefahr einer „Isolierung“ des Traktates *de Deo uno* vorzubeugen, würde es genügen, darauf hinzuweisen, dass die vom Vater mitgeteilte Natur diejenige ist, die in der Lehre vom einen Gott behandelt wurde.

M. Schmaus hat den verschiedenen Auflagen seiner Dogmatik (1960, 1969, 1979) recht unterschiedliche Einteilungsprinzipien zugrunde gelegt; die Trinitätslehre wird in der zweiten Auflage in die Christologie eingegliedert, in der letzten nähert er sich wieder der traditionellen Einteilung. J. Finkenzeller hat eine eigene Verschachtelung, die sich aber an die Tradition an-

lehnt³⁹. Aus dem Bemühen heraus, die biblische Grundlegung und den heilsgeschichtlichen Aspekt deutlicher werden zu lassen, ohne aber die Tradition irgendwie zu vernachlässigen, bringt J. Auer (1978) in seiner „Kleinen Katholischen Dogmatik“ einen ersten Abschnitt über die Offenbarung und über das Bemühen um das theologische Verständnis des Mysteriums. Danach werden Wesen und Eigenschaften Gottes behandelt und schließlich zum Schluss die Eigenschaften des personalen Handelns und Seins des Dreieinen Gottes. Am Ende bringt er theologische Gedanken zum letzten Geheimnis der Gotteslehre: Gott ist die Liebe.

P. Eicher dagegen berücksichtigt nur sporadisch Themen der Gotteslehre und lässt eine systematische Ordnung vermissen⁴⁰. Th. Schneider⁴¹ behandelt zuerst die allgemeine Gotteslehre, lehnt es aber ab, ihre Voranstellung metaphysisch zu begründen; er behandelt die Trinitätslehre erst ganz am Schluss nach der Eschatologie als eine Art spekulativen Abschluss⁴². Bei W. Simonis ist die natürliche Theologie verschwunden⁴³. G. L. Müller distanziert sich in seiner Dogmatik von ihr und erwähnt nicht einmal die Aussagen des Vaticanum I⁴⁴.

Bleibende Offenheit für die bewährte Disposition

Im Hinblick auf die Erfahrungen mit ähnlichen wenig erfolgreichen und sehr disparaten Experimenten halten sehr viele Autoren (z. B. I. Backes⁴⁵, I. M. Dalmau SJ⁴⁶, C. Porro⁴⁷, P. Patfoort SJ⁴⁸, L. Scheffczyk⁴⁹ – neben den bereits genannten) weiterhin mit guten Gründen daran fest, die theologische Lehre von Gott dem Einen mit seinen Wesenseigenschaften und diejenige von der Dreieinigkeit in zwei deutlich voneinander unterschiedenen (d.h. aber nicht getrennten) Abschnitten bzw. Traktaten darzulegen⁵⁰, die sich *beide* von den Gegebenheiten der Offenbarung herleiten, aber auch notwendige Bezüge zu philosophi-

³⁵ J. FINKENZELLER, *Grundkurs Gotteslehre*, Freiburg i. Br. 1984, 160 S., behandelt zunächst die Gottesvorstellungen in religionsgeschichtlicher Sicht, dann den Gott der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments und anschließend den dreifaltigen Gott, am Schluss Gott als Problem des heutigen Menschen (wobei er auch auf den Atheismus und die Gottesbeweise zu sprechen kommt).

⁴⁰ P. EICHER, *Neue Summe Theologie*, Freiburg 1989, handelt in seinem umfangreichen Werk Bd. I, 33-44 kurz über die Namen Gottes, S. 414-419 über die Einzigkeit Gottes, auch S. 440 über Einzigkeit und Dreifaltigkeit, S. 441 über Religionen des Atheismus.

⁴¹ TH. SCHNEIDER (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. I, Düsseldorf 1992, 51-115. Er kommt dann nochmals auf die Wesenseinheit zu sprechen als Beziehungswirklichkeit: S. 552-555.

⁴² Ebd., II, 481-552.

⁴³ Vgl. Anm. 2.

⁴⁴ G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1995, 226-228.

⁴⁵ I. BACKES, *Die Gotteslehre in der Dogmatik der Gegenwart*: TThZ 64 (1955) 323-331.

⁴⁶ I. M. DALMAU, *Sacrae Theologiae Summa*, II, 3Madrid 1958, 4Madrid 1964, 13.

⁴⁷ C. PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Leumann (Torino) 1994, behandelt nach dem geschichtlichen Teil (wo Einheit und Dreiheit behandelt werden) (S. 13-156) im systematischen Teil (S. 157-330): zuerst die Gotteserkenntnis (durch den Glauben und die Natur) (S. 157-188), dann die Dreiheit Gottes (S. 189-234) sowie die Einheit (S. 235-327)(Quelle: Information von M. Hauke).

⁴⁸ A. PATFOORT, in: *Bulletin Thomiste* 11 (1960-62) 445-449; DERS., *La somme de s. Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint Maur 1998, 44-57.

⁴⁹ L. SCHEFFCZYK, (mit A. ZIEGENAUS), *Katholische Dogmatik*, Bd. 2, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996, 419-507.

⁵⁰ Vgl. auch: M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio ...* [Anm. 26], 537-546.

³⁵ V. CONTENSON OP, *Theologia mentis et cordis* (Tu 1770; V 1790; P 1875)

³⁶ J. H. NICOLAS OP, *Synthese dogmatique de la Trinité à la Trinité*, Paris 1985, 77 s.

³⁷ GREGOR VON NAZANZ, *Ep.* 101 (PG 37, 189AB)[zitiert nach M. Hauke, S. 539].

³⁸ Vgl. J.-H. NICOLAS OP, ebd., (1985), 78.

schen Grundbegriffen haben. 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.

U. a. hat schon *Thomas von Aquin*⁵¹ darauf hingewiesen, dass die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes wenigstens teilweise und fragmentarisch auch schon von den Philosophen ergründet worden ist, während die Trinitätslehre sich ausschließlich den Wirklichkeiten zuwendet, die menschliches Begründen völlig übersteigen. Durch die Offenbarung seien vielfältige Irrtümer der Philosophen berichtigt worden. Die Ergebnisse der theologischen und der philosophischen Wissenschaften dürfen aber nicht völlig getrennt werden, sondern müssen auch auf ihre Übereinstimmung hin untersucht werden: Dies geschehe bei der Behandlung des Wesens Gottes im Abschnitt *De Deo uno*, der von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ausgehe und zur Fülle der neutestamentlichen Offenbarung hinleite. Der behauptete Gegensatz zwischen Philosophie und biblischer Sprache sei nicht konsistent; um von Gott zu sprechen, brauche man nämlich entweder implizit oder explizit immer auch eine seinsphilosophische Grundlage (vgl. *C. Basevi*⁵²).

*Thomas von Aquin*⁵³ erklärt, dass in der Ordnung des Erkennens das Allgemeine dem Besonderen vorausgeht; er behandelt also zuerst das den göttlichen Personen gemeinsame Wesen, dann ihre Eigenschaften und schließlich die Trinität. Die beiden Traktate unterscheiden sich also nicht darin, dass sie einmal einen philosophischen und dann einen spezifisch theologischen Zugang zu Gott eröffnen möchten. Die Einteilung ist auch keine Erfindung von Thomas oder „neuscholastischer Autoren“⁵⁴. Denn die Präzedenz der Behandlung von Wesen und Einheit Gottes bei Thomas (I q 2-26) vor der Trinitätslehre (q 27-43) bzw. die Unterscheidung der Traktate ist schon grundgelegt bei dem einflussreichen *Ps.-Dionysius Areopagita* (*De divinis nominibus*, 5. Jhdt.), bei *Johannes Scotus Eriugena* (9. Jhdt.) oder bei *Petrus von Poitiers* (12. Jhdt.). Man kann sogar auf *Basilius*⁵⁵ verweisen.

Die Einteilung ist nicht einfach philosophisch-erkenntnistheoretisch begründet, sondern dogmengeschichtlich: Gegenüber dem Arianismus musste ja geklärt werden, was den drei Personen gemeinsam und was jeder besonders zukommt, also der Unterschied von Wesen und Person⁵⁶.

Schließlich bedeutet eine Unterscheidung zweier Traktate ebenso wenig Trennung wie das Nacheinander der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gottesoffenbarung. Die Erkenntnis der Personeneigentümlichkeiten des Vaters schließt die Erkenntnis seiner Gottheit ein und setzt sie voraus⁵⁷.

Auch didaktische Gründe sprechen dafür, den Unterschied zwischen dem einen Wesen und den Personen der Einteilung der Gotteslehre zugrunde zu legen⁵⁸. In der Regel befasst sich der Studierende der Theologie in immanenter Zusammenfassung und Ergänzung der philosophischen Gotteslehre zunächst mit dem Wesen und den Attributen Gottes und dann erst mit der Dreipersonalität Gottes als solcher.

Natürliche Gotteserkenntnis und Glaube

Aber dem Autor geht es nicht nur um die Verschachtelung der dogmatischen Traktate über die Gotteslehre bzw. um eine Reduktion von *De Deo uno*, sondern anscheinend auch um eine Art Eliminierung der *theologia naturalis*.

Bei der Erklärung von Röm 1, 18-20 erklärt er: „Gottlos aber sind für Paulus ausnahmslos alle Menschen, Juden wie Heiden“ (217). Er würdigt nicht die Tatsache, dass die Heiden von Paulus unentschuldig genannt werden – und nicht nur getadelt werden wegen eines unvollständigen Glaubens, bzw. „weil sie nicht genug nachgedacht haben“ und dann wegen zu geringen Nachdenkens zum Götzendienst kamen (218).

Pius XII (*Humani generis*, 1950) mit seinen Klarstellungen zur natürlichen Gotteserkenntnis interpretiert er nicht gerade freundlich: „Die Zuwendung zu Gott wird zu einem bloß menschlichen Zugriff auf ihn“ (S. 220). Der *Katechismus der katholischen Kirche* lasse „einigermaßen ratlos zurück“, wenn er sich auf diesen Papst berufe. Würdigt B. wirklich die einschlägige wissenschaftliche Literatur⁵⁹?

Die Konzilsaussage des *Vaticanum I* zur natürlichen Gotteserkenntnis, das sich auf Paulus beruft, übersetzt er mit *G. Kraus* als „eine an sich abstrakte Leistungsfähigkeit“, „d.h. es kann manchen Menschen gelingen, Gott mit Gewissheit (*certo*) zu erkennen“, welche These *G. Kraus* aber auch nicht mehr für vertretbar halte (S. 224). *Kraus* stehe hier „wie alle neueren Autoren“ [sic !] „unter dem Einfluss der These *K. Rahners* vom übernatürlichen Existential“ (224). Richtig ist dagegen, dass viele diese These als philosophisch und gnadentheologisch unhaltbare Sondermeinung verworfen haben. Das Konzil hat sich auch nicht mit Gedankenspielerereien über eine seltene abstrakte Erkenntnismöglichkeit befasst.

Befremdlich verallgemeinernd heißt es: „Für die [sic !] modernen Dogmatiker können die klassischen Argumentationen spätestens nach der vernichtenden Kritik Kants keine echte

⁵¹ THOMAS, S. th. I q 12 a 12; q 32 a 1.

⁵² C. BASEVI, *El acceso a Dios. Algunos libros recientes sobre el conocimiento de la existencia y de la naturaleza de Dios*, Scripta Theologica 10 (1978) 1177-1210.

⁵³ Vgl. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Du Cerf, 2004 (514 pp.), p. 60.

⁵⁴ So meint anscheinend *W. Beinert*, ebd., S. 213.

⁵⁵ BASILIUS, Ep. 214,4 (PG 32, 789).

⁵⁶ Vgl. G. EMERY, ebd., 59.

⁵⁷ Vgl. G. EMERY, ebd., 60f.

⁵⁸ Vgl. THOMAS, S. th. I q 2.

⁵⁹ Zum Thema Gottesbeweise vgl. etwa: AA. VV., *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, vol. 1-2, Roma 1965-1966 (=Acta congressus Thomistici internat., 6.) [vol. 1 (1965)(Relationes, Communicationes) = Doctor communis 18; vol. 2 (1966) = Doctor communis 19, 20, 1.2]; G. SIEGMUND, *Die Welt als Gottes Spur. Der Erweis des Daseins Gottes aus den Gegebenheiten der Welt und seine Form in der Geschichte der Philosophie*, (Religiöse Quellenschriften, Heft 18/19), Düsseldorf 1958; A. BERTULLETTI, *La prova dell'esistenza di Dio e le cinque vie*, Aquinas 9 (1966) 346-359; LEO J. ELDERS SVD, *Les cinq voies et leur place dans la philosophie de saint Thomas*, in: L. Elders (Hrsg.), *Quinque sunt viae*, Studi Tomistici 9, Città del Vaticano 1980, 133-146; ISTVÁN GÁBOR CSELÉNYI, *Le „cinq vie“ ed il dialogo odierno. Dialogo sull'origine dello sviluppo*, in: Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale IV, Prospettive Teologiche Moderne, Città del Vaticana 1981, 42-47 (Studi Tomistici 13); F. RICKEN SJ (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1998, 232 S.; ALISTER MCGRATH (Biologe in Oxford), *Der Atheismus Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, 2007, Verlag Gerth Medien; DERS., *Naturwissenschaft und Religion*, Freiburg, Herder, 2007; DERS., *A scientific theology*, Grand Rapids 2001-2003, 3 Bde.

Kraft mehr haben“ (225)⁶⁰. Er stellt sogar die „grundsätzliche Frage“, „ob die traditionellen Beweise für den Glauben nicht gar kontraproduktiv seien“ (225). W. Beinert schließt sich der Ansicht von *G. Kraus* an, dass „die natürliche Theologie unter einem immanenten Rationalismus leidet“ (224). Diese Skepsis steigert sich zu der für einen katholischen Theologen unglaublichen Behauptung: „Der lehramtlich gewiesene Weg der *theologia naturalis* zur Erkenntnis Gottes hat sich als Holzweg herausgestellt. Er hat nicht aus dem Rationalismus hinaus, sondern tiefer in ihn hineingeführt“ (225). Auch bei den Naturwissenschaften findet B. keinerlei Ansatzpunkt; die These eines Intelligent Design könne genau sowenig wie ihr Gegenteil überprüft werden; auch der Schluss von den Wirkungen auf Ursachen führe nicht weiter. Damit ignoriert er auch die Erklärungen namhafter Naturwissenschaftler⁶¹.

Die Lösung von B. lautet: „So kann der Ausgangspunkt christlich-theologischer Gotteserkenntnis nur der Glaube in der Begegnung mit dem liebenden Gott sein. Die heutigen Lehrbücher der Dogmatik wählen, wie gezeigt, ausnahmslos auch diese Straße“ (229). Also wieder eine recht vage und mehrdeutige Formulierung und eine fragwürdige Verallgemeinerung: Wäre man dann nicht – was der Autor gewiss nicht will – beim Irrtum eines kirchlich abgelehnten und unwissenschaftlichen Fideismus gelandet? Trifft es wirklich zu, dass der Glaube *nur* aus Liebe und mit Liebe zustande kommt und nicht von natürlicher

⁶⁰ Vgl. dagegen u. a. O. CARPI, *Il problema dell'esistenza di Dio in Kant*, *Sacra doctrina* 48 (2003, 6) 39-82; M. NODÉ-LANGLAIS, *La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, *Revue Thomiste* 101 (2001, 4) 531-564; F. FIORENTINO, *L'insufficienza della critica kantiana alla prova cosmologica*, in: *Nicolaus* 32 (2005, 1/2) 175-203.

⁶¹ Vgl. A. McGRATH, ebd. [Anm. 55].

⁶² „Die Frage der Gotteserkenntnis „ist entsprechend den Vorgaben des Konzils von 1879 noch kein wirklicher Teil des theologischen Stoffes, da sie ja auf natürlichem Weg gewonnen werden kann“ (S. 214). „Auch die sich gewöhnlich anschließende Lehre von der Wesenheit Gottes ist auf lange Strecken eher eine philosophische Darlegung, für die die Bibel nur eine ergänzende und bestenfalls bekräftigende Belegquelle ist.“ (ebd.).

⁶³ DH 800, 3001, *Katechismus der katholischen Kirche*, 202.

Erkenntnis ausgehen kann? Dass einem wirklich christlichen Theologen der Weg einer natürlichen Gotteserkenntnis verschlossen ist? Und dass es für jemanden, der noch nicht zum Akt des übernatürlichen Glaubens und der Liebe gefunden hat, keinerlei Zugang zu Gott gibt? Dagegen steht die allgemeine kirchliche Lehre von der Existenz von Glaubensakten bei Nicht-Gerechtfertigten, die die Liebe verloren haben, d. h. von einer „fides informis“ ohne Gnadenstand, die aber doch wie jeder Glaube eine sichere Erkenntnis darstellt. Sogar der „Dämonenglaube“ ist zwar kein übernatürlicher Glaube, aber doch eine sichere Erkenntnis Gottes (vgl. Jak 2, 19).

B. meint (wie *Th. Schneider*), die Frage der auf natürlichem Wege erreichbaren Gotteserkenntnis gehöre nicht wirklich zur Theologie⁶². Diese Frage sei nun mehr nicht mehr eine dogmatische sondern bestenfalls eine historische Angelegenheit (S. 215).

Tatsächlich jedoch kann derselbe Erkenntnisgegenstand unter verschiedener Rücksicht durchaus von verschiedenen Wissenschaften behandelt werden, und schließlich hat sich ja auch das Lehramt dogmatisch-verbindlich zur natürlichen Gotteserkenntnis geäußert. Das Vaticanum I nennt ebenso wie das IV. Laterankonzil ausdrücklich eine Reihe von Wesenseigentümlichkeiten Gottes⁶³. Diese sind auch keineswegs nur Gegenstand der Philosophie, sondern im Laufe der Heilsgeschichte immer deutlicher geoffenbart worden.

Was mag der Grund für die befremdlichen Formulierungen des Autors sein? Vielleicht eine mangelnde Unterscheidung des *ordo inveniendi* vom *ordo demonstrandi*, des logisch-erkenntnistheoretischen Zugangs von dem psychologisch-gnadenhaft erfahrenen Weg, eine Verwechslung von *esse* und *percipi*, - an sich ein typischer Irrtum einer idealistischen Philosophie? Oder eine Annäherung an den Fideismus? Der Beitrag strotzt jedenfalls von unangemessenen Verallgemeinerungen; der beabsichtigte Nachweis einer totalen Kehrtwende der seriösen Fachwissenschaftler ist mit den relativ wenigen Zeugnissen aus einem nationalstaatlichen „Zitier- und Lobekartell“ nicht gelungen. Orientierungen für eine wissenschaftlich fruchtbare Weiterführung der bewährten Lehrbuchtradition müssen anderswo gesucht werden.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Am Pantaleonsberg 8, 50676 Köln

JOSEPH OVERATH

Die zwei Ausdrucksformen der „Lex orandi“ - für Kinder erklärt

Durch das Apostolische Schreiben „*Summorum Pontificum*“ vom 7. Juli 2007 erlaubte Papst Benedikt XVI. wieder den Gebrauch der liturgischen Bücher aus dem Jahr 1962¹. Der Papst geht davon aus, daß es „... zwei Anwendungsformen des einen Römischen Ritus ...“ gibt². Das Missale Papst Paul VI. von 1970 ist die „ordentliche Ausdrucksform“; das Messbuch des sel. Johannes XXIII. von 1962 gilt nun als „außerordentliche Ausdrucksform“ des einen Ritus der Lateinischen Kirche.

Während das Missale von 1962 nicht näherhin auf Kinder eingeht, so bietet das erneuerte Messbuch von 1970 in seiner 3.

Auflage von 2002 Hochgebete für hl. Messen, die speziell für Kinder gefeiert werden³. Die Gottesdienstkongregation hatte am 1. November 1973 ein „Direktorium für Kindermessen“

¹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Nr.178 (7. Juli 2007).

² Art 1, S. 11.

³ Vatikanstadt 2002, 1270 – 1288 (Appendix VI).

veröffentlicht⁴. Erlaubt ist, die hl. Messe mehr der Konzentration von Kindern anzupassen; so kann der Zelebrant etwa nur eine biblische Lesung, also das Evangelium, auswählen (Nr. 42). Für das eucharistische Hochgebet ist vorgesehen, daß die Kinder gleichrangig zuhören und akklamieren sollen. Dabei wird daran erinnert, daß die Realpräsenz Christi zu beachten ist und auch der „Opfercharakter“ der hl. Messe erschlossen wird (Nr. 52). Ausdrücklich weist das Direktorium auf die approbierten Hochgebete für Kindermessen hin – diese seien auch zu benutzen.

Die für Kinder eigens gefeierte Liturgie ist eine große Hilfe bei der Hinführung zum Glauben der Kirche. Eine andere Hilfe sind sicher die Kindergebetbücher oder auch Messbücher für Kinder, die den Verlauf der Eucharistiefeier in einer kindgerechten Sprache und mit eindrucksvollen Bildern darstellen. Diese Hilfen sollen die Kinder während der Liturgie in Händen halten, um so dem Verlauf des Messopfers besser folgen zu können.

Nach dem Papstschreiben über den Römischen Ritus sind verschiedene Kindermessbüchlein erschienen: wir stellen hier eines für das Missale von 1962 vor und ein weiteres, das auf dem Messbuch von 1970 fußt.

I.

Die Vereinigung St. Pius X. gab 2008 ein „Meßbuch für Kinder“ mit dem Titel „Das heilige Meßopfer“ heraus⁵. Bilder und Texte stammen aus einem belgischen Karmelkloster - Marcel Lefebvre erteilte 1989 die kirchliche Druckerlaubnis.

Das Büchlein spricht Kinder sicher durch die schönen Bilder an; es versetzt seine Betrachter in eine sakrale Atmosphäre. Aber so gelungen auch die Bilder sind, so zeigt sich beim näheren Hinsehen doch, daß hier nicht ein Buch entstanden ist, daß von zwei Ausdrucksformen der Römischen Liturgie ausgeht.

Die Texte des Herrengebetes und des „Ave Maria“ sind dem Messbuch vorangestellt – sie bieten den alten deutschen Text. Anstelle vom „Bösen“ ist die Rede vom „Übel“ (6) und im „Ave Maria“ finden sich die „Weiber“ wieder ein (7).

Auf S.11 sind die Messgewänder erklärt; dort findet sich das Manipel des Priesters – dies ist in der katholischen Kirche seit der Liturgiereform nicht mehr in Gebrauch. Anstelle des Credo der hl. Messe ist das Apostolische Glaubensbekenntnis abgedruckt – im Missale von 1962 kommt dieses kürzere Glaubensbekenntnis nicht vor. Richtig wird im Kindermessbuch „caro“ mit „Fleisch“ wiedergegeben (27), wenn die „Auferstehung des Fleisches“ betont wird. In diesem Punkt steht das Buch der Vereinigung St.Pius in voller Übereinstimmung mit den Aussagen der Glaubenskongregation⁶.

Diese Treue zum Depositum fidei zeigt sich auch in der Verwendung des Begriffes „Seele“ – dieser Begriff galt lange als ein „Problem“ für viele Theologen.⁷

Wenn auch im Canon Romanus beim Totengedenken nicht die Rede von der „Seele“ ist, so fügt das Büchlein doch hier dieses Wort ein (51). Wenn das Kind die hl. Kommunion empfängt, wird ihm deutlich, daß die Seele von Jesus gestärkt wird (61).

So wichtig es auch ist, daß sprachlich korrekt übersetzt wird – es stellt sich doch die Frage, ob das Messbüchlein die Kinder auch dazu anleiten möchte, die hl. Messe nach dem Ritus von 1970 mit zu feiern. Denn das Kind wird ja in die alte Übersetzung des „Pater noster“ eingeführt; ebenso kann das Kind das „Ave Maria“ nicht in der neuer Übersetzung mitbeten.

Noch deutlicher wird die Kluft an der Definition der hl. Messe (13) Sie ist „... Erneuerung des Opfers Jesu am Kreuz ...“ (13) . Diese Formulierung verstellt dem Kind den Blick auf das damalige blutige Kreuzesopfer auf der einen Seite – und zugleich wird nicht deutlich, wie denn nun das „Damals“ heute auf dem Altar gegenwärtig wird.

Ein Kind sieht ja nur das Altarkreuz; sieht den Priester Kreuzzeichen machen und wird eben nicht zum ganz wichtigen Begriff des Sakramentes geführt.

Daß die hl. Messe die Vergegenwärtigung des blutigen Kreuzesopfers ist, das Christus ein für allemal dargebracht hat, kommt im Messbüchlein nicht zum Tragen.

Die Realpräsenz kommt deutlich zum Ausdruck: „Jetzt ist kein Wein mehr auf dem Altar, sondern das Blut Christi“ (46). Aber jedes Kind wird doch fragen, warum dennoch „Wein“ im Kelch ist? Die Wesensverwandlung wird keinem Kind erklärt werden können, wenn nicht zwischen blutigem Kreuzesopfer und unblutiger, sakramentaler Handlung unterschieden wird. Man könnte wenigstens erwarten, daß die Begrifflichkeit „unter den Gestalten von Brot und Wein ist Christus gegenwärtig“ verwendet würde. Es ist durchaus richtig, wenn das Opfer so sehr betont wird, etwa S.30ff. Aber es muß dann auch „kinderleicht“ erklärt werden, was das für das Leben und den Alltag bedeutet.

Bezüglich des Opferbegriffes herrscht eine Äquivokation. Das Kind betet darum, Gott im eigenen Leben die Opfer zu bringen, die „... er von mir verlangt ...“ (72). Dann heißt es unvermittelt weiter: „Mein Gott, ich habe dir das schöne Opfer Jesu geschenkt, und ich habe mich selbst auch dir geschenkt“ (73). Nach der hl. Kommunion betet das Kind auf Anweisung des Büchleins: „O Jesus, gib, daß diese heilige Kommunion uns mehr Kraft gibt, dir zu gehorchen. Und dir gehorchen bedeutet, alles zu machen, was Papa und Mama und unsere Lehrer uns sagen“ (63).

Kann man „Jesus“ wirklich gleichsetzen mit „Papa und Mama“ und den „Lehrern“? Sich dem Willen Jesu aufopfern, kann so nicht definiert werden. Das Aufopfern in der hl. Messe richtet sich über Jesus Christus im Heilige Geist an Gottvater - die hl. Messe, das Messopfer, ist gerade für Kinder nicht eine „Erziehungsstunde“, sondern es soll die Frohe Botschaft des österlichen Geheimnisses erlebbar werden lassen.

Das Wort „Opfer“ wird leider in verschiedenen Facetten vorgeführt und dies ist für Kinder nicht nachvollziehbar.

Man wundert sich auch, wenn das „Schlußevangelium“ mit Maria in Verbindung gebracht wird (71). Das Missale von 1962 läßt den Priester am Schluß der hl. Messe Joh 1, 1-14 lesen, den Prolog des Evangeliums. Darin aber findet sich nicht eine Erwähnung der Gottesmutter, sondern Maria tritt ja erst bei der Hochzeit zu Kana auf. Das Kind soll beim „Schlußevangelium“ nun die Jungfrau Maria grüßen (71). Das gibt aber der Text des Missale nicht her.

⁴ Directorium de missis cum pueris. Vatikanstadt 1973.

⁵ Stuttgart 2008; vgl. das Zitat bei. Anm. 21; die Bruderschaft möchte sicherlich ganz bewußt ein Gegengewicht gegen die erneuerte Liturgie setzen.

⁶ Vgl. die Erklärung der Glaubenskongregation: Traduzione dell'articolo „carnis resurrectionem“ del Simbolo Apostolico 14. Dezember 1983, in: Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto. 1885, 249-251.

⁷ Vgl. das Schreiben Glaubenskongregation 17. Mai 1979, in: Documenta 143-147; DH 4650- 4659; vgl. meine Anfragen: Zum Streit um die Seele, in: IKZ Communio 9 (1980), 363 und meine Ausführungen in: Theologisches 17 (1987), 37-38.

Daß nach der hl. Messe ein Gebet zu Maria gesprochen wird, erinnert an die Danksagungsgebete nach der hl. Messe und ist sicher ein frommer Brauch. Aber ob das Mariengebet (75) eine Sprache für Kinder spricht, ist angesichts der Lesefähigkeit vieler heutiger Kinder eine Frage wert. Ähnliches gilt auch für das Gebet zum hl. Joseph (77). Da heißt es u.a.: „O großer Heiliger, erlange uns das Glück, durch die Liebe, die du zu Jesus und Maria hegstest, wie du zu leben und zu sterben in ihrer göttlichen Liebe“. Für Erwachsene mag das ja gut sein – aber Kinder brauchen kurze Sätze. Das Missale Romanum von 1962 kennt im Kanon die Anrufung des hl. Joseph; unser Buch nennt Heilige, wenn das Hochgebet beschrieben wird, übergeht aber den Nährvater Jesu (41).

Aber der sel. Papst Johannes XXIII. hatte ja das Konzil einberufen und zugleich den hl. Joseph in das Römische Hochgebet eingefügt. Die Vorstellung des theologischen Hintergrundes des Kinderbüchleins „Das heilige Messopfer“ kann zeigen, daß die Herausgeber wohl kaum auf die Worte des Heiligen Vaters hören – er hatte zu seinem Schreiben „Summorum Pontificum“ eigens einen Begleitbrief veröffentlicht, weil er weiß, wie erbitert um die Liturgie gestritten wird. Dort ermahnte er die Anhänger des „... alten Usus...“ sich nicht dem ordentlichen Ritus Paul VI. zu entziehen: „Ein völliger Ausschluß wäre nämlich nicht in Übereinstimmung mit der Anerkennung des Wertes und der Heiligkeit des Ritus in seiner erneuerten Form“⁸.

Marcel Lefebvre hat keinen Zweifel daran gelassen, daß er die erneuerte Liturgie von 1970 als irrig und häretisch einstufte⁹. Nach der Veröffentlichung des Papstschreiben von 2007 haben seine Anhänger eine Aufstellung „... Aussagen des Motu proprio, welche ein traditionstreuer Katholik nicht annehmen kann“ herausgegeben¹⁰. Dort heißt es über das Missale Papst Paul VI.: „Wer sind diese Zwitterformen? Es sind unsere Riten. Der Messritus ist ein illegitimer Ritus. Die Sakramente sind illegitime Sakramente. Wir wissen nicht mehr ob diese neue Messe uns den Leib und das Blut Unseres Herrn Jesus Christus bringt oder nicht“¹¹. In seinen Richtlinien für seine Seminaristen aus dem Jahr 1977 erklärt er, die ordentliche Form des Römischen Ritus, also das Missale von 1970, begünstige die Häresie¹².

Was war nun der Grund für diesen Dissens, der schließlich zum Schisma geführt hat? Das Kindermessbüchlein nennt die hl. Messe eine „... Erneuerung des Opfers Jesu am Kreuz“ (13). Diese unglückliche Formulierung wurde oft in den Katechismen der Kirche benutzt.

Das Konzil von Trient, als dessen Anwalt sich Lefebvre gerne sah, erklärt mit großer Klarheit, daß die hl. Messe nicht das

Kreuzesopfer erneuert, sondern, vergegenwärtigt¹³. Jesus hat sich am Kreuz als Opfer hingegeben – „dies hat er ein für allemal getan“ (Hebr 7,27). Diesem Akt höchster Liebe zu den Menschen ist nichts mehr hinzuzufügen. Wenn nun die hl. Messe mit dem Begriff „renovare“, also „erneuern“ gedeutet wird, bleibt, wenn man diese Begrifflichkeit ernst nimmt, die Frage, ob der Hebräerbrief Unrecht hat. Jesus hat sich damals einmal am Kreuz geopfert.

Und nun spricht das Trienter Konzil von „repraesentare“, vergegenwärtigen. Das Erlösungsopfer von damals kann nun in der Kirche immer gegenwärtig sein, wenn der geweihte Priester das Messopfer feiert. In einem Kindergebetbuch kann man die Lehre des Trienter Konzils, die für alle Katholiken verbindlich bleibt, sicher auch darstellen. Man könnte z.B. neben den Wandlungsworten ein Bild malen: Im Hintergrund ist Christus am Kreuz zu sehen, im Vordergrund der Priester bei der Konsekration. Vom damaligen Geschehen fällt Licht auf den Altar. Dieser Unterschied zwischen blutigem Opfer damals und sakramentalem Geschehen in der Feier der Eucharistie ist auch Kindern zu vermitteln.

Marcel Lefebvre beruft sich gerne auf die „Kirche der Tradition“. Dann könnte er doch etwa auf das Bild in „Scivias“ der hl. Hildegard von Bingen zurückgegriffen haben¹⁴. In der oberen Bildhälfte sieht die Seherin vom Rupertsberg den Gekreuzigten; neben ihm steht Ecclesia-Maria und das kostbare Blut Christi geht auf das Haupt der Frauengestalt über und die Kirche fängt mit einem Kelch das fließende Erbarmen aus der Seitenwunde des Erlösers auf.

In der unteren Bildhälfte feiert Ecclesia-Maria das Meßopfer; vom Kreuz oben ergießt sich ein goldener Strom göttlichen Lebens auf die Gaben von Brot und Wein.

Das Bild ist in der Kinderkatechese eingesetzt worden¹⁵. Und auch die Frage, ob die hl. Messe eine „Erneuerung“ des Kreuzesopfers ist, war in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts, als Marcel Lefebvre so heftig gegen das Missale von 1970 polemisierte, in der Katechese sehr gut aufgearbeitet worden. Zu erinnern ist an den „Katholischen Katechismus“ Anton Schraners¹⁶. Dort wird das klassische Frage-Antwort Schema benutzt. Frage 140 nach dem Messopfer antwortet: „Das heilige Messopfer ist das immerwährende, unblutige Opfer des Neuen Bundes, in dem das Kreuzesopfer vergegenwärtigt wird“¹⁷.

Das Büchlein „Das heilige Messopfer“ ist als negativ zu bezeichnen, denn es stellt sich nicht dem Inhalt des Motu proprio. Die Kinder werden durch die alte Fassung des „Vater unser“ und des „Ave Maria“ eher der Liturgie entfremdet – Liturgie verstanden als die Einheit der beiden Ausdrucksformen der einen „Lex Orandi“.

⁸ Summorum Pontificum, Begleitbrief Papstes, in: Verlautbarungen Nr. 178, 26.

⁹ Gabriel Adriányi: Das Schisma Lefebvre, in: FoKTh 5 (1989), 255 -270, zu dem Schluß, daß bei der Bewegung ein klassisches Schisma vorliegt.

¹⁰ Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. für den deutschen Sprachraum Nr. 357, Oktober 2008, 37; hier finden sich die Übereinstimmungen mit dem Papst, beigelegt ist den Heft dann ein Blatt mit Liste von Widersprüchen gegen das Motu proprio.

¹¹ Beilage zum Heft 357; vgl. auch: Priesterbruderschaft St. Pius X.: Damit die Kirche fortbestehe, Stuttgart 1992, 175; dort heißt es anstelle von „Zwitterformen“ Bastarde!

¹² Damit die Kirche fortbestehe 222-223; Lefebvre empfiehlt nicht an „Riten mit protestantischem Beigeschmack“ teilzunehmen (er meint damit das Missale Paul VI.) – es sei besser, nur ganz selten, wenn es nicht anders möglich sei, an der „alten Messe“ teilzunehmen.

¹³ DH 1740; der Römische Katechismus hatte den Begriff „innovare“ weit verbreitet.

¹⁴ Hildegard von Bingen: Scivias. Wisse die Wege. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Augsburg 1991, 217 ff. (2. Teil, 6. Vision: Das Opfer Christi und der Kirche).

¹⁵ Vgl. meine Ausführungen in: Wortmeldungen eines Landpastors. Religiöse Zeitfragen. Abensberg 1993, 31 ff. über die Vermittlung der Eucharistielehre im Grundschulalter.

¹⁶ Stein am Rhein 19772.

¹⁷ ebd. 114, dort eine ausführliche und deutliche Darlegung des katholischen Eucharistiegläubens. Es war leider damals nicht mit dem Weltbild der Lefebvregruppe zu vereinbaren, die positiven Ansätze in den oft wirren Jahren nach dem Konzil zu erkennen und zu fördern. Man verstand sich als die Gruppe, die einmal die Kirche retten würde, und legte eine Verstockung an den Tag, die Argumente kaum mehr zuließ.

Der mißglückte Rückgriff auf des Wort „Erneuerung“ trägt auch nichts zur vertieften Sicht des Messopfers bei – ähnliches gilt auch z.B. für den „Kleinen Katechismus“, der von der Petrusbruderschaft vertrieben wird¹⁸.

Das von Mercel Lefebvre mit kirchlicher Druckerlaubnis versehene Buch spart auch einen Hinweis auf die Hochgebete für Kinder aus; darin finden sich gelungene Formulierungen, die sowohl dem Verständnis der Kinder gerecht werden, als auch den Glauben der Kirche darstellen.

II.

Während das Büchlein „Das heilige Messopfer“ sich als reines Begleitbuch für die hl. Messe versteht, ist das Kinderbuch „Die Geheimnisse der Kirche und der Heiligen Messe“ von Judith Wundlechner, bebildert von Heidi Seitz, eine breite Hinführung zu allem, was ein Kind in der Kirche sehen kann¹⁹.

„Die Geheimnisse“ setzen das erneuerte Missale voraus und sie führen das Kind sehr gelungen in den Glauben der Kirche ein. Drei große Teile führen ein Kind stückweise an das Geheimnis des Glaubens heran: 1. Die Kirche, das Haus Gottes (5 ff.); 2. Die Geheimnisse rund um die hl. Messe (11 ff.) und 3. Die Geheimnisse rund um die Kirche (47 ff.).

Kam im Büchlein der Piusbruderschaft nicht das Priestertum zur Sprache, so stellen die „Geheimnisse“ den Zelebranten vor. Das Kind erfährt, warum es seine Hände falten soll: „Händefalten ist auch ein Zeichen der Ehrfurcht und des Gehorsams“. Die Priester legen bei der Priesterweihe ihre gefalteten Hände in die Hände des Bischofs ...“ (8). Hier wird gleich zu Beginn deutlich, daß der Priester nicht aus eigener Vollmacht handelt, sondern als Geweihter.

Ihm kommt deswegen auch die Predigt zu: „Der Priester erklärt die Worte der Lesung und des Evangeliums“ (22). Der geweihte Amtsträger, so lernen die Kinder, hat seinen Platz nicht nur am Altar, sondern auch am Taufbecken und im Beichtstuhl (53).

Dort übt er sein Amt der Sündenvergebung aus. Bei der Sakramentenspendung trägt er die „Stola“, die ein Zeichen der priesterlichen Würde und Vollmacht ist“ (55). Denn der Priester ist der „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (54). Er ist mit dem Bischof verbunden, dessen Insignien ebenfalls beschrieben werden (56). Er wird kindgerecht der „Stellvertreter Jesu“ (54) genannt. Dieser Begriff meint im Zusammenhang, daß der Priester „in persona Christi“ die Sakramente spendet.

Das tut er in der Kirche. Eindeutig wird die Kirche als Raum definiert: „Die Kirche wird auch als Gotteshaus bezeichnet, weil dort Jesus wohnt“ (6). Damit stellt sich das Stichwort der Realpräsenz ein: Wir begrüßen Jesus mit einer Kniebeuge in Richtung des Tabernakels. Im Tabernakel ist Jesus wirklich da (8). Im Tabernakel befinden sich die „... verwandelten Hostien ...“ (51) und in der Monstranz wird die „verwandelte Hostie“ der Leib Christi“ ausgestellt (51).

Dann wird die Realpräsenz noch einmal betont, wenn die Rede auf den Tabernakel mit dem ewigen Licht kommt (52). „Dort brennt immer ein Öllicht, das sagt, dass hier Jesus in den verwandelten Hostien da ist“ (52).

Des Büchlein „Die Geheimnisse“ ist nicht der irriger Auffassung verfallen, die Eucharistie sei „Heiliges Brot“. Ein Seelsorgeamt in Deutschland verbreitet z.B. im Rahmen einer Kirchenklärung folgenden Text: „Das Heilige Brot wird aufbewahrt, damit es den Kranken gebracht und der in ihm gegenwärtige Christus verehrt werden kann ... Wenn sich Brot im Tabernakel befindet, brennt in der Nähe immer, Tag und Nacht, eine Kerze oder eine Öllampe ...“²⁰.

Wenn anhand dieses Textes Nichtchristen meinen, wir Katholiken würden „Brot“ verehren und gar anbeten, so ist den Nichtchristen keine böse Absicht zu unterstellen. Denn wenn sich „Brot“ (!) im Tabernakel findet, dann kann sich sogar der Vorwurf, wir seien Götzendiener entfalten. Kindgerechte Sprache verträgt, wie die „Geheimnisse“ zeigen, auch die Bezeichnung „Leib und Blut Christi“ (40). Wenn die Heilige Wandlung als das beschrieben wird, was sie ist, dann kann auch ein Kind einsehen, daß es eben nicht „heiliges Brot“ ist, was es zur hl. Kommunion gereicht bekommt.

„In der Heiligen Wandlung wird das Brot und der Wein zu Leib und Blut Christi. Jesus ist jetzt darin. Aus Ehrfurcht und Anbetung vor Jesus knien wir uns nieder“ (32). Auch die Beschreibung der Hostienschale und des Kelches rufen die Realpräsenz noch einmal in Erinnerung (57).

Der Glaube an die Wesensverwandlung findet sich auch in dem Gebet, daß das Büchlein den Kindern empfiehlt, wenn sie nicht die hl. Messe besuchen können: „Heiliger Schutzengel mein ...“ (46). Dort heißt es u.a. „Beim Genuss vom Höchsten Gut bring mir Jesu Fleisch und Blut ...“ (46).

Der Opfercharakter der hl. Messe findet, ebenfalls kindgerechten Ausdruck. Zur Gabenbereitung beten die Kinder „Mit Jesus wollen auch wir Opfergabe sein“ (28). Und der Gedanke der Hingabe und des Opfers Christi kommt bei der Heiligen Wandlung zur Sprache. Das Kind spricht im Herzen: „Nimm an himmlischer Vater den Leib deines geliebten Sohnes“ (32). Nach der Wandlung dann die Proklamation „Geheimnis des Glaubens“. Hier wird das Kind wieder an das Sterben Jesu erinnert und es spricht leise für sich ein Gebet, das den Wert des kostbaren Blutes Christi aufzeigt (34). Die heilige Handlung findet – das ist bildlich gut ausgedrückt – unter dem Kreuz statt; es hängt entweder an der Wand oder steht auf dem Altar. S. 51 wird deutlich, daß dieses Kreuz Christi von Sünde und Leid erlöst.

Wenn im Messbüchlein der Piusbrüder die hl. Messe als „Erneuerung des Kreuzesopfers“ beschrieben wurde, so verzichtet das Buch „Geheimnisse“ auf eine Definition des Eucharistiefeier. Wir haben gesehen, daß der katholische Glaube breit und voll dargestellt wird bei den Hinweisen auf die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Auch der geweihte Priester ist deutlich und kindgerecht beschrieben.

Auf den S. 12-13 wird die hl. Messe beschrieben: „Wir hören die Geschichte von Jesus und feiern seinen Tod und seine Auferstehung“. Darunter zeigt sich das leere Kreuz und der aufgestandene Christus mit der Triumphfahne in der Hand.

Damit werden die beiden Teile der hl. Messe angedeutet, der Wortgottesdienst und die Eucharistiefeier. Das Kind kann anhand der Bilder diese beiden Teile leicht durch das Kreuz ver-

¹⁸ Martin Ramm: Kleiner Katechismus des katholischen Glaubens. Tahlwil 2006,70; die Petrusbruderschaft spaltete sich von der Piusbruderschaft ab und kehrte in die Kirche, die der Nachfolger des hl. Petrus leitet, zurück.

¹⁹ Kisslegg 2007.

²⁰ Erzbistum Köln: Text: Bernhard Riedl: Willkommen! Eine Orientierungshilfe im katholischen Gotteshaus. Köln 2008, 8-9.

binden. Das Ambo ist durch ein Kreuz geschmückt (19 u. 21). Der Priester sitzt unter einem Kreuz (27) und auf dem Altar steht ein Kreuz. Dadurch steht immer der Gekreuzigte vor Augen.

Das Büchlein „Geheimnisse“ eignet sich sehr gut für die Hinführung von Kindern zur Eucharistiefeier; es spricht eine verständliche Sprache (kurze Sätze, kurze Gebete), hat farbenfrohe und kindgemäße Bilder ohne Ablenkungen und ist durch und durch mit dem katholischen Glauben zu vereinbaren.

Anhand der hier vorgestellten Kindermessbücher zeigen sich die Spannungen zwischen den Anhängern der beiden Anwendungsformen des einen Römischen Ritus.

Während viele Anhänger des Ritus von 1970 auch bereit sind, hl. Messen, die nach dem Missale des sel. Johannes XXIII. gefeiert werden, zu besuchen, zeigen sich Anhänger der Piusbruderschaft gegenüber der Liturgie Papst Paul VI. als unversöhnlich. Noch im Oktober 2008 antworteten sie auf Darlegungen des Heiligen Vaters, jeder Priester solle bereit sein, das Missale zu benutzen, einem Wort Lefebvres „Die Kirche hat immer verboten an Messen von Schismatikern und Häretikern teilzunehmen, selbst wenn diese Messen gültig sind. Man kann weder an sakrilegischen Messen teilnehmen, noch an Messen, die unseren Glauben gefährden“²¹. Respekt vor dem Nachfolger des hl. Petrus spricht aus diesen klaren Worten nicht. Hier wird

²¹ Beilage zum Heft 357 (wie. Anm. 11).

²² Nach Art.9 § 3 haben die Priester und Diakone das Recht, das Brevier von 1962 zu benutzen.

ja immerhin behauptet, Papst Paul VI., Papst Johannes Paul II. und der jetzige Heilige Vater würden Messen feiern, die den Glauben gefährden.

Obwohl die Lage schwierig ist, sollten beide Seiten sich einmal die Zeit nehmen, die beiden Anwendungsformen miteinander zu vergleichen. Oft ist es doch so, daß viele Priester, die das Messbuch in ihrer Landessprache benutzen, kaum das lateinische Original von 1970 kennen – ganz zu schweigen von der verbesserten Ausgabe von 2002. Und mancher Lefebvrehänger, mit dem ich gesprochen habe, hat keine Kenntnis von den tiefen und schönen Präfationen im erneuerten Missale.

Ähnliches gilt für das Stundengebet. Während das „Breviarium Romanum“ nicht die Heiligen des Tages zu Wort kommen läßt, schöpft die „Liturgia Horarum“ aus der reichen Tradition der Kirche und fast an jedem Heiligenfest spricht der Heilige zur heutigen Kirche²². Von hier aus verbieten sich Schlagworte wie „Kirche der Tradition“ oder „Liturgie der Tradition“.

Vielleicht könnten sich „Patenschaften“ bilden: die Piusbruderschaft würde einmal an bestimmten Tagen die „Liturgia Horarum“ benutzen und im Gegenzug beten Klöster einmal wieder aus dem Brevier von 1962. Sicher wird es noch lange dauern bis die Anhänger der beiden Ausdrucksformen in Frieden leben werden.

Können wir Katholiken uns diesen Streit leisten, da Europa immer mehr zum Missionsland wird?

Mehr Vertrauen in die Nachfolger des hl. Petrus – nicht nur in pathetischen Erklärungen – könnte hier weiterhelfen.

Dr. theol. Joseph Overath
Postfach 1127, 51779 Lindlar

CHRISTOPH BLATH

Der Mensch – das Maß aller Dinge?

Kritische Überlegungen zu Skeptizismus, Agnostizismus und Relativismus

In seiner vielbeachteten Predigt während der Messe *Pro eligendo papa* am 18. April 2005, dem Tag vor seiner Wahl zum Papst, hat Kardinal Joseph Ratzinger eindringlich vor einer „Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt“, gewarnt¹ und diese Warnung als Papst Benedikt XVI. wiederholt bekräftigt.

Der Grund für die Weigerung des *Relativismus*, etwas als endgültig anzuerkennen, liegt in der Annahme, daß die Wirklichkeit insgesamt oder ein bestimmter Bereich derselben dem menschlichen Erkennen nicht zugänglich ist. Erkenntnistheoretisch unterscheidet sich der Relativismus somit nicht vom *Skeptizismus* und *Agnostizismus*². In ihrer partiellen Version bestreiten diese insbesondere die Erkennbarkeit letzter und grundlegender Wirklichkeiten, wie Existenz und Wesen Gottes, Ursprung und Ziel der Welt, Sein und Sollen des Menschen.

Anlaß für die Warnungen Kardinal Ratzingers/Papst Benedikts XVI. ist die Tatsache, daß Skeptizismus, Agnostizismus und Relativismus das Bewußtsein und die Lebenseinstellung der Menschen in Europa und darüber hinaus zunehmend bestimmen.

Diese philosophischen Strömungen sind indes nicht ein Produkt neuzeitlichen Denkens, sondern vor mehr als 2400 Jahren entstanden und haben sich seitdem in der abendländischen Geistesgeschichte, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, immer wieder zu Wort gemeldet.

¹ Vgl. Theologisches 35 (2005), 282.

² Der *Skeptizismus* zweifelt an der Erkennbarkeit der Wirklichkeit, ohne jedoch – wie der *Agnostizismus* – diese Erkennbarkeit ausdrücklich zu bestreiten.

1. Sophistik und antike Skepsis

Das 5. Jahrhundert v. Chr. ist in Griechenland die Blütezeit eines Denkens, das unter der Bezeichnung *Sophistik* in die Philosophiegeschichte eingegangen ist und eine starke Tendenz zu einer skeptisch-agnostischen und relativistischen Weltsicht in sich trägt³.

Fast zu einem Sprichwort geworden ist der *Homo-Mensura-Satz* (HMS) des Sophisten *Protagoras*: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, derer die sind, daß sie sind, derer die nicht sind, daß sie nicht sind“⁴. Die Deutung der Einzelbegriffe wie des Gesamtsinns des HMS ist in der modernen Forschung allerdings umstritten⁵. Es kann jedoch festgehalten werden, daß der HMS „die prinzipielle Offenheit menschlicher Wertsetzung“ zum Ausdruck bringt, die „die gesamte Sphäre menschlichen Erfahrens und Handelns betrifft“, wobei das, was – wie z. B. die Götter und kosmischen Prozesse – „den Menschen nicht betrifft“, belanglos ist⁶. Die Bedeutungslosigkeit der Götter für das menschliche Leben resultiert für Protagoras wohl aus deren Unerkennbarkeit: „Über die Götter kann ich weder sagen, daß sie sind, noch auch, daß sie nicht sind, vieles nämlich steht dem Wissen hindernd im Wege: Die Undeutlichkeit der Sachlage und daß das Menschenleben kurz ist.“⁷

Daß es unter den Menschen trotzdem die Vorstellung von der Existenz der Götter gibt, führt der Sophist *Kritias* darauf zurück, daß die Herrscher nach einer Möglichkeit gesucht hätten, ihre Untertanen daran zu hindern, Unrecht im Verborgenen zu tun⁸. In diesem Zusammenhang habe „ein verständiger und weiser Mann die Furcht der Menschen vor den Göttern erfunden ..., damit die Schlechten Furcht hätten, auch wenn sie etwas heimlich täten oder sprächen oder dächten“⁹. Es sei das Göttliche in dem Sinne eingeführt worden, „daß es eine Gottheit gibt, in unzerstörbarem Leben blühend, mit Aufmerksamkeit hörend und schauend und über die Maßen bei Verstand“¹⁰.

Welche Folgen diese skeptisch-agnostische Weltsicht für das sittliche Handeln des Menschen hat, läßt der Sophist *Antiphon* erkennen. Er stellt den „Geboten der Normen“, die von einer menschlichen Autorität erlassen worden sind, die „Gebote der Natur“ gegenüber¹¹. Erstere seien „von außen auferlegt“ und „Werke der Übereinkunft“, letztere „naturwüchsig“ und dem Menschen „zutraglich“¹², wobei sich die Zutraglichkeit nach dem Nutzen für die Selbsterhaltung des Individuums bemißt¹³. Die Mißachtung der Gebote der Norm, die „meistenteils feindlich zur Natur festgesetzt ist“¹⁴, wird gerechtfertigt, dabei gleichwohl zur Vorsicht geraten: „Den für sich selbst zuträglichen Gebrauch macht ein Mensch also wohl von der Ge-

rechtigkeit, wenn er vor Zeugen die Normen hochhält, in Abwesenheit von Zeugen aber die Gebote der Natur.“¹⁵ Wie bestimmend dieser naturwüchsig Egoismus für Antiphon ist¹⁶, zeigt seine geradezu modern anmutende Polemik gegen Ehe und Familie: „Dieser Tag, diese Nacht ist der Beginn eines neuen Schicksals, eines neuen Verhängnisses. Denn ein schwerer Kampf ist die Ehe für den Mann.“¹⁷ Äußerst mühsam sei bereits die Sorge für das eigene Wohlergehen, so daß der Mann sich nicht auch noch mit der Sorge für seine Frau belasten müsse¹⁸; und erst recht nicht mit der Sorge für seine Kinder: „Und nun laß noch Kinder geboren werden! Voller Sorgen ist nunmehr alles, die jugendliche Ausgelassenheit ist aus dem Sinn gewichen und der Blick ist nicht mehr derselbe.“¹⁹

Als philosophisches Lehrsystem im eigentlichen Sinn begegnet der Agnostizismus erstmals in der antiken *Skepsis*, einer im ausgehenden 4. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Richtung innerhalb der Philosophie des Hellenismus, die – ebenso wie Stoizismus und Epikureismus – bis weit in die römische Kaiserzeit wirksam bleibt.

Ihr Begründer *Pyrrhon von Elis* (+ 270 v. Chr.) zieht als Erkenntnisquelle lediglich die Sinneswahrnehmung in Betracht, bestreitet aber deren Zuverlässigkeit und empfiehlt im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Aussagen „Zurückhaltung des Urteils“ (*epoché*) und „Sprachlosigkeit“ (*aphasia*), welche ihrerseits Voraussetzung für die „Seelenruhe“ (*ataraxia*) sind²⁰.

Der Hauptvertreter der jüngeren Skepsis, *Sextus Empiricus* (2./3. Jhd. n. Chr.), bezweifelt nicht nur die Möglichkeit, aufgrund der Sinneswahrnehmung zu einem sicheren Urteil zu kommen, sondern stellt auch das schlußfolgernde Denken, welches er für zirkulär hält, in Frage²¹. Er weiß indes um den Selbstwiderspruch der Skepsis, der darin besteht, einerseits jeden Wahrheitsanspruch zu verneinen, andererseits aber ebendiese Verneinung wiederum mit einem Wahrheitsanspruch auszustatten; diesem Dilemma versucht er dadurch zu entgehen, daß er seine skeptische Position lediglich als Ausdruck seiner subjektiven Erfahrung verstanden wissen will²².

2. Nominalismus, Konzeptualismus und Empirismus

Im Gegensatz zu den genannten Vertretern der antiken Skepsis mißtraut der mittelalterliche *Nominalismus*, als dessen Begründer *Roscelin von Compiègne* (+ ca. 1125) gilt, der Sinneswahrnehmung nicht. Die Reichweite der daraus gewonnenen Erkenntnis ist dennoch sehr gering, da ausschließlich individuelle Dinge erkannt und bezeichnet werden können; demnach sind Begriffe, die als Allgemeinbegriffe („Universalien“) von mehreren Einzeldingen ausgesagt werden, nur „Hauch der

³ Art. „Sophistik“, in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart u. Weimar 1995-1996, Bd. 3, 846-849.

⁴ Diogenes Laertius IX, 51, in: Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Thomas Schirren und Thomas Zinsmaier, Stuttgart 2003, 36 f.

⁵ Vgl. Bernhard Huss: Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht, in: Gymnasium 103 (1996), 229-257.

⁶ Ebda., 254.

⁷ Diogenes Laertius IX, 51: a. a. O.

⁸ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX 54, in: Die Sophisten, 278-281.

⁹ Ebda., 280 f.

¹⁰ Ebda.

¹¹ Oxyrhynchus Papyri 1364 + 3647, Fr. B, in: Die Sophisten, 194-197.

¹² Ebda.

¹³ Die Sophisten, 376, Anm. 25.

¹⁴ Oxyrhynchus Papyri 1364 + 3647, Fr. B, in: Die Sophisten, 196 f.

¹⁵ Ebda., 194 f.

¹⁶ Es bleibt allerdings unklar, wie Antiphon diesen Egoismus, der ja das „Recht des Stärkeren“ impliziert, mit der an anderer Stelle (Oxyrhynchus Papyri 1364 + 3647, Fr. A, in: Die Sophisten, 194 f.) behaupteten Gleichheit aller Menschen, die von Natur aus gegeben ist, vereinbaren will.

¹⁷ Stobaeus IV 22, II 66, in: Die Sophisten 202 f.

¹⁸ Ebda.

¹⁹ Ebda., 204 f.

²⁰ Art. „Pyrrhon“, in: Mittelstraß, Enzyklopädie, Bd. 3, 411 f.

²¹ Art. „Sextus Empiricus“, in: Mittelstraß, Enzyklopädie, Bd. 3, 793 f.

²² Art. „Sextus Empiricus“ in: Anton Hügli/Poul Lübcke (Hrsg.): Philosophie-Lexikon, 3. Aufl. Reinbek 2000, 575 f.

Stimme“ (*flatus vocis*) oder „Namen“ (*nomen* – „Nominalismus“), die keinen erkennbaren Bezug zur Realität haben²³.

Nimmt man den Nominalismus beim Wort, kann beispielsweise derjenige, der einen Tisch vor sich sieht, zwar dessen Ausdehnung, Form, Größe usw. wahrnehmen, ihn aber nicht als Tisch identifizieren. Eine derartige Identifikation setzte nämlich voraus, daß auf mindestens ein weiteres Einzelding mit vergleichbaren Eigenschaften Bezug genommen und somit „Tisch“ zu einem Allgemeinbegriff würde²⁴.

Diesem Dilemma versucht der v. a. von *Wilhelm von Okham* (+ um 1349) vertretene *Konzeptualismus* dadurch zu entgehen, daß er Begriffe zuläßt, die der Verstand durch Abstraktion dessen, was mehreren Einzeldingen gemeinsam ist, bildet; diese Allgemeinbegriffe existieren jedoch „real“ nur innerhalb des Verstandes²⁵.

Es ist unschwer zu erkennen, daß der Konzeptualismus die durch den Nominalismus aufgeworfenen Probleme nicht lösen kann. Denn wenn die Allgemeinbegriffe lediglich innerpsychische Gebilde sind, stellt sich die Frage, worin überhaupt der Sinn und der Zweck dieser Begriffe bestehen soll²⁶.

Das Grunddogma des mittelalterlichen Nominalismus, Allgemeinbegriffe hätten keinen erkennbaren Bezug zur Realität, steht auch im Zentrum des englischen *Empirismus*, der in *David Hume* (1711-1776) seine Vollendung gefunden hat.²⁷

Grundlage des Denkens sind für Hume allein die „Eindrücke“ (*impressions*) der unmittelbar gegebenen Sinneswahrnehmungen oder Selbstwahrnehmungen (z. B. Gefühle) sowie die daraus abgeleiteten „Vorstellungen“ (*ideas*)²⁸. Die Tätigkeit des Geistes besteht (und erschöpft sich) darin, diese Vorstellungen, die es immer nur von individuellen Dingen gibt, zu verbinden, umzustellen, zu vermehren oder zu vermindern²⁹. Prinzipien der Assoziation verschiedener Vorstellungen sind „Ähnlichkeit, Berührung in Zeit oder Raum, und Ursache und Wirkung“³⁰. Diese Verknüpfung ist allerdings ausschließlich die Wirkung einer vom Geist nicht beeinflussbaren innerpsychischen Mechanik und erfolgt unabhängig von der – nicht erkennbaren – tatsächlichen Beschaffenheit und Funktion der Einzeldinge, die den Eindrücken und Vorstellungen zugrunde liegen³¹.

Gewißheit und Evidenz kommen nur jenen Wahrheiten zu, die – wie beispielsweise in der Geometrie, Algebra und Arithmetik – „durch die reine Tätigkeit des Denkens zu entdecken“

sind, „ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein“³². Demgegenüber sind „Tatsachen“, d. h. alles, was auf Erfahrung beruht, „nicht in gleicher Weise als gewiß verbürgt“³³, denn alle „Denkakte, die Tatsachen betreffen, scheinen sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen“³⁴. Hinsichtlich dieser Beziehung gilt aber: „Der Geist kann unmöglich je die Wirkung in der angenommenen Ursache finden, selbst bei der genauesten Untersuchung und Prüfung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz und gar verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden.“³⁵ Wenn beispielsweise eine Billardkugel an eine andere stößt und diese sich dann bewegt, ist die „Bewegung der zweiten Billardkugel ... ein völlig verschiedenes Ereignis von der Bewegung der ersten; auch ist in der einen nichts enthalten, das die leiseste Andeutung der anderen lieferte“³⁶.

Der Versuch, zwischen zwei Ereignissen einen Ursache-Wirkung-Zusammenhang herzustellen, ist daher „gänzlich willkürlich“³⁷; er wird psychologisch als Wirkung der „Gewohnheit“ erklärt³⁸. In der „Gewohnheit“ sieht Hume andererseits jedoch „die große Führerin im menschlichen Leben“, ein Prinzip, „das unsere Erfahrung uns nutzbringend gestaltet“, ohne das es „auf einmal mit allem Handeln und mit dem besten Teil geistiger Arbeit vorüber“ wäre³⁹. Um die Geltung dieses Prinzips zu untermauern, wird sogar „eine Art prästablierter Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Abfolge unserer Vorstellungen“ ins Spiel gebracht⁴⁰. Es ist die „Weisheit der Natur“, die „einen so notwendigen Akt des Geistes durch einen Instinkt oder eine mechanische Tendenz“ sicherstellt; sie hat „uns einen Instinkt eingepflanzt, welcher unser Denken in einer Richtung vorwärts treibt, die mit jener übereinstimmt, die sie für die äußeren Dinge festgesetzt hat“⁴¹.

3. Immanuel Kant

Den Abgrund zwischen den bewußtseinsimmanenten Vorstellungen und den „Tatsachen“, der sich bei Hume zeigt, versucht *Immanuel Kant* (1724-1804) in seiner *Kritik der reinen*

³² Hume, Untersuchung, 35.

³³ Ebda.

³⁴ Ebda., 36.

³⁵ Ebda., 39.

³⁶ Ebda.

³⁷ Ebda., 40.

³⁸ Ebda., 55 f. – Hume sieht offensichtlich keinen Widerspruch darin, einerseits jeden Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung in Abrede zu stellen, andererseits aber eine *Wirkung* der Gewohnheit zu behaupten.

³⁹ Ebda., 57 f.

⁴⁰ Ebda., 68.

⁴¹ Ebda., 69. – Hier stellt sich natürlich die Frage, welchen Sinn es hat, zunächst einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen den menschlichen Vorstellungen, denen allein absolute Gewißheit zukomme, und der Welt der Tatsachen zu konstruieren, um dann einen *Deus ex machina* zu postulieren, der die Erkennbarkeit der äußeren Dinge garantieren soll. – Eine Hume's prästablierter Harmonie vergleichbare Ansicht findet sich bereits bei René Descartes (1596-1650), der eigentlich nur das menschliche Bewußtsein („*Cogito ergo sum*“) als Erkenntnisquelle gelten lassen möchte, dann aber (*Discours de la méthode*, IV, 7; *Meditationes de prima philosophia*, VI, 10) auf Gott zurückgreifen muß, welcher, vollkommen (*parfait*) und nicht betrügerisch (*non fallax*), sicherstellt, daß der Mensch bei der Erkenntnis der Außenwelt nicht in die Irre geht. – Die *Harmonia praestabilita* bei Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) regelt im Gegensatz zu Hume nicht das Verhältnis zwischen Bewußtsein und Außenwelt, sondern bewirkt, daß die an sich beziehungslosen Substanzen („Monaden“) im Einklang miteinander stehen.

²³ Art. „Nominalismus“, in: Mittelstraß, Enzyklopädie, Bd. 2, 1022-1025; Art. „Roscelin von Compiègne“, in: Mittelstraß, Enzyklopädie, Bd. 3, 639.

²⁴ Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß unter dem nominalistischen Verdikt ein Einzelding nicht einmal hinsichtlich Ausdehnung, Form, Größe usw. sinnvoll bestimmt werden kann, da auch hierfür die Geltung überindividueller Bestimmungen vorausgesetzt werden muß.

²⁵ Art. „Konzeptualismus“, in: Mittelstraß, Enzyklopädie, Bd. 2, 466 f.

²⁶ Wer einen Gegenstand einen „Tisch“ nennt, will dadurch zum Ausdruck bringen, daß es sich bei diesem Gegenstand eben um einen Tisch handelt. Wenn indes ein Vertreter des Konzeptualismus von einem „Tisch“ spricht, kann er damit nur um den Preis des Selbstwiderspruchs tatsächlich einen Tisch meinen!

²⁷ Hume's erkenntnistheoretische Abhandlung *Enquiry concerning human understanding* wird im folgenden nach der deutschen Übersetzung *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hrsg. von Raoul Richter, 10. Aufl. Leipzig o. J. (Philosophische Bibliothek Bd. 35) zitiert.

²⁸ Ebda., 18 f.

²⁹ Ebda., 19.

³⁰ Ebda., 25.

³¹ Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, II. Teil, 8. Aufl. Freiburg, Basel u. Wien 1969, 227 f.

Vernunft⁴² dadurch zu überbrücken, daß er Erkenntnis als eine Synthese der Sinnlichkeit und des Verstandes, d. h. der Fähigkeit des menschlichen „Gemüts“, Vorstellungen sowohl zu empfangen als auch selbst hervorzubringen, bestimmt⁴³: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁴⁴

Als Ausgangspunkt der Erkenntnis sieht Kant „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“⁴⁵. Dieser „Stoff“, auf den die Gegenstände im Wahrnehmungsfeld des Erkennenden reduziert werden, affiziert unsere Sinne, zeigt sich aber ohne jede Gestalt, Beziehung oder Bedeutung.

Um Ordnung in dieses Chaos zu bringen, bedarf es zunächst der Verarbeitung der sinnlichen Eindrücke durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit. Der Raum nämlich „stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an den Gegenständen selbst haftete“, sondern ist „nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist“⁴⁶. Entsprechendes gilt für die Zeit⁴⁷.

Nachdem die sinnlichen Eindrücke aufgrund der Verarbeitung durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit zu Sinneswahrnehmungen geworden sind, erfolgt eine weitere Formung, und zwar mit Hilfe der „reinen Verstandesbegriffe“. Sie liegen vorbereitet im menschlichen Verstand⁴⁸, dem sie „rein und unvermischt entspringen“⁴⁹, und können durch eine „Zergliederung des Verstandesvermögens“ entdeckt werden⁵⁰. Ausgehend von 12 verschiedenen Urteilsformen⁵¹ „entdeckt“ Kant – jeweils dreifach untergliedert – Quantität, Qualität, Relation und Modalität⁵²; es ergeben sich somit 12 „reine Verstandesbegriffe“, auch „Kategorien“ genannt⁵³.

Diese Kategorien sind „Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen“⁵⁴, denn „die Verbindung (coniunctio), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne ins uns kommen“⁵⁵, weil diese Verbindung „nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann“⁵⁶.

Jene vom Subjekt als „Actus seiner Selbsttätigkeit“⁵⁷ gesetzte Verbindung des Mannigfaltigen gründet letztlich in der Ein-

heit des Selbstbewußtseins, in der „Vorstellung *Ich denke*“ und wird von dieser immer begleitet⁵⁸. Allein diese „durchgängige Identität des Selbstbewußtseins“⁵⁹ ist Garant für „die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden“⁶⁰.

„Objektive Gültigkeit“ ist allerdings nur dann gegeben, wenn die Begriffe des reinen Verstandes auf empirische Anschauungen bezogen werden. Andernfalls sind sie „ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen“⁶¹. Ein derartiges Spiel findet beispielsweise dann statt, wenn versucht wird, Seele, Welt oder Gott zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen⁶².

Kant sieht in Seele („das denkende Subjekt“), Welt („der Inbegriff aller Erscheinungen“) und Gott („das Wesen aller Wesen“) jeweils eine *Idee*⁶³, „einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“⁶⁴. Es handelt sich um besondere Begriffe a priori, „die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen“⁶⁵; sie sind „transzendente Ideen“, „Begriffe der reinen Vernunft“ und „übersteigen die Grenzen aller Erfahrung“⁶⁶. Sie sind zwar „nur Ideen“, jedoch keinesfalls „überflüssig und nichtig“⁶⁷, aber nicht Gegenstand objektiver Erkenntnis.

„Objektive Erkenntnis“ kommt nach Kant also dadurch zustande, daß die sinnlichen Eindrücke, die keinerlei strukturelle Merkmale zeigen, mit Hilfe der Anschauungsformen von Raum und Zeit sowie der reinen Verstandesbegriffe geformt werden. Die sinnlichen Eindrücke zeigen sich deshalb strukturlos, weil Bestimmtheiten wie Ursache, Bedeutung, Sinn oder Wesen zum „Ding an sich“ gehören, das niemals erkannt werden kann⁶⁸. Wenn es allerdings auf Seiten der Gegenstände keine erkennbaren strukturellen Merkmale gibt, kann es sich bei der Synthese von Anschauungen und Anschauungsformen bzw. Begriffen lediglich um eine willkürliche Setzung von Seiten des erkennenden Subjekts handeln⁶⁹. Daß eine auf diesem Wege gewonnene Erkenntnis nicht „objektiv“, sondern völlig wertlos ist, liegt auf der Hand.

⁴² Dieses Werk wird im folgenden mit A bzw. B entsprechend der Originalpaginierung der 1. bzw. 2. Auflage zitiert nach: Immanuel Kant, Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974.

⁴³ B 1; A 50-52 / B 74-76.

⁴⁴ A 51 / B 75.

⁴⁵ B 1.

⁴⁶ A 26 / B 42.

⁴⁷ A 30 ff. / B 46 ff.

⁴⁸ A 66 / B 91.

⁴⁹ A 67 / B 92.

⁵⁰ A 65 / B 90.

⁵¹ A 70 / B 95.

⁵² A 80 / B 106.

⁵³ Ob Art und Umfang der Kategorien (Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft; Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit) richtig bestimmt sind und ihre Deduktion überzeugt, ist umstritten. – Vgl. Hirschberger, a. a. O., 288-290.

⁵⁴ A 94 / B 126.

⁵⁵ B 129.

⁵⁶ B 130.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ B 131 f.

⁵⁹ B 135.

⁶⁰ B 137.

⁶¹ A 239 / B 298.

⁶² Im zweiten Buch der „Transzendentalen Dialektik“ spricht sich Kant unter dem Titel „Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft“ (A 338 ff. / B 396 ff.) vehement gegen jeden derartigen Versuch aus.

⁶³ A 334 / B 391.

⁶⁴ A 327 / B 383.

⁶⁵ A 321 / B 378.

⁶⁶ A 327 / B 383 f.

⁶⁷ A 329 / B 385.

⁶⁸ z. B. B XXVI; A 42-44 / B 59-62; B 164; A 238 f. / B 298; A 276 f. / B 332 f.

⁶⁹ Daran ändert auch der „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ nichts, mit dem Kant zwischen den Kategorien und den Erscheinungen vermitteln will (A 137 ff. / B 176 ff.). Er nennt diesen Schematismus, in dem der Zeitvorstellung, die sowohl intellektuell als auch sinnlich ist, zentrale Bedeutung zukommt (A 138 f. / B 177 f.), „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ (A 141 / B 180 f.). Was es auch immer mit dieser „verborgenen Kunst“, die an Humes „prästabilierte Harmonie“ und „Weisheit der Natur“ erinnert, auf sich haben mag – Kant spricht hier von der Verbindung der Kategorien mit den *Erscheinungen*, nicht mit dem „Ding an sich“!

Nicht weniger prekär ist die innere Widersprüchlichkeit dieser Erkenntnislehre. Für Kant steht es außer Frage, daß der „rohe Stoff sinnlicher Eindrücke“ eine Realität ist und unsere Sinne affiziert. Dieser Stoff ist demnach eine Substanz und, insofern er unsere Sinne affiziert, eine Wirkursache. Woher weiß aber Kant um diesen Sachverhalt, wo doch Substanz und Kausalität Bestimmtheiten des „Dings an sich“ sind, das der Erkenntnis immer verschlossen bleibt?

Träfen die Grundsätze seiner Erkenntnislehre zu, wäre es nicht einmal möglich, die *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) als Kants Werk zu identifizieren. Denn wer auch immer eine Verbindung zwischen Kant und seinen Äußerungen im Sinne eines Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung herstellt, muß, wenn er Kant folgen will, gestehen, daß diese Verbindung willkürlich gesetzt ist und nichts über die Herkunft der KrV *an sich* aussagt.

Vollends zeigt sich die Absurdität der Erkenntnislehre Kants, wenn man ihre Grundsätze auf das Verhältnis zwischen der KrV und ihrem Rezipienten anwendet. Die KrV liegt seit mehr als 200 Jahren als gedruckter Text vor. Dessen sinnlich wahrnehmbare Bestandteile sind – physikalisch gesehen – von einer Lichtquelle ausgehende elektromagnetische Wellen, die von der Textoberfläche, d. h. von der Druckerfarbe und dem davon farblich unterscheidbaren Papier, reflektiert und von der Netzhaut des Auges rezipiert werden. Folgt man Kant, würden diese elektromagnetischen Wellen⁷⁰ durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit zu Sinneswahrnehmungen „verarbeitet“ und daraufhin mit Hilfe der Kategorien geformt. Diese Formung wäre indes – mangels erkennbarer struktureller Merkmale auf Seiten des Gegenstandes – nur eine willkürliche Setzung durch den Leser des Textes. Die Erkenntnis dessen, was Kant mit seiner KrV überhaupt „meint“, d. h. das Verstehen des Textsinns, käme daher überhaupt nicht zustande.

4. Im Sog des Relativismus

Obwohl die erkenntnistheoretischen Konzeptionen Hume's und Kants angesichts der aufgezeigten Aporien eigentlich erledigt sein müßten, ist ihr Einfluß bis auf den heutigen Tag beträchtlich.

Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang *Positivismus*, *Neopositivismus*⁷¹ und *Kritischer Rationalismus*. Ungeachtet aller Unterschiede innerhalb dieser philosophischen Systeme wie auch untereinander besteht Übereinstimmung in der grundlegenden Annahme, Gegenstand der menschlichen Erkenntnis könne allein das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene sein. Dementsprechend werden alle Aussagen, die über die „Tatsachen“ hinausgehen, als metaphysische Spekulation zurückgewiesen. Dieses Verdikt betrifft insbesondere die „letzten Fragen“ wie die nach Existenz und Wesen Gottes, Ursprung und Ziel der Welt, Sein und Sollen des Menschen.

Daß auch dieser skeptisch-agnostische Ansatz in sich widersprüchlich ist, tritt zutage, sobald er auf sich selbst bezogen wird. Denn die Aussage, die Erkenntnis erschöpfe sich in der

Erfahrung des unmittelbar Gegebenen, ist keinesfalls das Resultat dieser Erfahrung und müßte folgerichtig als metaphysische Spekulation zurückgewiesen werden.

Ungeachtet dieses Selbstwiderspruchs bestimmt das empiristisch-positivistische Wirklichkeitsverständnis zunehmend das Bewußtsein und die Lebenseinstellung der Menschen in unserer Zeit und leistet somit einen wichtigen Beitrag zur „Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt“⁷².

Ein Indiz für die Macht des Relativismus in unserer Zeit ist die Tatsache, daß nicht einmal Theologie und Kirche von seinem Einfluß verschont geblieben sind.

Zu erwähnen ist die Theologie des *Religionspluralismus*, die die Erkennbarkeit übernatürlicher Wahrheiten und demzufolge auch den Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung bestreitet, die Gleichwertigkeit aller Religionen propagiert und jede Missionstätigkeit ablehnt⁷³. Mit der Erklärung *Dominus Iesus* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 2000 wurde dieses nihilistische Konstrukt zurückgewiesen⁷⁴, und zwar unter ausdrücklichem Verweis auf den zugrunde liegenden Relativismus⁷⁵. Durch die „Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung“ vom 3. Dezember 2007 erfolgte eine erneute Zurückweisung⁷⁶.

Der Einfluß des Relativismus zeigt sich nicht nur bei der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Religionen zueinander, sondern auch bei der Bewertung der Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen. Zu nennen ist hier das ökumenische Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, auch „differenzierter Konsens“ genannt⁷⁷. Dessen Grundlage ist die „Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage“, zu der sich im Jahre 1974 die *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* in ihrem Beschluß *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit* ausdrücklich bekannt hat: „Alle Glaubenssätze tragen das Zeichen geschichtlicher Bedingtheit an sich. ... Der bleibende Wahrheitsgehalt der Glaubenssätze muß daher immer neu ausgelegt und vergegenwärtigt werden.“⁷⁸ Es ist offensichtlich, daß hier „der gemeinsame Konsens im Glauben vom Bekenntnis des Glaubens in der Sprache getrennt wird“ und dem „differen-

⁷² Vgl. Anm. 1.

⁷³ Die in der pluralistischen Religionstheologie enthaltene Annahme der Relativität jeder Gottesvorstellung hat in Deutschland sogar Eingang in den katholischen Religionsunterricht gefunden, und zwar über das von Hubertus Halbfas konzipierte „Unterrichtswerk für die Sekundarstufe I“ (Düsseldorf 1989-1991). Dieses erfreut sich hoher Wertschätzung bei den Religionslehrern und ist an vielen Schulen außerhalb Bayerns mit Wissen und Billigung der zuständigen Bischöfe in Gebrauch. Vgl. Christoph Blath: Ein sterbender Gott. Anmerkungen zu einem Unterrichtswerk von Hubertus Halbfas, in: *Theologisches* 27 (1997), 79-84.

⁷⁴ Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung „Dominus Iesus“. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Bonn 2000, Nr. 1-15.

⁷⁵ Ebda., Nr. 4.

⁷⁶ Kongregation für die für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 180, Bonn 2007.

⁷⁷ Vgl. Christoph Blath: „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“? Überlegungen zu Wegen und Irrwegen des Ökumenismus, in: *Theologisches* 35 (2005), 823-832, bes. 826 f.

⁷⁸ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg, Basel u. Wien 1976, 781 f.

⁷⁰ Im Falle einer akustischen Übermittlung des Textes würden Schallwellen, die von den Stimmbändern des Sprechers erzeugt worden sind, von dem Corti-Organ im Innenohr des Hörers rezipiert.

⁷¹ Der *Neopositivismus* wird auch *logischer Positivismus* oder *logischer Empirismus* genannt.

zierten Konsens“ eine Hermeneutik zugrunde liegt, „die keine Wahrheit ... kennt“⁷⁹.

Wenn, wie es Skeptiker und Agnostiker lehren, das „Ding an sich“ dem menschlichen Erkennen verschlossen ist, wird dadurch auch jeder objektiven Bestimmung des menschliche Solens der Boden entzogen.

Wie sehr der *ethische* Relativismus inzwischen das „Lebensgefühl“ der Menschen in Deutschland prägt, zeigt eine repräsentative Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach aus dem Jahr 2005. Darin stimmten nur 36% der Befragten der Meinung zu, es gebe „völlig klare Maßstäbe, was gut und böse ist“⁸⁰. Für die Berechtigung der Warnung Kardinal Ratzingers / Papst Benedikts XVI. vor einer *Diktatur* des Relativismus spricht, daß hierzulande diejenigen, die sich für die Anerkennung allgemeingültiger ethischer Maßstäbe aussprechen, zunehmend als intolerant und fundamentalistisch diffamiert werden.

Dieses moralische Vakuum ist jedoch, wie bereits der Sophist Antiphon im 5. Jahrhundert v. Chr. gezeigt hat, ein idealer Nährboden für die „Gebote der Natur“ im Sinne eines naturwüchsigen Egoismus, der das als „gut“ ansieht, was der Selbsterhaltung des Individuums zu dienen scheint, und daher „als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt“⁸¹.

Ohne Zweifel hat der ethische Relativismus verheerende Folgen für die Ausgestaltung der staatlichen Rechtsnormen. Zu verweisen ist hier auf die strafrechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs in vielen europäischen und außereuropäischen Ländern, die nichts anderes als Ausdruck der Herrschaft des Stärkeren ist. Ein weiterer Schritt auf dem Weg, dieser Herrschaft Geltung zu verschaffen, wäre die Freigabe der Tötung bereits geborener, aber unheilbar erkrankter oder behinderter Menschen, wie sie in den Niederlanden ansatzweise bereits praktiziert wird.

Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang der *Rechtspositivismus*, demzufolge das Recht jeder ethischen

Grundlage entbehrt und somit „der normsetzende Wille des Staates die einzige Rechtsquelle“ ist⁸².

Wenn aber das Recht allein im Willen des staatlichen Souveräns gründet, sei es in dem Willen eines Alleinherrschers, eines Herrscherkollektivs oder einer demokratischen Mehrheit, kann – wie Geschichte und Gegenwart zeigen – grundsätzlich auch das „Recht“ des Stärkeren als positives Recht gesetzt werden. Leider hat das im 19. Jahrhundert etablierte rechtspositivistische Denken nicht einmal aufgrund der schrecklichen Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus eine bedingungslose Ächtung erfahren.

Offensichtlich wissen viele Menschen unserer Zeit nicht um die Gefahren, die von dem ethischen Relativismus und dem Rechtspositivismus ausgehen. Sie sehen sich in guter Übereinstimmung mit der Mehrheitsmeinung und brauchen demzufolge weder staatliche noch gesellschaftliche Sanktionen zu befürchten. Sie haben an der „Gleichgültigkeit“ Gefallen gefunden und genießen die „Seelenruhe“ – solange sie sich jedenfalls auf der Seite des Stärkeren befinden.

Dieser „Seelenruhe“ dient übrigens auch jene ausgesprochen subtile Form des ethischen Relativismus, die in der „Auffassung vom sittlichen Gewissen als ‘schöpferischer’ Instanz“ besteht und von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. August 1993 zurückgewiesen worden ist⁸³. Dieser Auffassung zufolge veranlasse das Gewissen „den Menschen nicht so sehr zu einer peinlich genauen Beachtung der universalen Normen, als zu einer kreativen und verantwortlichen Übernahme der persönlichen Aufgaben, die ihm Gott anvertraut“⁸⁴.

Genau dieses „schöpferische“ Gewissensverständnis im Sinne einer von der objektiven Norm unabhängigen Instanz ist indes ein in der nachkonziliaren Kirche Deutschlands weithin anerkannter formalethischer Grundsatz. Er begegnet erstmals in der sog. *Königsteiner Erklärung* der deutschen Bischöfe vom 30. August 1968⁸⁵. Er ist Grundlage des Schreibens der (Erz-)bischöfe Oskar Saier, Karl Lehmann und Walter Kasper zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen vom 10. Juli 1993, in dem die Entscheidung über den Kommunionempfang und damit de facto auch über die Rechtmäßigkeit der (zivilen) Wiederheirat der Gewissensentscheidung der Betroffenen überlassen wird⁸⁶. Er wurde im Jahr 1995 sogar in dem von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen 2. Band des *Katholischen Erwachsenen-Katechismus* als Moralprinzip festgeschrieben⁸⁷. Der genannte

⁷⁹ Giovanni B. Sala: Die ökumenische Einheit im Glauben – ein „differenzierter Konsens“?, in: Forum Katholische Theologie 13 (1997), 1-17, hier 12 f.

⁸⁰ Andreas Püttmann: Wenn alles geht, geht nichts mehr, in: Die Tagespost Nr. 131 vom 02. 11. 2006, S. 9.

⁸¹ Gegen einen Zusammenhang zwischen Skeptizismus/Agnostizismus und Egoismus scheint die Tatsache zu sprechen, daß sich Kant nachdrücklich gegen jeden egoistischen Bestimmungsgrund im Bereich der Sittlichkeit ausspricht und seine Ethik auf eine kategorisch gebietende „Pflicht“ gründet, die von jeder „Neigung“ zu unterscheiden ist. So sieht er beispielsweise in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (im folgenden zitiert nach der in Anm. 42 genannten Werkausgabe unter Beibehaltung der Originalpaginierung der 1. und 2. Auflage) Selbstmord, Betrug und den Hang zur „Ergötlichkeit“ im Widerspruch zur Pflicht und die Nächstenliebe in Übereinstimmung mit ihr (AB 53-57). Diese Konkretisierungen des kategorischen Imperativs: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (AB 52), deren Folgerichtigkeit Kant für evident hält (AB 57), sind allerdings mit den Prinzipien seiner Philosophie nicht vereinbar. Bei der ethischen Bewertung von Betrug und Menschenliebe appelliert Kant letztlich nicht an das Pflichtgefühl, sondern an die Eigennützigkeit, d. h. an eine „Neigung“. Bei der Ablehnung von Selbstmord und „Ergötlichkeit“ beruft er sich auf eine Bestimmung der Natur, „zur Beförderung des Lebens anzutreiben“, bzw. auf „Naturanlagen“ und „Naturgaben“, und damit auf Wesenheiten, über die er wegen der Unerkennbarkeit des „Dings an sich“ eigentlich schweigen müßte. Und wenn Kant im weiteren Verlauf seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in einer „Nebenformel“ des Kategorischen Imperativs fordert, den Menschen „nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche“, sondern „jederzeit zugleich als Zweck“ zu betrachten (AB 64-65), stellt sich natürlich die Frage, wie der Zweck einer Handlung zu bestimmen ist, wenn eine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung überhaupt nicht erkannt werden kann.

⁸² Art. „Rechtspositivismus“, in: Mittelstraß, Enzyklopädie, Bd. 3, 514 f.

⁸³ Papst Johannes Paul II.: Enzyklika „Veritatis splendor“: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, Bonn 1993, Nr. 54-60.

⁸⁴ Ebda., Nr. 55.

⁸⁵ Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae“, in: Papst Paul VI.: Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Rundschreiben „Humanae Vitae“, 5. Aufl. Leutesdorf 1971, 51-67. – Vgl. Giovanni B. Sala: Die „Königsteiner Erklärung“ 25 Jahre danach, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994), 97-123, bes. 110 f. 122.

⁸⁶ Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von Wiederverheirateten Geschiedenen in der Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: Herder Korrespondenz 9/1993, 460-467. – Vgl. Giovanni B. Sala: Vom Sinn und Unsinn einer „differenzierten“ Betrachtung in der Moral. Zu einer neuen Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995), 17-53, bes. 30-37. 46-53.

⁸⁷ Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.): Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 2. Band. Leben aus dem Glauben, Freiburg usw. 1995, 132-135. – Vgl. Giovanni B. Sala: Ist das Gewissensurteil die „letzte Norm“ der Sittlichkeit?

Grundsatz ist zudem auch konstitutiver Bestandteil der die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung beinhaltenden Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland⁸⁸. Bis zu dem im Jahr 1999 von Papst Johannes Paul II. angeordneten Ausstieg waren alle kirchlichen Beratungsstellen außerhalb der Diözese Fulda in dieses System involviert. Die nachweispflichtige Konfliktberatung wird seitdem von *Donum Vitae*, einer von prominenten Vertretern des deutschen Verbandskatholizismus gegründeten Organisation, fortgeführt, und zwar ohne ernsthafte Beanstandung von Seiten der meisten deutschen Bischöfe⁸⁹.

5. Konturen einer realistischen Erkenntnistheorie

Sowohl die Widersprüchlichkeit, die Skeptizismus, Agnostizismus, Relativismus und ihre Derivate in sich tragen, als auch die verheerenden Folgen für Theologie und Ethik werfen die Frage nach einer erkenntnistheoretischen Alternative auf.

Jeder Versuch, etwas zu erkennen, zielt – nolens volens – auf den geistigen „Gehalt“ einer Sache, mag dieser nun *Bedeutung*, *Funktion*, *Idee*, *Sinn*, *Wesen*, *Ding an sich* oder *Noumenon* heißen.

Damit allerdings eine Erkenntnis, die diese Bezeichnung verdient, überhaupt zustande kommt, kann die „Verbindung des Mannigfaltigen“ nicht, wie Kant annimmt, durch eine willkürliche Setzung des Subjekts erfolgen, sondern muß auf Seiten des Gegenstandes vorliegen und von dort dem Erkennen zugänglich sein.

Dieser Zugang setzt zwar die sinnliche Wahrnehmung voraus, erschöpft sich aber nicht in einer passiven Rezeption des unmittelbar Gegebenen. Wäre Erkenntnis ausschließlich Sinneswahrnehmung, d.h. Aufnahme von elektromagnetischen Wellen oder Schallwellen durch die Sinnesorgane, bliebe der „Gehalt“ einer Sache unerkannt⁹⁰. Damit dieser erkannt werden kann, muß er aus dem Sinnesmaterial „herausgeschält“ werden, eine Aufgabe, die dem Denken obliegt⁹¹. Dieses zeichnet sich durch das „Unterscheiden“ aus, und zwar von „etwas, was in irgendeinem Sinn etwas Bestimmtes ist, das in dieser Unterscheidung festgehalten werden kann“⁹². Unverzichtbar sind hierbei Bestimmungsgrößen wie „Einheit, Vielheit, Identität, Verschiedenheit, Ganzheit, Teil, Anfang, Mitte, Ende, Gleichheit, Ähnlichkeit, Diskretheit, Kontinuirlichkeit usw.“⁹³.

Deren Unabdingbarkeit für *jede* Erkenntnis ist von zentraler Bedeutung für die Frage, ob Kant den kosmologischen Gottesbeweis (Gott als „erste Wirkursache“) zurecht für unbegründet hält⁹⁴. Seine Zurückweisung ist durch zwei zentrale Einwände bestimmt. Zum einen liege dem kosmologischen der – für erledigt erklärte – ontologische Gottesbeweis zugrunde⁹⁵; zum anderen habe das Kausalitätsprinzip „gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt“⁹⁶. Wenn jedoch Erkenntnis als *Erkenntnis eines Bestimmten* – und dazu gehört auch die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung – die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung *zwingend* transzendiert, entbehrt Kants Unterscheidung zwischen der für – auf welche Weise auch immer – erkennbar gehaltenen Sinnenwelt und dem nicht erkennbaren „Ding an sich“ jeder Grundlage. Damit erübrigt sich auch seine Kritik an der Geltung des Kausalitätsprinzips innerhalb des kosmologischen Gottesbeweises.

Wenn Erkenntnis tatsächlich Erkenntnis sein soll, kann die Alternative zu Skeptizismus, Agnostizismus, Relativismus usw. nur in der philosophischen Position des *Realismus*⁹⁷ bestehen, die uns in der *philosophia perennis*⁹⁸ begegnet, als deren bedeutendste Vertreter Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin gelten.

Nicht zu Unrecht hat Jacques Maritain im Bezug auf die wesentlich von Thomas von Aquin bestimmte *Scholastik* von der „Philosophie des gesunden Menschenverstandes“ gesprochen⁹⁹.

Diese Einschätzung scheint anmaßend zu sein, insofern sie Menschen, deren Bewußtsein und Lebenseinstellung durch Skeptizismus, Agnostizismus und Relativismus bestimmt ist, den „gesunden Menschenverstand“ abspricht

Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß der *gesunde* Menschenverstand gewisser Voraussetzungen nicht entraten kann. So sieht beispielsweise Thomas von Aquin in der „geistigen Blindheit“ (*caecitas mentis*) und der „Stumpfheit des Sinnes“ (*hebetudo sensus*) Folgen der Unkeuschheit (*luxuria*) bzw. der „Gefräßigkeit“ (*gula*) und umgekehrt in der Keuschheit (*castitas*) bzw. Enthaltensamkeit (*abstinentia*) die beste Disposition des Menschen für die Vervollkommnung der Erkenntnis¹⁰⁰. Gegenüber dieser gewiß einseitigen Sichtweise zeigt Dietrich von Hildebrand für den Bereich des sittlichen Werterkennens, daß Hochmut und Begehrlichkeit als „doppelte Wurzel des Unsittlichen“¹⁰¹ dieser im Wege stehen („Wertblindheit“) und im Gegensatz dazu „Wertsuche und Wertsichtigkeit“ dem „demütigen Ich“ entstammen¹⁰².

Zu einem Moralprinzip des Katholischen Erwachsenen-Katechismus, in: Theologisches 26 (1996), 343-356, bes. 351-356; ders.: Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und die „Königsteiner Erklärung“ im Katholischen Erwachsenen-Katechismus, in: Forum Katholische Theologie 12 (1996), 16-35, bes. 33-35.

⁸⁸ Das in Deutschland geltende Abtreibungsrecht spricht der Frau bis zum Ende der 12. Woche nach der Empfängnis das Letztentscheidungsrecht über Leben und Tod des ungeborenen Kindes zu.

⁸⁹ Vgl. Manfred Spieker: Ein deutsches Drama, in: Die Tagespost Nr. 36 vom 24. 03. 2007, S. 9.

⁹⁰ In diesem Fall wäre beispielsweise eine Sinnestäuschung nicht als solche identifizierbar. Käme es also zu einer Kontroverse über Größe und Eigenschaften eines Gegenstandes, den zwei Personen aus unterschiedlicher Entfernung wahrnehmen, wäre keine Entscheidung möglich. Denn beide Betrachter könnten sich mit demselben Recht auf die Wahrnehmung des ihnen jeweils unmittelbar Gegebenen berufen.

⁹¹ Zum Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken vgl. Arbogast Schmitt: Die Moderne und Platon, Darmstadt 2003, bes. 52 ff., 100 ff., 124 ff., 215 ff.

⁹² Ebda., 54.

⁹³ Ebda., 65. – Wer einen Gegenstand als Tisch identifiziert, hat zuvor wichtige Unterscheidungen vorgenommen. Er hat sein Erkenntnisobjekt von anderen Gegenständen in seinem Wahrnehmungsfeld abgesondert, etliche Merkmale voneinander abgegrenzt, unter diesen wiederum zwischen wesentlichen

(z. B. Untergestell, horizontale Platte) und akzidentiellen (z. B. Größe, Material, Farbe) unterschieden usw.

⁹⁴ KrV A 603-614 / B 631-642.

⁹⁵ KrV A 606-609 / B 634-637. – Zur Kritik Kants am ontologischen Gottesbeweis und zur Bedeutung des ontologischen für den kosmologischen Beweis vgl. Hirschberger, a. a. O., 320-323.

⁹⁶ KrV A 609 / B 637.

⁹⁷ Walter Hoeres hat in der vorliegenden Zeitschrift viele Beiträge veröffentlicht, welche die Unhintergebarkeit des erkenntnistheoretischen Realismus in Philosophie und Theologie zeigen.

⁹⁸ Zu den Prinzipien und zur theologischen Relevanz der *philosophia perennis* vgl. Joseph Schumacher: Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie im katholischen Denken, in: Theologisches 37 (2007), 447-458; 38 (2008), 25-38.

⁹⁹ Zitiert nach: Walter Hoeres: Der verrätene Thomas, in: Una Voce Korrespondenz 38 (2008), 64-77, hier 65.

¹⁰⁰ Summa Theologiae II/II q. 15 a. 3 – Vgl. Schumacher, a. a. O., 450.

¹⁰¹ Dietrich von Hildebrand: Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme, 3. Aufl. Vallendar-Schönstatt 1982, 155-157.

¹⁰² Ebda., 153.

Zweifelsohne ist die Tugend der Demut – hier als Offenheit und Unvoreingenommenheit gegenüber der Wahrheit verstanden – nicht nur Voraussetzung der ethischen Werterkenntnis, sondern jeder Wahrheitserkenntnis. Insbesondere gilt dieses für die „letzten Fragen“, deren Beantwortung immer mit wichtigen Weichenstellungen im Bereich der Sittlichkeit einhergeht. Treffend hat Robert Spaemann angesichts der Strittigkeit der Gottesbeweise festgestellt: „Würde von Beweisen in der Mathematik eine radikale Entscheidung über die Orientierung unseres Lebens abhängen, dann wären auch diese Beweise strittig.“¹⁰³

Da im Zusammenhang mit den „letzten Fragen“ überdies wichtige Weichenstellungen für den Bereich von Glaube und Theologie erfolgen, erstaunt es nicht, daß auch das kirchliche Lehramt in der Auseinandersetzung um die „richtige“ Philosophie Position bezogen hat.

So stellt das I. Vatikanische Konzil im Anschluß an Röm 1,20¹⁰⁴ mit dem Gewißheitsgrad *de fide definita* fest, Gott könne mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden¹⁰⁵. Ebenfalls unter Berufung auf den Apostel Paulus bringen die Väter des II. Vatikanischen Konzils zum Ausdruck, daß „Gott ... den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich“ gibt¹⁰⁶.

Ausdrücklich thematisiert wird die Frage nach dem richtigen Verständnis der menschlichen Vernunft in der Enzyklika *Fides et ratio*, die Papst Johannes Paul II. am 14. September 1998 ver-

öffentlicht hat¹⁰⁷. Diese Frage ist insofern von erheblicher Bedeutung, als die Glaubenswissenschaft, insbesondere Dogmatik, Fundamentaltheologie und Moralthologie, auf den Beitrag der Philosophie nicht verzichten kann¹⁰⁸. Gefordert wird eine „Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite“, die imstande ist, „das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen“¹⁰⁹. Daß dieser Aufgabe nur eine Philosophie gerecht werden kann, die sich dem erkenntnistheoretischen Realismus verpflichtet weiß, liegt auf der Hand.

Diese *realistische* Philosophie hat auch Papst Benedikt XVI. vor Augen, wenn er sich – unter Verweis auf die Bedrohungen des Menschen durch einen empiristisch-positivistisch verengten Vernunftbegriff – für eine neue Begegnung zwischen Glauben und Vernunft ausspricht¹¹⁰.

Dem erkenntnistheoretischen Realismus mögen Kritiker entgegenhalten, sein Geltungsanspruch könne nicht mit *absoluter* Sicherheit und Gewißheit, d. h. nicht ohne unendlichen Begründungsregreß oder Begründungszirkel, aufgezeigt werden und sei daher eine dogmatische Setzung.

Da eine Diskussion der Frage, unter welchen Bedingungen ein Sachverhalt als evident anzusehen ist, den Rahmen der vorliegenden Ausführungen überschreiten würde, soll sich die Zurückweisung dieses Einwandes, mit dem man auch den Satz vom (ausgeschlossenen) Widerspruch bezweifeln könnte, auf einen wesentlichen Punkt beschränken: Wer die Geltung des erkenntnistheoretischen Realismus beanstandet, gerät, wie schon Kant, spätestens dann, wenn er dieses einem anderen Menschen zur Kenntnis bringen will, in eine fatale Situation. Denn der „Gehalt“ dieser Beanstandung ist nur unter der „realistischen“ Voraussetzung verstehbar und mitteilbar, daß sich die menschliche Erkenntnis nicht in der sinnlichen Wahrnehmung des unmittelbar Gegebenen, d. h. der passiven Rezeption der elektromagnetischen Wellen bei einer schriftlichen oder der Schallwellen bei einer mündlichen Äußerung erschöpft.

Als Alternative zum „Realismus“ kommt daher nur die bereits von dem antiken Skeptiker Pyrrhon von Elis empfohlene „Sprachlosigkeit“ in Frage. Diese Sprachlosigkeit muß aber absolut sein, denn sie zu empfehlen setzt nochmals die Geltung dessen voraus, was gleichzeitig in Abrede gestellt wird.

Christoph Blath

¹⁰³ Robert Spaemann: Der letzte Gottesbeweis, München 2007, 21.

¹⁰⁴ „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“

¹⁰⁵ DS 3004, 3026.

¹⁰⁶ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“, 3.

¹⁰⁷ Papst Johannes Paul II.: Enzyklika „Fides et Ratio“: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, Bonn 1998.

¹⁰⁸ Ebda., Nr. 64-68.

¹⁰⁹ Ebda., Nr. 83.

¹¹⁰ Z. B. Papst Benedikt XVI.: „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“ – Vorlesung in der Universität Regensburg am 12. September 2006: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174, Bonn 2006, 72-84, bes. 81-83.

WALTER HOERES

Einig mit Rom und der Welt?

Die Bruderschaft und die Geschichte

Si mundus vos odit, scitote,
quia me priorem vos odio habuit.
*Wenn die Welt euch haßt, so wisset:
Mich hat sie schon vor euch gehaßt.*
Joh. 15, 18

Vorrecht, doch auch Aufgabe des Philosophen ist es, nach den letzten Gründen der Dinge zu fragen. Seine Aufgabe ist es

weiterhin, den Gehalt der Begriffe auf ihre Triftigkeit und Aussagekraft zu prüfen und damit jene Goldprobe zu leisten, die gerade im Zeitalter des „Jargons der Eigentlichkeit“ unerlässlich ist, da selbst die hl. Theologie von Edelwörtern wie „echt“, „personal“, „eigentlich“ und „existenziell“ heimgesucht, ja überflutet wird, die nichts Bestimmtes besagen, aber dennoch weihewoll sind. Auch sollte er es den Journalisten nicht durchgehen lassen, allemal nur mit Schlagwörtern zu operieren, die

in ihrem Appellcharakter allzu rasch zu Totschlagwörtern werden und ebenso wie jene Edelwörter die Sachfragen überdecken. Vor allem aber sollte es gerade heute in unserer widerspruchsvollen Gesellschaft mehr denn je sein Ziel sein, konkret zu werden und sich nicht mit abstrakten Begriffen wie der „Welt an sich“, dem „Menschen an sich“, der „Technik und Wirtschaft an sich“ zu begnügen, die zwar das ontologische Wesen der Dinge richtig bezeichnen mögen, aber noch nicht ihre Position in der hermetischen Gesellschaft von heute, in der alles mit allem in nie dagewesener Weise verflochten ist.

In diesem Sinne haben wir in diesen Spalten auch für die Religionsfreiheit plädiert, die von der Piusbruderschaft in Frage gestellt wird. Gewiß ist es richtig oder mag es auch angehen, zu behaupten, daß der Irrtum kein Existenzrecht habe, aber den „Irrtum an sich“ gibt es nicht. Es gibt nur konkrete Personen, die irren können, doch gerade deshalb, wie auch das Konzil betont, die unnachlässliche und bleibende Verpflichtung haben, nach der Wahrheit zu suchen.¹

Eine weitere Forderung ist die unbeirrbar auf die Wahrheits- und Sachfrage gerichtete Haltung, die gerade dem Philosophen, aber auch dem Theologen wohl anstehen dürfte, denen es in erster Linie um die objektive Wirklichkeit und die objektiven Argumente gehen sollte, die hier überall zur Debatte stehen. Das will sagen, daß wir uns mit aller Kraft gegen die penetrante psychologische Introspektion wenden sollten, die heute in unserem ebenso indiskreten wie intoleranten Zeitalter an der Tagesordnung ist und sich anmaßt, immer schon die inneren Motive, Affekte und Emotionen zu kennen, welche die Andersdenkenden angeblich zu ihren Meinungen bewegen. Diese im Seelenleben der anderen mit quickem Bescheidwissen schmarotzende psychologische Entlarvungsstrategie ist seit David Hume (1711) Karl Mannheim (1893-1947), dem kürzlich verstorbenen Ernst Topitsch und unzähligen anderen selber schon zur Weltanschauung geworden, die als „Ideologiekritik“ den Kampf der Ideen zu dem der Sentiments und Interessen herabwürdigt, die sich in ihnen angeblich verdichten.² Die Gefahr, daß gerade Theologen immer wieder in solche Beichtvätermanier verfallen, ist naheliegenderweise besonders groß und das, obwohl die Beichte nahezu abgeschafft worden ist. In unserem reich bewegten Leben haben wir mit vielen Gegnern zu tun gehabt: mit Linken, Sozialisten, Kommunisten, Andersdenkenden aller Couleur. Aber daß wir die Liebe nicht hätten: mit diesem der Sache nach ungeheuerlichen Vorwurf wurden wir erst im nachkonziliaren Meinungsstreit konfrontiert.

In diesem Zusammenhang finden wir es auch unerträglich, daß – eben nach Beichtvätermanier – seit der Aufhebung der Exkommunikation der vier von Lefebvre geweihten Bischöfe immer wieder von den „reiligen Sündern“ gesprochen wird, die nunmehr den ersten Schritt getan hätten, um in den Schoß der Kirche zurückzukehren, sodaß man auf ihre weitere Bußfertigkeit gespannt sein könne. Man mag über die Bruderschaft denken, wie man will. Aber das betuliche Szenario, das seitdem unaufhörlich entworfen wird: „hier der gütige, allverzeihende Heilige Vater und dort die reiligen Sünder, die sich indessen noch nicht ganz entschließen können, die so großzügig ausgestreckte Hand des Papstes zu ergreifen“, ist denn doch derart

simpel, daß es fast schon den Anschein hat als habe man selbst auch schon innerhalb der Kirche den Sinn für die Wahrheitsfrage preisgegeben.

Man kann die Argumente der Piusbrüder ebenso wie die Theologie, die dahinter steht, bekämpfen, aber man sollte doch auch ihnen wenigstens die Ehre geben, welche die Konzilsklärung „Dignitatis humanae“ jedem Menschen zubilligt und die sie in seiner Würde als geistbestimmtes Wesen begründet sieht! Tun wir das und beachten wir die obengenannten Forderungen an die Gründlichkeit und Wahrhaftigkeit des Philosophen (und Theologen), dann müssen wir zu der Überzeugung kommen, daß die Aufhebung der Exkommunikation nichts an der Spaltung geändert, sondern sie ganz im Gegenteil erst recht offenbar gemacht hat. Allzu groß sind die sachlichen Differenzen. Das hat die nach der Aufhebung auch in der Kirche losgebrochene Medien-Lawine erneut gezeigt. Die Piusbruderschaft ist hier nur die Spitze eines Eisberges und nur Symptom jener geistigen Unruhe und Unsicherheit, welche die Kirche seit dem Konzil nicht mehr losgelassen hat.

Ginge es nur um die Texte des Konzils, dann wäre vielleicht eine Einigung und damit eine Beruhigung, ja eine Beendigung des ungenügenden Lagerdenkens möglich. Wir selbst haben der Bruderschaft immer wieder geraten, das Konzil anzuerkennen, „in quantum“ und das heißt „sofern“ es der Tradition entspricht. Dagegen kann eigentlich niemand etwas sagen – es sei denn eine relativ kleine Gruppe von Fanatikern, die partout und kurioserweise auf der Formel bestehen, Rom solle sich endlich „bekehren“. Und selbst die, welche das letzte Konzil immer noch als eine Art Superkonzil ansehen, müßten jener Formel zustimmen, denn sonst würden sie konzedieren, daß es ein radikaler Traditionsbruch war. Die Einigung wäre auch deshalb möglich, weil nicht wenige Texte des Konzils in der Tat vieldeutig sind und daher durchaus in verschiedener Richtung interpretierbar sind. Deshalb ist Robert Spaemann Recht zu geben, der in einem Kommentar zur Aufhebung der Exkommunikation bemerkt: „Denken Sie an die Erklärung ‚Gaudium et Spes‘. Sie ist in den sechziger Jahren entstanden, als große Utopien existierten und Hoffnungen auf die Technik und die befreiende Wirkung der modernen Wissenschaft bestanden. Diese Hoffnungen sind schnell zusammengebrochen“. Und im Hinblick auf das Dekret über die Religionsfreiheit kommt er zu dem Ergebnis: „Den Konzilsvätern muß man vorwerfen, daß sie sich nicht die Mühe gemacht haben, die Vereinbarkeit der traditionellen Lehre der Kirche mit dieser Erklärung zu zeigen und zu begründen“.³

Damit sind wir auch schon beim eigentlichen Thema unserer Ausführungen. Denn es stellt sich doch die Frage, ob die Vieldeutigkeit nicht weniger Konzilstexte nicht vor allem auf dem widerspruchsvollen Versuch beruht, die Öffnung für die Welt, welche die Konzilsmehrheit in der Tat mit Macht angestrebt hat, mit der Tradition zu verbinden! Denn „die Welt an sich“ gibt es nicht. Es gibt nur die konkrete Welt von heute, wie sie durch all jene Strömungen geprägt worden ist, die man pauschal, aber zutreffend als Stationen auf dem Weg einer immer noch an-schwellenden Los-von-Gott-Bewegung bezeichnen kann.⁴ Es ist

¹ Abstraktionen im Kampf. In: Theologisches Sept./ Okt. 2008

² Karl Mannheim: Ideologie und Utopie. Bonn 1929. 7. Aufl. 1985

³ In: Die Tagespost vom 14. Februar 2009 S. 5.

⁴ Vgl. dazu unsere Ausführungen: Die Welt: unsere Leidenschaft. In: Walter Hoeres: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) S. 164 ff.

dies die Welt, wie sie durch den Rationalismus des 17. und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, durch den anschließenden Klostersturm und die Säkularisierung, durch Kant und den Deutschen Idealismus, durch den Fortschrittsglauben Auguste Comtes, den Kulturprotestantismus und Kulturkampf sowie den enragierten Laizismus in Frankreich und anderen Ländern geprägt worden ist: ganz zu schweigen von dem Marxismus, der so viele dieser Formen antikirchlicher Ideologie wie eine unterschwellige Grundmelodie begleitet.

Pedanten, die vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen und sich als Beschwichtigungshofräte vom Dienst an die immer hilfreiche Regel bei solchen Betrachtungen klammern, daß die Ausnahme die Regel bestätigt, werden uns vielleicht Geschichtsklitterung vorwerfen. Doch gerade wenn wir unsere eigene Mahnung ernst nehmen, daß „Geschichte“ nicht radikaler Wandel von Epoche zu Epoche ist, wie uns das eine gewisse katholische Heidegger-Rezeption suggerieren will,⁵ sondern Kontinuität und Tradition, dann hat auch die Geistesgeschichte der Neuzeit eine ganz bestimmte Gestalt und sie ist eine Stileinheit, die sich als solche in fortschreitender Entwicklung immer mehr von der christlich-abendländischen Epoche distanziert. Sie hat ihr vorläufiges Ende im radikalen Immanentismus und Säkularismus der Gegenwart erreicht, der Gott allenfalls noch als gelegentlichen Erfüllungsgehilfen unseres irdischen Daseins und vor allem als Garant der sogenannten „Kategorialseelsorge“, also der Ausschmückung von Hochzeiten und Beerdigungen akzeptiert. Von seiner Ehre ist ohnehin keine Rede mehr. Längst hat man die Strafbarkeit der Gotteslästerung abgeschafft.

Schlimmer noch weil die Wurzel dieser Übel ist der Umstand, daß wir inzwischen bei einem Wahrheitsrelativismus angelangt sind, der so radikal ist, daß man kaum mehr von „Agnostizismus“ sprechen möchte, wie ihn immerhin noch Kant rational zu begründen versuchte. Die praktische Seite dieses Relativismus aber ist der Utilitarismus, wie wir ihn in diesen Spalten schon mehrfach beschrieben haben. Sittliches Ziel sind jetzt nicht mehr das Gute und die Vollkommenheit, die wir anstreben sollen, sondern das eigene und darüber hinaus das allgemeine fühlbare Wohlbehagen, das sich seinen animalischen Frieden auf keinen Fall durch so etwas wie den Kampf der Ideen stören läßt. Die Tatsache, daß auch in großen, sich christlich nennenden Parteien die „Wertkonservativen“ nur noch eine relativ kleine, vielfach belächelte Gruppe bilden, bestätigt deutlich die traurige Diagnose. In diesem Sinne beschreibt Friedrich Nietzsche die Welt, in der wir leben, als die des Nihilismus, den er freilich mit seiner Preisgabe der Wahrheitsfrage selbst noch verschärft hat; Martin Heidegger spricht vom Seinsgeschick der „Abwesenheit der Götter“ und Oswald Spengler vom Fellachendasein des modernen Menschen, dem nur noch die Zivilisation und ihr Komfort heilig sind, während die Kultur im feuilletonistischen Gerede und in allerlei anderen Unverbindlichkeiten zerrinnt.

In diesem Lichte ist auch der Burgfriede zu betrachten, der heute zwischen der Kirche und *dieser* Welt besteht, für die man sich so bereitwillig geöffnet hat. Die Kirche wird geduldet, solange sie sich als humanitärer Verein neben anderen gibt: als

Interessenverband für religiöse Bedürfnisse, die eben auch und vor allem im ständigen Austausch mit Andersgläubigen zu befriedigen sind. Der Eindruck, es mit einem humanitären Verband neben anderen zu tun zu haben, wird noch durch die Beflissenheit nicht weniger Würdenträger verstärkt, sich im Rahmen der political correctness für die Unsäglichkeiten eines ohnehin suspendierten Amtsbruders zu entschuldigen, für die sie in gar keiner Weise verantwortlich oder irgendwie haftbar zu machen sind. Seit Konzilsende leben wir in einem Paroxysmus von Entschuldigungen, bei dem sich Kirchenführer unentwegt für die eigene Geschichte und die Courage entschuldigen, die nun einmal zum Wesen einer Gemeinschaft gehört, die zu allen Zeiten ein Ärgernis gewesen ist *und sein sollte!* So ist ein neuer „Verbandskatholizismus“ entstanden, der mit dem selbstbewußten und kraftstrotzenden der Weimarer Zeit oder des Kaiserreiches, mit Mönchengladbach, der KAB oder Kolping klassischer Prägung nichts, aber auch nicht das geringste mehr zu tun hat.

Wie schwankend, wie instabil jener Burgfriede ist, zeigt sich immer dann, wenn man sich in der Kirche dennoch ermannt und auf den eigenen Wahrheitsanspruch und vor allem auf den moralischen Anspruch gegenüber einer Gesellschaft besinnt, die sich nicht scheut, tatenlos und „tolerant“ der massenhaften Tötung von Ungeborenen im Mutterleib zuzusehen. Das hat nicht unbedingt mit der Piusbruderschaft zu tun. Die Empörung richtet sich gegen *alle*, die wenn auch verbindlich, so doch in der Sache hart jenen Wahrheitsanspruch geltend machen. Steckbrieflich werden im „Spiegel“ neben einem Hitlerbild all jene Organisationen genannt, die ganz im Sinne der Tradition voll und ganz die göttliche Offenbarung leben und verkünden: die KPE, die SJM, die Legionäre Christi, die Petrusbruderschaft und das Engelwerk.⁶

Nun könnte man natürlich sagen, daß das Konzil etwa in seinen Konstitutionen über die göttliche Offenbarung und über die Kirche auch herrliche Texte hat, die ganz der Tradition entsprechen und insofern doch eine Grundlage für die Verständigung mit den sogenannten Traditionalisten sein können. In jedem Falle sind die Texte des Konzils redlicherweise von dem sogenannten „Geist des Konzils“ zu unterscheiden, der sie immer wieder für die eigene Welt- und Fortschrittseuphorie zu instrumentalisieren sucht. Doch leider hat die *innerkirchliche* Kampagne, die nach der Aufhebung der Exkommunikation und nach der Affäre Williamson ebenfalls mit Lawinengewalt losgebrochen ist, gezeigt, wie brüchig auch diese Unterscheidung de facto schon geworden ist. Dadaistisch wurde und wird der Ruf erhoben, die Piusbrüder sollten das Konzil anerkennen. Aber damit ist nicht die Anerkennung der Texte oder der Disput über sie gemeint, sondern eben dies, daß sie die moderne Welt, die Ideen der Aufklärung und die Menschenrechte, wie sie *in ihr* und aus ihrem Geiste formuliert wurden, anerkennen. Und dies obwohl man, wie wir in diesen Spalten gezeigt haben, durchaus und mit Grund auch der Meinung sein kann, daß das Naturrecht und damit die Rechte der gottebenbildlichen menschlichen Person, wie sie die Kirche stets vertreten hat, aus einem ganz anderen Kontext stammen wie die liberalen Deklarationen.⁷

So legitim der Unterschied zwischen Text und Geist des Konzils sein mag, so ist er dennoch in der veröffentlichten

⁵ Vgl. Max Müller: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg. 3. Aufl. 1964 und dazu kritisch: Hans Meyer: Heidegger und Thomas von Aquin. Paderborn 1964 sowie vom Verf.: Geschichtlichkeit als Mythos und Programm. In: David Berger (Hrsg.): Die Enzyklika ‚Humani generis‘ Papst Pius XII. Köln 2000 S. 53 ff.

⁶ Der Spiegel v. 16.2. 2009 S. 36 ff.

⁷ Die luftigen Abstraktionen. Anfragen an Martin Rhonheimer. In: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) Siegburg 2001 S. 102 ff.

kirchlichen Meinung und auch bei prominenten kirchlichen Wortführern zu der ebenso lapidaren wie mißverständlichen Forderung geworden, mit dem Konzil auch die Welt von heute anzuerkennen. Sie ist nicht nur mißverständlich, sondern im Sinne unserer Ausführungen auch *abstrakt*. Denn sie übersieht sie die konkrete kirchliche Wirklichkeit, in der wir leben und in der das Konzil *und* sein Geist längst zu einer geballten Macht und einer Meinungslawine zusammengeschweißt worden sind, der sich offenbar ungestraft keiner mehr widersetzen darf.

Wie zutreffend unsere Diagnose ist, zeigt der Fall des Pfarrers von Windischgarsten Gerhard Maria Wagner, der dem ungeheuren innerkirchlichen Druck nachgegeben und den Papst gebeten hat, seine Ernennung zum Weihbischof von Linz zurückzunehmen. So stark ist offenbar schon der innerkirchliche Mainstream mit seinem trügerischen Pochen auf der Einheit

von Konzil und Konzilsgeist geworden, daß er einen frommen, seeleneifrigen Priester, der die eucharistische Anbetung wieder einführte und zahlreiche Gebetskreise aufbaute, zur Kapitulation zwingen konnte. Und dies – ist die eigentliche Tragödie – unter Duldung seiner prospektiven bischöflichen Mitbrüder! Was man ihm vorgeworfen hat, ist einfach lächerlich. Seit den ägyptischen Plagen haben die Priester und Seelsorger zu allen Zeiten Naturkatastrophen und Kriege als Heimsuchungen Gottes und Menetekel an der Wand gedeutet und dies mit jener Unerschrockenheit, die allen aufgetragen ist, welche die Botschaft „gelegten oder ungelegten“ zu verkünden haben. Arme Kirche, die heilfroh ist über den „mutigen Verzicht“.

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

WALTER HOERES

Ohne Engel und Dämonen – *unsere christlichen Humanisten*

Cum ergo vivit homo secundum hominem,
non secundum Deum, similis est diabolo.
*Sobald der Mensch nach dem Menschen und
nicht nach Gott lebt, wird er dem Teufel ähnlich.*
Augustinus: De civitate Dei 14, 4

Es war kurz nach dem Konzil. Wir wollten unseren Ohren nicht trauen, als wir in der Sonntagspredigt die neue Deutung der Existenz und der Aufgaben der hl. Engel vernahmen. Sie seien, so versicherte uns der junge Priester, nichts anderes als verschiedene Namen für die Anwesenheit Gottes und Ausdruck der Tatsache, daß er uns nicht im Stich lasse. Inzwischen haben wir uns an das Entsetzen gewöhnt, das solche Verflüchtigungen des Glaubens seinerzeit noch auslöste. Denn auch der Schrecken stumpft schließlich ab. Das ist übrigens der Grund, warum wir die derzeitige Situation der Kirche und die anhaltende Glaubenskrise noch skeptischer beurteilen als viele Freunde und Kollegen. Man hat sich inzwischen so sehr an die Kontestation und die Verdünnung des Glaubenslebens gewöhnt, daß sie kaum mehr auffällt und sich die Lage so bei einem mittleren Progressismus eingependelt hat. Der auch nur noch gelegentlich zu hörende Ruf nach einer Schärfung des katholischen Profils ist der beste Beweis dafür.

Der anfängliche Schock über die Leugnung der Engel (und Dämonen) war umso größer, als man zunächst der Meinung sein konnte, daß das beliebte und so bald schon bewährte Instrument der Neuinterpretation unter salvatorischer Beibehaltung der alten Glaubensformeln in diesem Falle versagen würde. Während man die Gottessohnschaft Christi so deuten konnte, daß Gott „in unüberbietbarer Weise“ mit ihm gewesen sei, die Auferstehung als „Widerfahrnis der Jünger Jesu“ oder die Realpräsenz in eine relationale Ontologie auflöste, schien für die Existenz der Engel ganz einfach und nach wie vor das scholastische „aut est aut non est zu gelten. Entweder gibt es sie

oder es gibt sie nicht! Alles Raffinement überzogener Hermeneutik, alle sich selbst immer wieder ins Uferlose in Frage stellende Interpretation, alle Vorurteile der historisch-kritischen Exegese schienen an dieser einfachen Alternative zu scheitern.

Doch auch hier haben wir die Rechnung ohne den Wirt gemacht. Es ging keineswegs überall so platt und so klar zu wie bei der eingangs erwähnten Sonntagspredigt, in der die Existenz der Engel schlicht geleugnet und als Symbol für die Anwesenheit Gottes genommen wurde. Oder wie bei Herbert Haag und seinem lauthals verkündeten „Abschied vom Teufel“! In gewissem Sinne kann man ja dieser Art von Verkündern noch das Wort unseres Herrn zubilligen: „Eure Rede sei Ja, Ja – Nein, Nein“. Mutatis mutandis gilt das auch für Karl Rahner, der auch zu dieser Frage unvermeidlicherweise seine Stimme erhoben hat. 1935 betonte er noch, es sei Glaubenswahrheit, daß Gottes Schöpfermacht neben uns Menschen noch andere Geistwesen erschaffen habe und äußerte sich in seinen geistlichen Texten: „Das große Kirchenjahr“ begeistert über diesen Ausblick auf die unabsehbare Myriadenschar der hl. Engel. Dreiundvierzig Jahre später veröffentlichte er erneut einen Aufsatz „Über Engel“, der unter dem ausdrücklichen und mehrfach wiederholten Vorbehalt steht: falls es sie überhaupt gibt.¹

Die eigentliche Form, mit dem ungeliebten, weil allzu supernaturalistischen Thema der Engel und dem noch ungeliebteren des Teufels und der Dämonen fertig zu werden, aber war und ist die mißbräuchliche Verwendung des Wortes von Ludwig Wittgenstein: „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen! Das ist die gleiche Verfahrensweise, mit der man

¹ Karl Rahner: Schriften zur Theologie XIII. Zürich 1978 S. 381-428.

bei Beerdigungen stillschweigend nicht mehr für die Seelen der Verstorbenen, sondern nur noch für die Toten betet. Im einzelnen bedient sich diese Verschwiegenheit einer zweifachen Methode. Die eine besteht ganz einfach darin, daß man vorkonziliare Äußerungen und Emanationen zum Thema nicht mehr wiederholt, sondern unter den Tisch fallen läßt. So hat sich beispielsweise die Herausgeberin des Werkes: „Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß“², Prof. Elisabeth Becker, Mitte der achtziger Jahre vergeblich bemüht, eine Neuauflage des Buches von P. Adolf Rodewyk SJ: „Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum“ (1963) zu erreichen, wobei ganz unstrittig ist, daß P. Rodewyk zu den weltweit anerkannten Fachleuten auf dem Gebiet der Dämonologie und des Exorzismus gehört. Sie fuhr zu diesem Zweck eigens zum Jesuitengeneral P. Kolvenbach, der dem Vorhaben sehr geneigt war und voller Hochachtung von P. Rodewyk sprach. Die Provinz, der P. Rodewyk angehörte, lehnte jedoch eine Neuauflage ab.³

Die zweite Methode, an deren Möglichkeit der gute Wittgenstein bei seiner Mahnung ganz sicher noch nicht gedacht hat, besteht darin, die stillschweigende Aversion gegen das ganze Thema durch wortreich betuliche Reden zu verdecken. Das ist wohl die kongenialste Art der Neuinterpretation, die inzwischen allerdings in der Kirche, die so sehr an „Rederitis“ erkrankt ist, auch schon längst endemisch geworden ist. Man redet um so mehr und durchaus auch Frommes und Beherzigenswertes, je mehr man das eigentlich Entscheidende nicht mehr sagen will. Vor einiger Zeit kam die „Frankfurter Neue Presse“ auf den netten Einfall, P. Prof. Dr. Engel SJ zur Existenz der Engel zu befragen. Aus den Ausführungen des gelehrten Jesuiten ging, wie wir anschließend in einem Leserbrief beklagten, in keiner Weise hervor, ob es sie gibt oder nicht.

Neuestes Beispiel für die redselige Verschwörung des Schweigens, die ganz sicher auch dem gut gemeinten, aber theologisch gänzlich verfehlten Versuch zu danken ist, mit einem humanistisch geprägten „Christentum light“ die Zeitgenossen nicht vor den Kopf zu stoßen, sind die kirchlichen Reaktionen auf den Amoklauf von Winnenden. Nun kann es ganz sicher hier nicht unsere Aufgabe sein, darüber zu spekulieren, ob diese Schreckenstat psychologisch oder auch theologisch zu erklären ist, wobei beide Erklärungen, seelische Krankheit und etwa Besessenheit sich ja nicht auszuschließen brauchen. Doch die Tatsache, daß im Hinblick auf diese entsetzliche Tat vom „Bösen“ und damit vom Teufel bei unseren Kirchenführern überhaupt nicht gesprochen wurde, war immerhin selbst der liberalen „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ einen Kommentar wert. „Verwunderlich“, so die FAZ vom 21. März, „ist es schon, daß auch Kirchen und Theologen in ihren Äußerungen den Begriff des Bösen meist übergangen oder allenfalls am Rande erwähnten ... Der Landesbischof der Evangelischen Kirche in Württemberg July erinnerte angesichts des Amoklaufs in einem Beitrag für den ‚Rheinischen Merkur‘ an die christliche Rede von Schuld und Vergebung und zitierte die entsprechende Bitte aus dem Vaterunser. Eine andere Bitte aus diesem wichtigsten Gebet der Christenheit ‚und erlöse uns vom dem Bösen‘ erwähnt

er hingegen nicht. Auch im ökumenischen Gedenkgottesdienst ... an dem der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Fürst, teilnahm, tauchte der Begriff des Bösen nur einmal kurz auf, von der Sünde war, bezogen auf den Amoklauf, überhaupt nicht die Rede.“

Aufschlußreicher noch war das eingehende Interview, das Daniel Deckers in der gleichen Ausgabe der Zeitung mit dem Erfurter Bischof Joachim Wanke führte, der gewiß nicht im Ruf steht, zu den konservativsten seiner Mitbrüder zu gehören. Auch hier konnte man immer wieder das verständliche Bemühen des Journalisten registrieren, dem Oberhirten eine klare und eindeutige Stellungnahme zur Existenz des Teufels zu entlocken. Seine Fragen waren in dieser Hinsicht, wie es einem gewieften Publizisten wohl ansteht, scharf und pointiert, die Antworten des Bischofs hingegen so wolkig, daß man sie allenfalls zur Not richtig verstehen konnte. Und gerade darin sind sie Spiegelbild einer Theologie, die sich in fataler und mißverständlicher Weise das Wort Heraklits zu eigen gemacht hat, daß alles fließt.

„Gibt es“, so die Frage des Journalisten, „nur das Böse“ oder auch „den Bösen?“ Und die Antwort von Bischof Wanke: „Wenn eine Freiheitstat am Anfang des Bösen steht, wird verständlich, daß im christlichen Glauben das Böse immer auch eine personale Dimension hat. Doch ist die Rede von der Personalität des Bösen, etwa als Satan oder Teufel, nicht mit menschlichem Person-Sein gleichzusetzen. Wo es nur noch reine Verneinung gibt, kann es an sich keine Personalität, keine Kommunikation geben“. Und: „Für das Christentum eigentümlich ist die Einordnung der mit Teufel und Sünde bezeichneten Wirklichkeit in das Ganze der christlichen Welt- und Heil-sicht:“ Der Journalist hakt nach und fragt nach dem Johannes-Evangelium, in dem vom Fürsten dieser Welt die Rede ist. Und hier scheint der Bischof endlich aus sich herauszugehen: „In der Sprache des Johannes ist „Welt“ die Chiffre aller Gottfeindlichkeit. Jesus entmachtet durch sein Kommen jede gottwidrige Herrschaft. Die Bibel rechnet mit der Herrschaft Satans, weiß ihn aber durch Jesus besiegt, so wie ein feindliches Heer besiegt ist, aber man durchaus noch im Nachhutgefecht mit dem schon besiegteten Gegner fallen kann“.

Der Hinweis auf die biblische Rede vom Satan ist ganz sicher begrüßenswert, aber er wird sogleich wieder entwertet und auch das in einer Weise, die ebenfalls für die heutige Theologie ganz typisch ist. Auf den Hinweis, daß im Neuen Testament immer wieder von Dämonen und Menschen die Rede ist, die von unreinen Geistern besessen sind, gibt Wanke die Auskunft: „Die Bibel ist kein Lehrbuch der Psychologie, und natürlich ist ihre Sprache von zeitbedingten Vorstellungen geprägt. Auch wir haben heute „Vorurteile“, die anzufassen sind, etwa den grassierenden Unschuldswahn. Daß freilich ein Mensch ‚besetzt‘ sein kann, ist für mich außerhalb jedes Zweifels. Man muß jedoch aufpassen: Die Rede von Besessenheit streift schnell die Grenze zum Aberglauben. Wir wissen um die furchtbaren Folgen etwa des Hexenwahns“. Und am Ende geht die Rede vom Teufel dann doch wieder ganz im Dunkel des Geheimnisses auf: „Für mich ist die Redeweise vom Teufel ein bleibendes Festhalten am Geheimnis des Bösen, das letztlich unerklärbar ist“.

Im übrigen ist der Hinweis auf die „zeitbedingten Vorstellungen“ und das überholte Weltbild, dem die Jünger Jesu und die Evangelisten noch verhaftet waren, zum probaten Mittel geworden, um die scheinbar anstößigen Stellen des Neuen Testaments zu neutralisieren. Demgegenüber wäre darauf zu ver-

² Elisabeth Becker (Hrsg.): Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß. Stein am Rhein 1955.

³ Vgl. dazu Walter Hoeres: Die Austreibung der Dämonen. In: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) Siegburg 2001 S 115 ff.

weisen, daß die Frage nach guten und bösen Engeln mit unserem neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltbild nicht das geringste zu tun hat. Nach dem Grundsatz: „Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es aus ihm zurück!“, beschränken sich die modernen Naturwissenschaften auf das, was sich messen, zählen, wiegen und im Experiment feststellen läßt, so daß sie für Gegenstände wie Gott, Geist, Seele nicht im geringsten zuständig sind. Dieser freiwilligen Selbstbeschränkung verdanken sie ihre Erfolge und das gleiche gilt sinngemäß für alle Erfahrungswissenschaften. Darauf hat schon der Wiener Astronom Josef Meurers in seinem leider längst vergriffenen Buch über „die Frage nach Gott und die modernen Naturwissenschaften“ mit Recht hingewiesen. Daß die Laboratorien von jenen Dingen schweigen, liegt also auf der Hand und hat mit der Existenz und Nichtexistenz geistiger Wesen nicht das Geringste zu tun!

Tatsächlich ist der unentwegte Rekurs auf die angeblich „zeitbedingten Vorstellungen“ und die Änderung unseres Weltbildes Geist vom Geiste Martin Heideggers, der für so viele Theologen inzwischen zum neuen Kirchenlehrer avancierte. Nach ihm „lichtet“ sich das Sein in jeder geschichtlichen Epoche in ganz anderer Weise und wenn das so ist, dann muß auch die frohe Botschaft in jeder solchen Epoche ganz neu ausgesagt werden. Nicht weil wir zu neuen Einsichten gekommen wären, sondern weil uns die Wirklichkeit je und je ein neues Gesicht

⁴ Vgl., dazu unsere Ausführungen: Die Welt – unsere Leidenschaft? In: Walter Hoeres: Theologische Blütenlese a.a.O. S. 164 ff.

zeigt und eine andere Dimension ihrer selbst enthüllt, müssen wir also den Glauben immer wieder neu aussagen und entmythologisieren.

Am Ende bleibt der zwiespältige Eindruck und genau er ist fatal, weil typisch für die heutige Verkündigungsstrategie. Man kann dem Bischof nicht vorwerfen, daß er die alten Vorstellungen vom Satan und den Dämonen geleugnet hat. Ebenso wenig kann man konzedieren, daß er sie – gelegen oder ungelegen – klar und unmißverständlich bekräftigt hat. Wie sollte sich auch, wenn diese Anmerkung erlaubt ist, die alte Vorstellung vom „Fürsten dieser Welt“ mit der neuen Leidenschaft für sie vereinbaren lassen, die aus der Konzilserklärung „Gaudium et Spes“ und mehr noch aus der Fülle all der nachkonziliaren Umarmsungsversuche spricht.⁴

Was verbindet diese nun schon seit Jahrzehnten feststellbare Scheu, offen von der Existenz des Satans und der Dämonen zu sprechen, die sich oft auch der im Begriff des Glaubens liegenden Vieldeutigkeit bedient und suggestiv versichert, wir glaubten nur an Gott, aber nicht an den Teufel, mit dem Aufschrei über die Ernennung von Pfarrer Gerhard Maria Wagner zum Weihbischof von Linz, auf die er dann verzichten mußte? Es ist der gleiche verlegene Versuch, bei den Zeitgenossen nicht anzustoßen, der auch den mehr oder weniger versteckten Abschied vom Teufel markiert. Zu allen Zeiten haben große Prediger, Volksmissionare, ja Heilige Naturkatastrophen, Kriege und andere Schicksalsschläge als Warnungen, ja Strafruten Gottes gedeutet und die Leute sind dann in sich gegangen. Die Mutter Gottes in Fatima hat vor solchen Katastrophen gewarnt, wenn sich die Menschen nicht endlich bekehren. Doch im Zeichen der neuen, humanistisch getönten ecclesial correctness scheint auch das nicht mehr möglich zu sein.

FRANZ NORBERT OTTERBECK

Gott im Aufbruch und Abbruch

Warum uns Karl Lehmann nichts über Albertus zu sagen weiß

„Dem Karl Liebknecht, dem haben wir’s geschworen; der Rosa Luxemburg reichen wir die Hand.“ Solche und ähnliche Lieder werden in dieser Krisenzeit wieder gesungen werden, im Superwahljahr, von links. Namen sind manchmal ominös. Fast zeitgleich mit der berühmtesten Rede, die je in Regensburg gehalten wurde, trat ein Kardinal anderorts vor ein Publikum und hielt eine nicht ganz unbeachtliche Rede, die Münsteraner Vorlesung über Albert den Großen von 2006. Vom Pustet-Verlag verbreitet, ist dieser Text, mit 16 Seiten für 2,50 EUR, eines der pro Zeile teuersten Bücher, die je publiziert wurden. Ein Name wird darin verschwiegen, der von Karl Rahner. Aber Karl Lehmann bekundet heftig: „Darum sei es erlaubt, nochmals meine Überzeugung zu wiederholen: Der Glaube braucht das Denken, wenn er sich selbst treu bleiben will.“ Ein Offenbarungseid? Wem geschworen? Gott? Wem also?

Aber man will nicht ungerecht sein, erst recht nicht gegenüber Ordensbrüdern wider den tierischen Ernst, denen der Humor ausgeht; und vielleicht auch die Puste in den neueren Dialogen. „Belesenheit“ war eine Tugend, die der Mai 68, der in Hannover und Berlin schon 1967 stattfand, durchaus hochgelobt hat. Aber muss man Burger M., Craemer-Ruegenberg I., Köpf U., Lohr Ch. und Senner W. gelesen haben und zitieren, um dann nichts von Belang über den großen Kölner Albertus zu sagen, außer so was vom Glaubensdenken, das „sich selbst“ treu (!) und dann auch noch bleiben will. Dogma, wo bist Du?

Vorfrage: Darf ein Nichttheologe sich räuspern zu Fragen, die seinen fachlich-sachlichen Horizont übersteigen. Bedingt. Aber nicht-unfehlbare Ansichten zu Glaubensfragen setzen auch nicht das Studium oder auch nur die Lektüre von tausend

Tonnen dünnen Druckpapiers voraus. *Gratia supponit naturam*. Im Gebet des Mütterkens ist prinzipiell, und nicht nur grundsätzlich, derselbe Glaube enthalten wie in den *Opera omnia* eines *Doctor universalis*. Oder noch krasser gesagt: Wenn der Sel. Papst Pius IX. tatsächlich ein schwächerer Theologe als etwa der gleichfalls Sel. Prof. Dr. theol. Angelo Roncalli war, so tut das seiner Unfehlbarkeit 1854 keinen Abbruch. Auch Pius XII. hätte nicht so viel Wissen aufhäufen müssen, um 1950 zu einer irrtumsfreien Entscheidung zu kommen (oder sogar mehreren). Denn der Inhalt dieser Entscheidungen ist wahr, nicht der Satz als Bruchstück des ozeanösen Wissens. Darin erweist sich der „*Milieu divin*“, der göttliche Bereich, den Karl Lehmann a.a.O. (S. 14) kurz streift.

Man wird von der gnoseologischen Zunft, aber auch von katholisch-journalistischen „Rechtsauslegern“, sofort als nicht zitierfähig behandelt, wenn man ohne Diplömer mitredet, ob hier oder online, und etwa frech wird, gegen die Ekklesiologie der Parteilichkeit. Wissen nur macht nichts. Das Werturteil ist selten Tatbeitrag. Die politische Theologie (Tarnname: „Dynamik“) wurde zwar im Lager der Rechten zur Welt gebracht, vgl. Carles Maurras, Carl Schmitt, Umberto Begnini, aber allein das gestattet niemandem, sich moralisch frei zu fühlen, dasselbe *in nomine Luxemburgae* fortzuschreiben oder à la Chavez. Verdächtig war mir an Karl Rahner vor allem, dass er in der von Hans Küng so maliziös aufbereiteten Luise-Rinser-Phase, nach dem Hinscheidens seines klugen Bruders, sich so sehr beeilte, den Anschluss an J.B. Metz etc. (Münster!) nur bloß nicht zu verlieren. In der Jurisprudenz gab es was ähnliches: Der spekulative Rechtsdogmatiker Karl Larenz, „Kieler Schule“ wie der

Vater von Prof. Dr. Wolfgang Huber (EKD), musste dauernd neue Auflagen bringen und verspekulierte sich in manchem Detail arg verzettelt. Weil er die Fragen nicht mehr aus der Realgeschichte erhob (sondern aus der „Geschicklichkeit“). Er rechtfertigte sich dann mit Herders Volksgeistlehre. Als ob diese nicht, wie Hegel und Heidegger, auch unverschämt Pate gestanden hätte, bei der Volksgemeinschaft unseligen Angedenkens. Dagegen hilft nur die Rückkehr zur wahren Kirche als zu der, die sie wirklich ist (Cfr. *Lumen gentium*, 8-14), mit allen Garantien.

Was hat das mit Albertus zu tun? Der war ein großer Europäer, ein maßgeblicher Theologe und ein wirklicher Befreier von Integralismus und Modernismus zugleich. Doch dazu sagt Karl Lehmann nichts. Hinterlist ist kein Ersatz für Subtilität. Niemand darf über „Karl den Großen“ (Maurras? Schmitt? Schiller? Lagerfeld?) reden, wenn er zu Albert-le-Grand sprechen soll. Aber die „Lectio Albertina“ musste wohl noch mitgenommen werden, vom vielfach Preisgekrönten.

In Zukunft bitte: Keine Schwüre mehr auf „Das Heute“, ob im ZDF aktuell oder anderswo. Das wäre ein Offenbarungseid wie ihn „Lehman Brothers“ nie taten.

Übrigens: Das Sein von „Sein und Zeit“ meinte nicht Gott. Denn der ist mehr als beides und beider „und“. („Diese Gedanken des heiligen Albert zeugen auch von einer großen spirituellen Kraft“, a.a.O., S. 12). Basta. Es werde Licht.

Dr. Franz Norbert Otterbeck
Thusneldastraße 38
50679 Köln-Deutz

BUCHBESPRECHUNGEN



ROSEMARIE NAVE-HERZ

Familie heute

Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 3., überarbeitete und ergänzte Auflage

169 Seiten, mit Abb., gebunden

Preis: 19,90 EUR

ISBN-13: 978-3-534-20081-8

Die Familie ist erstaunlicherweise gegenwärtiger denn je: In der Politik geht man mit ihr auf Stimmenfang, in der Forschung versucht man sie systematisch einzufangen und dennoch sieht man sich zur Frage genötigt, ob es sie denn überhaupt noch gibt, bzw. je gab. Doch was ist das, „die Familie“? Hatte diese Fragestellung vor 40 Jahren noch ihre klare Antwort, sieht das heute anders aus. Die Familie hat es schwerer denn je, weil sie

um ihr eigenes Selbstverständnis ringt. Dieses ist nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern wird von allen Seiten hinterfragt. Das klassische Familienverständnis hat seine Vorherrschaft nach Nave-Herz zwar nicht verloren, aber den Anspruch als einzige von der Gesellschaft akzeptierte Form eingebüsst. Positiv gesehen heisst das, dass um das Verständnis des Familienbegriffs neu gerungen wird und man sich bewusst für diese Lebensform entscheidet, weil man von ihr hofft, das sie sinnstiftend für die konkrete Lebensgestaltung sein kann. Diesen Punkt berücksichtigt Nave-Herz allerdings nicht, weil es ihr lediglich darum geht, „historisch-vergleichend aufzeigen, was de facto – häufig entgegengesetzt der öffentlichen Meinung – als neuartig in Bezug auf die heutigen Familienformen, die innerfamilialen Interaktionsprozesse und die familiäre Sozialisation identifiziert werden kann und wie sich das Verhältnis von Familie und Schule zeitgeschichtlich gewandelt hat“ (Vorwort zur dritten Auflage, 9). Das Werk ist diesen Absichten entsprechend in mehrere Teile gegliedert: Auf die einführenden Überlegungen zum Strukturbegriff folgen Kap. 2 „Familienformen in Deutschland“, Kap. 3 „Wandel der Familiengröße und seine

Auswirkungen auf den Familienalltag“, Kap. 4 „Zum zeitgeschichtlichen Wandel der Mutter- und Vaterrolle“, Kap. 5 „Veränderungen in den familialen Interaktionsbeziehungen und Folgen für die Erziehung und Bildung“, Kap. 6 „Familiales Freizeitverhalten“, Kap. 7 „Gibt es (neue) Sozialisationsprobleme für alleinerziehende Eltern, Stieffamilien und homosexuelle Partnerschaften“, Kap. 8 „Verursachende Bedingungen für den zeitgeschichtlichen Anstieg der Ehescheidungen“, es folgt ein kurzer Ausblick. Ein Literaturverzeichnis und ein Sachregister bilden das Werk ab. Insgesamt versucht Nave-Herz aufzuzeigen, dass die Rede von der Familie von „Mythen“ nur so wimmelt. So könne beispielsweise keineswegs von einer gestiegenen Pluralität von Familienformen gesprochen werden. Zudem sieht sie die Rede vom Deinstitutionalisierungsprozess der Familie entgegen der These Tyrells (1986) für verfehlt an. Zwar könne nicht mehr von Familie, vielmehr müsse von Familien gesprochen werden. Dennoch würde das Ideal der Ehe nicht in Frage gestellt, sondern mehr denn je geschätzt. Auch wenn sich dabei bestimmte Parameter verändert hätten (so wird die Ehe nicht mehr als Lebensgemeinschaft i.S. einer kinderorientierten Ehegründung verstanden), werde nicht die Ehe als solche in Frage gestellt, sondern die konkret gelebte, welche als hinter dem Ideal zurückbleibend erlebt wird. Und weil dieser eine Versuch nicht geklappt hat, so versuche man sein Glück eben von neuem (mit einer/einem Neuen). Auch wenn der Mensch nach Nave-Herz ‘in Familiensachen Platoniker’ ist (vgl. 122), so darf dabei nicht übersehen werden, dass Frau Nave-Herz einer vom klassischen Eheverständnis abweichenden Verwendungsweise der Termini Ehe und Familie folgt. Der aufmerksame Leser stutzt aber über die unmittelbar vorher geäußerte These, wonach sich in unserer Gesellschaft zwar das Ehesystem, nicht aber das Eltern-Kind-System auflösen könne (122). Die Hochschätzung der Familie ist demnach zeitbedingt und keineswegs eine Konstante menschlicher Existenzweise. Wenn die Ehe (und mit ihr verbunden die Familie) aber nicht notwendig sind, so sieht man das Schreckgespenst der staatlichen Kindererziehung schon aufmarschieren. In diesem Sinne, sind die Zeitgenossen wohl tatsächlich Platoniker. Während der Familienbegriff früher die Kernfamilie (Eltern und Kinder) und darüber hinaus die Grosseltern einschloss, so fällt auf, dass dieser Begriff eine drastische Inhaltsverschiebung durchgemacht hat. Unter den Familienbegriff fällt vieles. Wohl deshalb, weil man niemanden ausgrenzen möchte und es ein menschliches Grundbedürfnis ist, einer Familie anzugehören.

Das Buch ist in einem durchwegs wissenschaftlichen Ton verfasst, was bei diesem Gegenstand gar nicht einfach ist. Dennoch weist es massive Schwächen auf. So fehlen in formeller Hinsicht die Quellenangaben zu Bibelziten. Dass Nave-Herz dabei auf die Literatur verweist, auf die sie selbst zurückgriff, ist schlicht peinlich und lächerlich. Dennoch steht und fällt das Buch darob nicht. Schwerer wiegt schon der Unfug, dem man bei der Lektüre gelegentlich begegnet. Wenn sie beispielsweise davon spricht, dass „der Anteil der Ein-Eltern-Familien in der Bundesrepublik in den letzten Jahren auf 23% gestiegen [sei. Es dabei allerdings zu bedenken gälte] ..., dass ihr Anteil unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg sehr viel höher war, vor allem solange noch viele Väter in Kriegsgefangenschaft waren ...“ (94), sieht man sich fast genötigt, den Kopf zu schütteln. Es ist dies leider nicht der einzige Ausrutscher. Inhaltlich fällt darüber hinaus auf, dass das von Nave-Herz verwendete Familienverständnis eng mit der Planbarkeit der eigenen Kinder gesehen werden muss. Der Grundton des Kindes als gezielt geplantes, ist überdeutlich. Der Gedanke, es als ein Geschenk zu verste-

hen, bleibt – methodisch bedingt - unberücksichtigt. Aus diesen Gründen werden Ehe und Familie ökonomisch und nicht theologisch begründet. Deutlich wird dies u.a. in 7.1.1 „Mutterfamilien aufgrund lediger Mutterschaft“. Zu recht weist Nave-Herz darauf hin, dass diese Lebensform früher mit öffentlichen Strafen verbunden war. Heute sähe es anders aus, denn ledige Mutterschaft würde als „alternative Lebensform zur traditionellen Eltern-Familie proklamiert“ (99). Der Grund hierfür liegt in den veränderten rechtlichen Rahmenbedingungen. Gerade diese Tatsache macht aber deutlich, dass der Staat die herrschenden Lebensformen zwar nicht diktiert, aber doch begünstigt. Aus ökonomischer Sicht lässt sich die ledige Mutterschaft heute zwar leben, doch heisst das auch, dass sie sich begründen lässt? Reicht eine ökonomische Begründung aus, um eine Lebensform zu legitimieren? Thomas von Aquin hat dieselbe insbesondere aus sozial-anthropologischen Gründen strikte abgelehnt (ScG III 122). Auch wenn niemand zur thomasischen Sichtweise gezwungen werden kann, so lohnt es sich doch, darüber Gedanken zu machen. Denn die Tatsache, dass es eine bestimmte Lebensform x gibt, heisst noch lange nicht, dass dieselbe lebenswert ist. Dennoch muss der Staat all jenen, welche in ihrer Lebensform überfordert sind, (materiell) beistehen. Denn aus Fehlern soll man lernen.

Abschliessend muss darauf hingewiesen werden, dass die fachwissenschaftliche Darstellung der hier besprochenen Schrift keineswegs angezweifelt werden soll. Das Werk macht aber die Grenzen und Probleme die mit einer rein deskriptiven Vorgehensweise im Bereich der Familie verbunden sind nur allzu deutlich. Denn es geht nicht nur um die Reflexion der Familie von heute, sondern auch um deren Zukunft und somit um das Bild der Familie von morgen. Vielleicht ist dasselbe erneut das platonische Ideal der lebenslänglichen Zweisamkeit.

Matthias Vonarburg
MTh – Assistenz für Philosophie
Theologische Fakultät –
Professur für Philosophie
Universität Luzern
Kasernenplatz 3 / Postfach 7455
6000 Luzern 7 – Schweiz



Paul Richter
Der Beginn des Menschenlebens
bei Thomas von Aquin

LIT

PAUL RICHTER

Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin

Reihe: Studien der Moralthologie,
Band 38, hrsg. von Antonio Autiero /
Josef Römelt

Wien, LIT Verlag 2008

240 Seiten, Paperback

Preis: 29,90 EUR

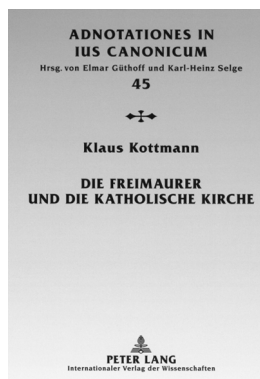
ISBN-13: 978-3-8258-1116-7

Mit der Frage nach dem Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin setzt sich Paul Richter (PR) in seiner Dissertation mit zwei aktuellen Fragestellungen auseinander: Zum einen ist dies die Statusfrage der menschlichen Leibesfrucht,

zum andern die Frage, wie und ob eine Auseinandersetzung mit einer klassischen Position mittelalterlichen Denkens sinnvoll in den gegenwärtigen Diskurs einzubringen ist. Die Dringlichkeit der ersteren Thematik sieht PR dabei insbesondere im noch ausstehenden ethischen Konsens. Hierbei falle auf, dass sich die unterschiedlichsten Anschauungen auf den Aquinaten berufen. Dies wohl deshalb, weil derselbe implizit nach wie vor als eine bedeutende Auctoritas abendländischen Denkens angesehen werden darf. Gerade er hat – seinen geistigen ‚Grossvater‘ (den Stagiriten) ausgenommen – wie kein zweiter die Tradition des Abendlandes geprägt. Mit Recht macht PR in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass es deshalb erstaunt, dass dessen „Gedanken zum Beginn des Menschenlebens ... [bisher] noch nicht systematisch und monographisch aufgearbeitet wurden“ (S. 10). Diesem Versäumnis leistet seine Dissertation auf hervorragende Weise Abhilfe. In formeller Hinsicht folgt auf das Vorwort (9-10) die Einleitung (11-20). Daran schliessen sich folgende Teile an: Teil 1: Grundlagen (21-96); Teil 2: Die Position des Thomas (97-171). Eine Zusammenfassung und Interpretation (173-191), sowie ein kurzer Überblick der thomanischen Position in der neueren Literatur (209-217) und ein Ausblick (219-224) runden die Arbeit ab. Inhaltlich bringt der erste Teil nichts Neues. Die vier Kapitel „Die Entwicklung vor der Geburt“ (21-36), „Beseelungstheorien bis zum Mittelalter“ (37-47), „Thomas von Aquin“ (49-75) und „Grundzüge des Denkens des Thomas von Aquin“ (77-96) sind ja auch lediglich als prägnanter Überblick gedacht. Selbst wenn der Leser hier mit der Lektüre einer Einleitung jeweils besser beraten ist, so darf PR nicht abgesprochen werden, dass gerade der mit der Materie nicht Vertraute in seiner Darstellung einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis des historischen Kontextes findet. Sowohl mit dem zweiten Kapitel als auch dem der Arbeit vorangestellten Motto (aus *In I De Anima lect. 2*) bringt PR deutlich zum Ausdruck, dass er in der Position des Aquinaten nicht eine antiquierte, sondern eine durchaus legitime Meinung sieht, deren Stimme zu hören sich auch heute noch lohnt. Das Kernstück der Arbeit bildet aber unbestritten der zweite Teil der Arbeit. Auf knapp 100 Seiten wird die Lehre des Aquinaten zur Frage nach dem Beginn des Menschenlebens dargestellt. Gekonnt gliedert PR diesen Teil nach den einzelnen Schriften des Aquinaten, wobei in knapper Form jede Schrift erläutert wird, bevor er auf die einzelnen Textstellen eingeht. Dieses Vorgehen erweist sich als höchst sinnvoll und ermöglicht es auch dem Leser ohne Vorkenntnisse, in das Denken des Doctor angelicus einzudringen. Dabei wird deutlich, dass dessen Lehre „insgesamt als in sich konsistent und einheitlich angesehen werden kann“ (173). Dass die daran anschliessende Zusammenfassung und Interpretation etwas gar dürftig ausgefallen ist, lässt sich damit erklären, dass es dem Autor mehr um die Sammlung der Äusserungen des Aquinaten als um deren Rezeptionsgeschichte und Bewertung in der Sekundärliteratur geht. Bei der Lektüre sticht insbesondere die tabellarische Übersicht positiv hervor (192-207). Auf dieselbe werden Ethiker und Philosophiehistoriker sicherlich gerne zurückgreifen. Für PR ist es aber unbestritten, dass die Position des Thomas „aus heutiger Sicht an vielen Stellen als überholt angesehen werden“ muss (188). Wenn man in terminologische Hinsicht zwischen thomasisch (verstanden als Lehrmeinung des Thomas selbst), thomistisch (wirkungsgeschichtlich) und thomanisch (worunter ich die vorsichtige Anpassung thomasischen Denkens an die heutigen Voraussetzungen verstehen möchte) unterscheidet, so fällt auf, dass sich die gegenwärtige Forschung – zumindest nach PR – unter

thomanischem Blickwinkel von der Sukzessivbeseelung verabschieden möchte. Somit wäre dieselbe zeitlich und nicht systematisch bedingt zu verstehen. Gerade aber was die Rezeptionsgeschichte betrifft, fällt auf, dass PR mit derselben nicht vertraut ist, denn in der Forschung wird nicht nur die These vertreten, dass Thomas heute wohl eine Simultanbeseelung vertreten würde. Bernath (1967), an dessen Thomasinterpretation aber doch erhebliche Bedenken zu stellen sind, ging sogar noch einen Schritt weiter und behauptete, dass Thomas selbst eine Simultanbeseelung gelehrt habe. Hier schliesst PR an, denn für ihn ist die Lehre des Aquinaten mit dem Mainstream der gegenwärtigen Debatte, wonach sich die simultane Beseelungstheorie immer mehr durchsetzt, durchaus kommensurabel. Doch dieses Kapitel bildet nicht das Glanzstück der Arbeit; dasselbe ist sicherlich in der gelungenen Übersicht über die einzelnen Textstellen zu suchen. Und hier findet sich als erste Orientierung bisher nichts Vergleichbares!

Matthias Vonarburg



KLAUS KOTTMANN

Die Freimaurer und die katholische Kirche

Vom geschichtlichen Überblick zur geltenden Rechtslage

Adnotationes in Jus Canonicum 45
Frankfurt am Main, Peter Lang 2009
370 Seiten, Preis: 49,00 EUR
ISBN-13: 978-3-631-58484-2

Wer den Freimauern oder einer anderen kirchenfeindlichen Vereinigung namentlich beitrug, zog sich nach can. 1335 des bis 1983 geltenden kirchlichen Gesetzbuchs von 1917 die von selbst eintretende Strafe der Exkommunikation zu. Im seither geltenden kirchlichen Gesetzbuch sind die Freimaurer nicht mehr ausdrücklich genannt; in can. 1374 heisst es nunmehr allgemein: „Wer einer Vereinigung beitrifft, die gegen die Kirche Machenschaften betreibt, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden“. Ob die Mitgliedschaft in einer freimaurerischen Vereinigung nach wie vor einen kirchlichen Straftatbestand darstellt oder nicht, ist eine seither auch in der kirchenrechtlichen Fachliteratur strittige Frage.

Zu Recht weist der Verfasser der gegenständlichen Studie in deren „Einleitung“ (19-23) darauf hin, dass „eine umfassende kanonistische Aufarbeitung und Darstellung des Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche und den Freimauern“ [...] bisher fehlt“; insofern ist seine Absicht, „die Entstehung und Entwicklung der Freimaurerei in den konkreten historischen Zusammenhängen vorzustellen und die jeweilige Haltung der katholischen Kirche und die dafür bedeutsamen Hintergründe ihr gegenüber zu illustrieren“ (21), grundsätzlich sehr zu begrüssen.

In einem ersten, ebenso umfangreichen wie informativen Teil behandelt der Verfasser „Entstehung, Ausbreitung und

Selbstverständnis der Freimaurer“ (25-147). Auch wenn die Freimaurer ihre historischen Wurzeln gern bis auf antike Mysterienkulte zurückführ(t)en, liegen ihre historischen Wurzeln in den (spät)mittelalterlichen Dombauhütten, deren bruderschaftliche Organisationsstrukturen ein gewisses Elitedenken und eine ausgeprägte Arkandisziplin begünstigten. Das Abklingen der kirchlichen Bautätigkeit zu Beginn der Neuzeit führte jedoch dazu, dass die Bauhütten ihrer einstigen Bedeutung zusehends verlustig gingen. Während sie sich auf dem europäischen Festland nach und nach auflösten, entwickelten sie sich in England zu exklusiven Geheimgesellschaften – den so genannten Logen –, die statt handwerklicher nun intellektuelle Herausforderungen suchten und sich neuen Geistesströmungen öffneten. Der 24. Juni 1717, an dem sich vier Londoner Freimaurerlogen zur ersten Großloge zusammenschlossen, gilt als der Gründungstag der modernen Freimaurerei, die innerhalb kürzester Zeit weltweite Ausbreitung fand.

Entstehung, Ausbreitung und Selbstverständnis der modernen Freimaurerei sind untrennbar verbunden mit der gemeinhin als Aufklärung bezeichneten Geistesströmung und dem von ihr ausgehenden „individuelle[n] und gesellschaftliche[n] Emanzipationsprozess“, der „die Abhängigkeit von kirchlichen und staatlichen Autoritäten sowie von Mode und Zeitgeist kritisch hinterfragte, die Selbstbestimmung und das eigene Denken forderte und den absoluten Wahrheitsanspruch der Offenbarungsreligionen kritisierte“ (42-43). Ungeachtet dieser gemeinsamen ideologischen Grundlage nahm die Freimaurerei in den einzelnen Staaten und Kulturen eine recht unterschiedliche, zwischen betulichem Klubleben und (kirchen)politischer Subversion angesiedelte Entwicklung, die der Verfasser ebenso eingehend würdigt wie ausführlich darstellt.

Nicht minder eingehend und ausführlich behandelt der Verfasser die internen Organisationsstrukturen, die Symbole und Rituale sowie die programmatischen Grundsätze der Freimaurer, die gleichfalls – bei aller historisch gewachsenen und kulturell bedingten Vielfalt – auf allgemein verbindlichen Grundlagen beruhen. Zu bedenken ist allerdings, dass sich der Verfasser in Anbetracht der strikten Arkandisziplin der Freimaurer dabei fast ausschließlich auf literarische Darstellungen zu stützen vermag, die von den Freimaurern selbst verfasst, herausgegeben oder zumindest maßgeblich beeinflusst wurden und insofern zumindest nicht frei von dem Verdacht sind, das (und nur das) zu vermitteln, was die Freimaurer der Öffentlichkeit über sich vermitteln wollen.

Im zweiten Teil seiner Studie widmet sich der Verfasser dem von Anfang an spannungsgeladenen Verhältnis zwischen „Freimaurerei und katholische[r] Kirche“ (149-307). Die Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurerlogen wurde erstmals im Jahr 1738 unter Papst Klemens XII. „wegen des sich aus dem geheimen Tun der Logen ergebenden Verdachts der Ketzerei und der Staatsgefährdung“ (195) verboten und mit der Strafe der Exkommunikation bedroht. Die sich daran anschließende und zunächst ungebrochene Rechtstradition kulminierte in den wiederholten Verurteilungen durch Papst Leo XIII., der „in der Freimaurerei den Kopf und Initiator der gegen die Kirche verschworen agierenden Kräfte ausgemacht“ (197) hatte. Dementsprechend enthielt der unter seinen beiden unmittelbaren Nachfolgern Pius X. und Benedikt XV. erstellte bzw. erlassene Codex Iuris Canonici über das eingangs bereits erwähnte, mit der von selbst eintretenden Exkommunikation bedrohte Verbot der Mitgliedschaft in freimaurerischen Vereinigungen hinaus in can. 1240 § 1 auch noch den widrigenfalls wirksam werdenden Entzug des Rechts auf ein kirchliches Begräbnis.

In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils forderten „Freimaurer und auch katholische Bischöfe [...] neue Gespräche und ein Überdenken der katholischen Position zu den Freimaurern, die in vielen Ländern den im Kirchenrecht beschriebenen Tatbestand der Kirchenfeindlichkeit nicht erfüllen würden“ (220). Im Zuge der Arbeiten an der Reform des kirchlichen Gesetzbuchs kam es zu intensiven Sondierungen, Anregungen und Diskussionen. Während sich z. B. der Wiener Erzbischof Kardinal Franz König für eine Streichung des bisherigen die Freimaurer betreffenden Straftatbestands stark machte, forderte Kardinal Joseph Ratzinger unter Hinweis auf den „von den Freimaurern vertretenen Relativismus“ (250) nachdrücklich dessen Beibehaltung.

Nachdem feststand, dass die Freimaurer im neuen Codex Iuris Canonici keine Erwähnung mehr finden würden, veröffentlichte Kardinal Ratzinger in seiner nunmehrigen Funktion als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre eine von Papst Johannes Paul II. approbierte Erklärung, derzufolge sich das negative Urteil der Kirche über die Freimaurerei ungeachtet der modifizierten Rechtslage nicht verändert habe und Katholiken der Beitritt verboten bleibe. Die Erklärung trägt das Datum vom 26. November 1983, dem Tag vor dem Inkrafttreten des neuen Codex Iuris Canonici.

Der Verfasser der gegenständlichen Studie setzt sich nun intensiv sowohl mit den einschlägigen Bestimmungen des geltenden kirchlichen Gesetzbuchs von 1983 als auch mit der genannten Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre auseinander. Dabei geht er mit äußerster Akribie vor, führt systematische Analysen durch, stellt rechtssprachliche Vergleiche an und lässt namhafte Theologen, Juristen und Kanonisten zu Wort kommen. Zurecht hält er zusammenfassend fest, dass kirchliche Strafgesetze eng auszulegen sind und daher im konkreten Einzelfall nachzuweisen ist, ob der in can. 1374 CIC normierte Straftatbestand der Kirchenfeindlichkeit erfüllt ist oder nicht. Kurz: Die Mitgliedschaft in freimaurerischen Vereinigungen ist Katholiken aufgrund der Erklärung der Glaubenskongregation vom 26. November 1983 zwar verboten, steht aber nicht – zumindest nicht ohne Weiteres – unter Strafe. Letzteres wäre nur der Fall, wenn die betreffende Vereinigung nachweislich kirchenfeindliche Machenschaften betreiben würde. „Einzelne Katholiken, die Mitglied in Freimaurerlogen sind, wie zahlreiche Logen selbst, verneinen eine entsprechende Ausrichtung ihrer Loge. Viele katholische Freimaurer halten das erlassene Verbot daher für nicht rechtmäßig“ (306), resümiert der Verfasser mit kaum verhohlener, wenngleich nicht ausdrücklich artikulierter Zustimmung.

Anders hätte sein Resümee auch kaum ausfallen können, nachdem er die Freimaurer bereits in der Einleitung als „ein klassischen Werten verbundener Traditionsverein und Freundschaftsbund mit eigenen Riten“ charakterisiert hat, dessen Mitglieder „Werte wie Freundschaft, Toleranz, Humanität und Fürsorge in einem exklusiven Raum pflegen wollen“ (22). Selbst wenn diese Charakterisierung zutreffen sollte, stellt sich die Frage, ob sie denn auch vollständig ist. Dies wird man in Anbetracht der von den Freimaurern nach wie vor mit stoischer Konsequenz gepflegten Arkandisziplin jedoch kaum mit ruhigem Gewissen behaupten können: Welchen Sinn hätte es schließlich, auf Geheimhaltung zu pochen, wenn es nichts geheimzuhalten gäbe? Eine schwerlich zu verhehlende, ja substanzielle Schwäche der gegenständlichen Studie besteht folglich darin, dass sie auf einer alles andere als objektiven – zumindest nicht als objektiv erwiesenen Darstellung des Untersuchungsgegenstands beruht. Mit anderen Worten: Das Bild, das der Verfasser

von den Freimaurern zeichnet, entspricht weitgehend dem, das die Freimaurer von sich gezeichnet wissen wollen.

In formaler Hinsicht ist demgegenüber – zumal in Anbetracht der überaus komplexen Thematik – verhältnismäßig wenig zu beanstanden. Die wenigen Rechtschreibfehler beschränken sich fast ausschließlich auf fremdsprachige Zitate (z. B. Anmerkung 940 „collacazione“ statt collocazione). Kath.net ist entgegen der in Anm. 1 getroffenen Behauptung nicht die, sondern bestenfalls eine katholische Nachrichtenagentur. Der derzeitige Präsident der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Heiligen Stuhls heißt nicht „Valerio“ (Anmerkung 940), sondern Velasio De Paolis und sollte nicht unter P (361), sondern unter D im Literaturverzeichnis aufscheinen. Ein und dasselbe Buch wird in den Anmerkungen 984 und 986 mit verschiedenen Untertiteln genannt. Monographien werden in den Anmerkungen mal ohne (z. B. Anmerkung 986), mal mit (z. B. Anmerkung 987) Erscheinungsort(en) angegeben.

Ein „Abkürzungsverzeichnis“ (15-18), ein „Anhang“ (309-334) mit wichtigen Dokumenten betreffend das Selbstverständnis der Freimaurer und das diesbezügliche Urteil der Kirche sowie ein etwas unübersichtlich geratenes „Quellen- und Literaturverzeichnis“ (335-370) ergänzen die Studie, die jeder, der sich künftig mit der Frage des Verhältnisses von katholischer Kirche und Freimaurerei zu beschäftigen gedenkt, gelesen haben sollte. Sie sollte sie allerdings kritisch gelesen werden: Es mag ja sein, dass nicht jeder, der sich mit Mauerschurz und Zirkel schmückt, Machenschaften gegen die Kirche betreibt; umgekehrt aber gibt sich auch nicht jeder, der Machenschaften gegen die Kirche betreibt, an Mauerschurz und Zirkel zu erkennen.

*Dr. Wolfgang F. Rothe
Lorenz-Hagen-Weg 10
81737 München*



Breviarium Romanum

Ex decreto Sacrosancti Concilii
Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum
2 Bände, 1736 und 1496 Seiten mit 33 Illustrationen und Vignetten, Leder mit Goldschnitt und 6 Zeichenbändern pro Band
Bonn, nova & vetera Dez. 2008, Preis: 198,- EUR
ISBN-13: 978-3-936741-77-3

Die Umsetzung des von Past Benedikt XVI. am 7. Juli 2007 erlassenen Motu proprio bedingt notwendigerweise auch die Verfügbarkeit liturgischer Bücher für die Außerordentliche Form des Römischen Ritus. Kaum anderthalb Jahre später erschien daher im Verlag nova & vetera zum ersten Mal seit 1962 eine neue Ausgabe des Breviarium Romanum, des traditionellen Stundenbuches der Kirche. Wie die sog. '1962er-Ausgaben' folgt auch die Neuedition exakt den im Motu Proprio 'Rubricarum Instructum' im Juli 1960 vom Seligen Papst Johannes XXIII. erlassenen Rubriken. Die Einhaltung der kirchlichen Vorschriften wurde gemäß can. 826 II CIC durch die Erteilung des Imprimatur von S. Ex. Bischof Gregor Maria Hanke OSB bestätigt.

Äußere Gestaltung

Liturgische Bücher markierten stets Höhepunkte der Buchkunst ihrer Zeit. Dies galt nicht nur für die Gestaltung des Inneren, sondern auch des Äußeren. Erfreulicherweise knüpft die Neuedition des Breviers an diesen Standard an und präsentiert sich so wie man es von alten Exemplaren vergleichbarer Ausgaben kennt.

Gedruckt wurde es auf feinstem, gelblich getöntem Bibeldruckpapier mit einem Flächengewicht von nur 28 g/qm; im Vergleich dazu: die deutschen Gotteslobausgaben und das sog. 'Stundengebet' werden zumeist auf 36 g/qm gedruckt. Dadurch bleiben die Bände handlich und erreichen nur eine Stärke von nur ca. 30 bzw. 32 Millimetern und ein Gewicht von 480 bzw. 540 Gramm.

Ganz wie bei früheren Brevierausgaben verfügen die Bände über weiche, biegsame Ledereinbände mit abgerundeten Ecken und zur Verzierung des Rückens über je fünf falsche Bünde. Für die komfortable Benutzung wichtig ist die zudem das Vorhandensein der üblichen sechs Zeichenbänder, mit denen die verschiedenen Teile des Breviergebets markiert werden.

Ergänzt werden die beiden Bände durch 8 separate Einlegekarten mit den Text häufig wiederkehrender Gebete, z.B. dem Magnifikat, Psalm 94, den Laudes-Psalmen und für den zweiten Band den Orationen für die Sonntage nach Pfingsten sowie für den ersten Band die O-Antiphonen für die Adventszeit sowie die wichtigsten Texte für die Octav nach Ostern. Angesichts der Umsicht und des ungeheuren Aufwands bei der gesamten Produktion verwundert es nicht, dass auch diese Karten durch eine dünne Folienbeschichtung besonders geschützt und dennoch sehr handlich sind.

Psalmen des Breviers

Bedingt durch die neue Übertragung der Psalmen im Jahre 1945 erschienen nach 1946 zunächst nur noch römische Brevierausgaben, die diesen sog. Pianischen Psalter verwendeten. Die liturgischen Verlage folgten damit dem Wunsch von Papst Pius XII., obwohl die Verwendung der Vulgata-Psalmen nie offiziell 'untersagt' wurde. Die eigenständigen Brevierausgaben jener Orden mit einer vom Römischen Ritus abweichenden Tradition wie z.B. die Benediktiner und Dominikaner blieben ohnehin immer bei der klassischen Fassung der Vulgata-Psalmen nicht zuletzt, weil die neue Übertragung nicht vertonbar war. Auch im Weltklerus konnte sie sich nur einer gewissen Anhängererschaft erfreuen. Es war daher nicht verwunderlich, dass Papst Johannes XXIII. 1960 auf Drängen einiger Verlage ausdrücklich bestätigte, dass die Vulgata-Psalmen auch für das Brevier verwendet werden können, was dann auch durch zwei Ausgaben französischer Verlage geschah.

Die Neuausgabe verwendet daher konsequent wieder die alte Fassung der Vulgata-Psalmen, die heute allgemein verwendet wird.

Anordnung der Texte und innere Gestaltung

Um überhaupt die Seiten des Breviers setzen zu können, mußte zunächst die Texte für die insgesamt ca. 3400 Seiten komplett neu erstellt werden. Dass dem Verlag dies mit einer Fehlerquote gelungen ist, die den Vergleich mit den gerade in dieser Hinsicht oft legendären alten Ausgaben nicht scheuen muß, ist aller Ehren wert. Die quasi offizielle vatikanische Ausgabe des nachkonziliaren lateinischen Stundengebets 'Liturgia horarum' fällt daneben deutlich ab.

Die Aufteilung des Breviers entspricht der klassischen Ordnung: zu Beginn das Proprium de Tempore, danach folgen zunächst das Ordinarium, dann das Psalterium, das Proprium Sanctorum und am Ende vor dem Anhang das Commune Sanctorum. Die Seitennummerierung des Breviers ist durchgehend, lediglich der Commune-Teil und natürlich der Anhang haben eigene Seitennummerierungen.

Der Sinn eines Breviers bzw. die Leistung des Verlags war und ist es, die Fülle der im Laufe eines Jahres zu betenden Texte so in zwei Bände zu fassen, dass die Bände so dünn wie möglich, aber dennoch so viel Text wie notwendig umfassen. Ein Brevier ist dann gut struktuiert, wenn es dem Leser die Benutzung so einfach wie nur möglich macht. Für die sog. '1962er'-Ausgaben erließ die Ritenkongregation erstmals engere Vorschriften, die die Gestaltungsmöglichkeiten der Verlage einschränkten. Dennoch gab es auch damals zwischen den fünf gängigen Ausgaben der Verlage Unterschiede im Benutzungskomfort. Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch bei neu vorgelegten Ausgabe – ähnlich den Ausgaben von Pustet und Marietti – innerhalb des Psalteriums bereits einige der abweichenden Texte aus dem Proprium de Tempore an Ort und Stelle bereits eingearbeitet sind: die Invitatorien, die Hymnen und vor allem die Antiphonen. Dieses System erspart unnötiges Blättern in das Proprium de Tempore und ist eine Errungenschaft, die jeder Beter rasch zu schätzen weiß und nicht mehr missen möchte.

Besonders hervorzuheben ist zudem das gleichmäßige und ruhige Schriftbild. Durchgehend im klassischen, zweiseitigen Satz ergibt die Kombination aus einer sehr gut lesbaren Schrift und deutlichen Abständen ein harmonisches Schriftbild, das die Augen nicht ermüden läßt.

Während sich manche der alten Brevierausgaben oft bemühten, möglichst viel Text auf den Seiten unterzubringen legt die neue Ausgabe im Gegensatz hierzu sehr viel Wert auf eine gleichmäßige und übersichtliche Gestaltung. D.h. auf jeder Seite finden sich stets maximal zwei verschiedene Schriftgrößen (Text + Rubriken) und es wurden stets deutliche Abstände zwischen verschiedenen Textteilen gemacht. Dies erleichtert den Augen die Orientierung auf der jeweiligen Seite deutlich. Dem Auge entgegen kommt zudem der in vielen Tests ermittelte Zeilenabstand, der etwas größer ausfällt als bei manchen alten Ausgaben. Beim Satz der Texte wurde sich zudem um eine möglichst gleichmäßige Füllung der Zeilen bemüht, was wiederum zu einem harmonischen Schriftbild beiträgt.

Hervorzuheben sind zudem noch die in den Text eingefügten 33 Illustrationen und weitere Vignetten, die dem Leser sicherlich aus den alten Ausgaben liturgischer Bücher, u.a. Missalien und Breviern, des Verlags Pustet vertraut sein werden. Diese Grafiken wurden indes aufwendig bearbeitet und teilweise so-

gar neu gezeichnet. Sie markieren neben den Anfängen des Psalteriums und des Proprium Sanctorum den Beginn der größeren Abschnitte oder eines wichtigen Festtages im Proprium de Tempore und der Haupttexte des Commune Sanctorum.

Anhang und Indices

Im Anhang findet der Beter nicht nur die obligatorischen Gebete vor und nach der Hl. Messe, die Preces diversae und alle wichtigen Litaneien. Hinzu kommen neben Itinerarium und Benedictio mensae auch einige häufig benötigte Segnungen aus dem Rituale Romanum so für Kreuze, Bilder, Rosenkränze etc. und am Ende des Buches die sog. Formulae brevissimae.

Wie üblich finden sich auch in diesem Brevier am Ende umfangreiche und übersichtliche Indices, die das schnelle Auffinden aller wichtigen Bestandteile nach verschiedenen Suchkriterien ermöglichen.

Römische Stimmen zur Neuausgabe

Kürzlich äußerte sich Erzbischof Raymond L. Burke, Präfekt der Apostolischen Signatur zur Neuausgabe:

„... Mein Kompliment gilt Ihrem Verlagshaus zu der herausragenden Qualität der neuen Edition. In jedem Detail, d.h. der Anordnung der Texte und der Illustrationen, des Papiers und des Drucks, des Goldschnitts und der Bindung, haben Sie sich zur größeren Ehre Gottes bemüht, das dem ehrwürdigen Zweck angemessenste Werk für die Feier des Stundengebets zu schaffen. Es gibt heute Menschen, die sagen, es sei nicht mehr möglich Gebet- und Andachtsbücher in der gleichen Qualität herzustellen wie in der Vergangenheit. Glücklicherweise haben Sie eindrucksvoll demonstriert, dass es tatsächlich immer noch möglich ist.

Indem Sie eine neue Ausgabe des 1962 im Gebrauch befindlichen Breviarium Romanum, d.h. jener Version des Stundengebets vor der Liturgiereform, die dem II. Vatikanischen Konzil folgte, erneut verfügbar machen, ermöglichen Sie es vielen, den großartigen und lebendigen Reichtum der Liturgie der Kirche besser kennenzulernen. Zudem werden das Studium und der Gebrauch des Breviarium Romanum die Wertschätzung für die organische, über Jahrhunderte währende Einheit der Heiligen Liturgie als der lebendigen Verehrung des Mystischen Leibes Jesu Christi fördern. Was Sie erreicht haben steht sicherlich im Einklang mit jenen Vorgaben, die Seine Heiligkeit Papst Benedikt XVI in Summorum Pontificum gemacht hat. ...“

Schutzhülle

Seit kurzem ist auch ein passende Schutzhülle für das Brevier verfügbar, die – eigens nach alten Vorlagen hergestellt – einer Tasche ähnelt und ohne Reißverschluß auskommt. Auf diese Weise werden Beschädigungen des Goldschnitts und der Zeichenbänder durch die Bewegungen des Reißverschlusses und eventuellen Druck ausgeschlossen.

Zusatzinformationen und Bestellmöglichkeiten

Umfangreiche Informationen, u.a. auch zu den verfügbaren Anhängen mit den wichtigsten Heiligenfesten für die Bistümer Frankreichs, Deutschlands und der USA finden sich auf der eigens eingerichteten, in sechs Sprachen verfügbaren Internetseite: www.breviariaromanum.com.

Bestellungen können direkt beim Verlag nova & vetera e.K., Adresse siehe Titelblatt unten, Telefon: 0228 - 967 56 76 oder über die Internetseite getätigt werden.

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 Gotteslamms

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vater unser

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 Christus

den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Anspra-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonatszuge-

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 Reforma-

tion? · 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,-

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, € 17,-

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 Proisinger

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 sacrae

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger

In Zusammenarbeit mit der FG „Theologisches“ e.V.

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