

Der Himmel ist das Ende aller Theologie

Die Botschaft vom Himmel ist anscheinend deswegen aus unserer Verkündigung fast verschwunden, weil unsere Vorstellungen vom Himmel keine Anziehungskraft mehr besitzen. Wir dürfen den Himmel nicht als etwas vom Menschen Verschiedenes begreifen, sondern vielmehr als seine Vollendung und Erfüllung. Für diesen Himmel lohnt es sich zu leben. (Redaktion)

1. Die Lehre vom Himmel ist der Ort, wo für viele die Seriosität der Theologie zu Ende ist

Der erste Merksatz in den alten Katechismen hieß: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen und zu lieben und im Dienste Gottes heilig und selig zu werden“¹ oder „einst ewig bei ihm zu leben“². Der Leser lernte, daß dieses Ziel auch Himmel heiße; er besterhe, erfuhr er, „in der Anschauung Gottes, d. h. in der innigsten Vereinigung mit Gott mit ihrer ewigen Freude und Herrlichkeit (visio beatifica)“³. Etwas anschaulicher und ohne Latein formuliert der neuere Katechismus „Botschaft des Glaubens“: „Himmel bedeutet: am Ziel des Lebens sein; Gott in seiner Herrlichkeit schauen dürfen; selig sein in der Geborgenheit bei Gott; in der Gemeinschaft mit all denen leben, die durch Jesus Christus das Heil erlangt haben“⁴. Als „Zustand vollendeter Glückseligkeit“, als „ewige Gemeinschaft des Menschen mit Gott“ schildert den Himmel auch der ganz neue deutsche Erwachsenen-Katechismus von 1985⁵. Das klingt sehr erhebend und froh. Aber nehmen wir es ernst? Wann haben wir das letzte Mal eine Predigt vom Himmel gehört bzw. gehalten? Möchten wir in den Himmel kommen — ich meine: möglichst bald, nicht, wenn es gar nicht mehr anders geht? Macht die Lehre vom Himmel so glücklich, wie sie es nach den Definitionen eigentlich sollte? Oder sind wir nicht doch heimlich überzeugt, der Himmel sei nur eine Projektion irdischer Utopien, wie schon Feuerbach gemeint hat? Hegen wir nicht jenen Verdacht, den Kant in die Worte kleidete: „Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder dasselbe Lied, ihr Halleluja, oder ewig dieselben Jammertöne anstimmen“⁶? Und kann sich ein Kind wirklich auf den Himmel freuen, wenn man dort nicht Fußballspielen oder Eisessen kann? Man lächle nicht: für Kinder ist das existentiell! Ist aber der Himmel keine oder nur eine langweilige Realität für den Christen, dann verfällt ihm der Realitätsbezug zu Gott, dann schrumpft die Möglichkeit umfassender Sinnfindung zusammen, dann verfehlt er damit seine Lebensaufgabe. Das wissen heute auch Politiker. Jürgen Eick, einer der Herausgeber der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, widmete in der Ausgabe vom 28. September 1985 den großen Leitartikel auf der ersten Seite dem Thema „Himmel zwischen zwei Welten“.

Er wies auf die Schwierigkeiten des modernen Menschen hin: „Der Himmel der Pfarrer ist offenbar ein anderer als der der Astronomen. Aber wie kann ein Mensch mit einem solchen Zwiespalt leben? Soll er dem glauben, was er am Sonntag in der Kirche vernimmt? Soll er sich an das halten, was die Naturwissenschaftler an immer neuen, zum Teil geradezu aufwühlenden Fakten zutage fördern?“ Je mehr wir von der ungeheuren Weite des

¹ *Großer Katechismus mit Abriß der Kirchengeschichte*, München 1948, 23.

² *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg 1955, 6.

³ *Großer Katechismus* 88.

⁴ A. Bauer-W. Plöger (Hg.), *Botschaft des Glaubens*, Donauwörth-Essen 1979, 369.

⁵ *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1985, 420.

⁶ I. Kant, *Das Ende aller Dinge*: Werke 9 (ed. W. Weischedel), Darmstadt 1975, 184.

Universums erfahren, um so weniger könne man sich den Himmel als „Ort“ Gottes und der Seligen vorstellen. „Wissen Pfarrer Antworten auf solche Fragen“, fährt der Leitartikler fort, „die gerade von jüngeren naturwissenschaftlich-technisch interessierten Leuten, die wie viele andere ihrer Jahrgangskameraden nach einer Sinngebung des Lebens suchen, gestellt werden?“ Statt dessen politisierten die Theologen als dilettierende „Laien-Politiker im Talar“. Der Artikel endet mit den Worten: „Viele junge Leute . . . würden schon die erkennbare, engagierte Bemühung um letzte Antworten eher honorieren als manchen Abstieg in die Niederungen der Alltagspolitik“. Da hätte also die Verkündigung der Lehre vom Himmel politische Bedeutung. Werden die Theologen und Prediger dem gerecht? Aber sind diese nicht geneigt zurückzufragen: Kann man heute noch vom Himmel reden?

2. Die Lehre vom Himmel ist heute ans Ende ihrer Verständlichkeit gekommen

Ob man heute noch vom Himmel reden kann, entscheidet sich unter anderem auch daran, wie man bisher davon gesprochen hat. Selbst wenn die gegenwärtige Theologie inzwischen andere Paradigmen entwickelt hat, wirken die alten noch lange nach. Man sieht das daran, daß es offensichtlich nicht einmal ganz unter die Haut gedrungen ist, daß der astronomische und der theologische Begriff sich „himmelweit“ voneinander unterscheiden. Das aber ist auch in den Handbüchern schon lange notiert worden.

Die alten Manualien der Dogmatik behandeln unser Thema naturgemäß gewöhnlich in der individuellen Eschatologie⁷. Sie widmen ihm viele Seiten: der Himmel spielt in ihrer Theologie ganz offensichtlich eine wichtige Rolle⁸. Was wissen sie zu berichten? Gewöhnlich untersuchen sie Existenz, Wesen und Eigenschaften des Himmels; manchmal schließt sich daran der Traktat „De sanctis“⁹. Das Interesse der Autoren richtet sich vor allem auf die Darstellung des Wesens, da ja auf Grund des reichen Materials der Glaubensquellen an der Existenz nicht zu zweifeln sei. Allerdings verführt es dazu, deren Begriffe zu wiederholen, ohne sich über Symbolgehalt und Bildwert tiefere Gedanken zu machen¹⁰. Ein farbiges Bild deutet sich an, das freilich kaum ausgemalt wird: die Kapitel über den Himmel zählen oft zu den trockensten der an sich schon trockenen Dogmatikbücher¹¹.

⁷ Folgende Werke wurden ausgewertet:

J. Auer, „Siehe, ich mache alles neu“. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik. II. Bd.: Gnade, Kirche, Sakramente, Eschatologie, Freiburg 1929 m. Nachträgen⁸1932. J. Brinktrine, Die Lehre von den letzten Dingen, Paderborn 1963. F. Diekamp-K. Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. III. Band, Münster 11/121954. J. H. Oswald, Eschatologie, das ist die letzten Dinge, Paderborn 1869. D. Palmieri, Tractatus theologicus de Novissimis, Prato 1908. M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. IV. Bd.: Gnade, Tugenden, Vollendung, Wien 1953. M. J. Scheeben — L. Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. IV/3, Freiburg 1903.

⁸ Von den jeweiligen eschatologischen Traktaten entfallen auf das Thema *Himmel* bei Auer 10,8 %, Bartmann 15 %, Brinktrine 11 %, Diekamp-Jüssen 22 %, Palmieri 19 %, Premm 23,5 %, Scheeben-Atzberger 17 %. In den Anm. 40 genannten modernen Eschatologien sind folgende Relationen zu konstatieren: Bacht 4,5 %, Boff 8 %, Küng 3,7 %, Nocke 6 %, Ratzinger 1,7 %, Schmaus 8 %, van de Welle 4 %, Vorgrimler 0,9 %. — Die einzige greifbare Monographie ist H. Häring, Was bedeutet Himmel? (Theol. Meditationen 55), Zürich-Einsiedeln-Köln 1980. Concilium widmete dem Thema Heft 3/1979 (Conc (D) 15 (1979), 137–196). J. Feiner — L. Vischer (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg u. a. 1973 vermeidet in dem von Chr. Schütz stammenden Kapitel über die Eschatologie das Wort *Himmel* und setzt dafür *Vollendung* (526–544). *Mysterium Salutis* V, 779–890 (W. Breuning) redet von der *Parusie* Christi; M. Schmaus gibt dem Kapitel über den Himmel die Überschrift „Das endgültige Leben in der Liebe“ (Anm. 40: S. 243). — Deutlich läßt sich also eine Zurückhaltung in der Behandlung des Themas in den heutigen Darstellungen beobachten. Allerdings ist für die älteren zu beachten, daß häufig noch andere Probleme mitbehandelt werden, wie etwa die Erkenntnismöglichkeit der visio beata oder die Probleme der Heiligenverehrung.

⁹ J. Brinktrine, 132–140, F. Diekamp — K. Jüssen 490–497.

¹⁰ Ein Beispiel dafür bietet J. Auer 80–99.

¹¹ So unterscheidet z. B. Diekamp-Jüssen pedantisch zwischen objektiver und subjektiver, ungeschaffener und geschaffener, natürlicher und übernatürlicher, unvollkommener und vollkommener, wesentlicher und akzidenteller Seligkeit (476). Die Weise derselben wird beschrieben als „ungeteilter Akt ohne Aufeinander-

Die Ursache dafür ist das Verständnis vom Wesen der Seligkeit. Sie liegt nach allen Autoren in der „Anschauung Gottes“. Unter dem Einfluß von Augustinus und Pseudo-Dionysius wird sie ganz intellektualistisch verstanden und ängstlich alles ausgeschlossen, was nicht „Beschäftigung“ der „geistigen Kräfte und Anlagen mit der Gottheit“ ist¹²:

„Unsere Himmelsauffassung ist ganz und gar übernatürlich, ganz vom Geistigen her betont. Wer glaubt, die Freuden des Himmels bestünden in gutem Essen und ähnlich sinnlichen Genüssen, der gleicht einem Pferde, das am Hochzeitstage seines Herrn besonders gutes Heu auf dessen Tafel vermutet. Der Himmel ist nicht ein Ersatz der im Erdenleben vermißten sinnlichen Freuden. Er ist in seinem Wesentlichen etwas Geistiges: Teilnahme am Erkennen und an der Liebe Gottes“¹³. Darin zeigt sich geradezu das Proprium des Christentums. Mit dankbarem Schaudern empört sich Oswald: „Muhammed, der weiß in seinem Paradiese von nichts anderem, als von schattigen Hainen, blumigen Gärten, rieselnden Bächen, üppigen Tafeln, Gesang, Musik und Tanz; ja er entblödet sich nicht, die grassesten sinnlichen Geschlechtsgenüsse in einer Weise, welche man vor keuschen Ohren wiederzugeben billig Anstand nimmt, seinen sinnlich reizbaren Moslemin in Aussicht zu stellen“¹⁴.

Zwar ist immer auch die Rede davon, daß Himmel Genuß der Liebe Gottes und somit Freude ist. Weil aber die Liebe aus dem Erkennen folgt, richtete sich das ganze Interesse der Theologen darauf. Dabei ergab sich das erkenntnistheoretische Problem der Möglichkeit unmittelbarer Gotteserkenntnis: „Die nähere Bestimmung des Erkenntnißactes der visio beatifica bildet eine der erhabensten und anziehendsten, aber auch der schwierigsten Aufgaben der Dogmatik“¹⁵. Naturgemäß münden dann die Traktate in lange und subtile philosophische Erörterungen darüber ein¹⁶.

Neben dieser „substantiellen“ Himmelsfreude kennen die Autoren noch „akzidentelle“. Diese sind jedoch nicht sicher¹⁷, verschwindend gering¹⁸ und nebensächlich. Ausführlich verbreitet sich Scheeben-Atzberger über sie und unterscheidet — wiederum ganz intellektualistisch — verschiedene Möglichkeiten der Erkenntnis nicht-göttlicher Wesenheiten. Der Selige schaut Wahrheit und Tugenden, die sakramentalen Charaktere, Christus, Maria, Engel, Heilige und endlich die „Herrlichkeit der himmlischen Wohnung“¹⁹.

Wenn der Himmel so ganz geistig ist, kommt man ihm jetzt schon nahe, wenn man sich aus allem Sinnlichen zurückzieht. Aus der Lehre vom Himmel folgt für die Erde eine rigorose Entweltlichung. „Denn die geschaffenen Dinge sind vergänglich und unsicher, Gott allein bleibt uns ewig“²⁰. Wer also für den Himmel lebt, lebt gegen die Erde. Aber widerstreitet das nicht schließlich doch der menschlichen Hoffnung? In eigentümlicher Dialektik wird darum der Himmel wieder reizvoll gemacht, indem er als überdimensionales irdisches Paradies geschildert wird, in dem auf fast nichts von dem verzichtet werden muß, was hier Freude gemacht hat. Unter der Hand wird er auf einmal „Besitz

anderfolge und Zuwachs“ (485). In einem eigenen Paragraphen ist von den „übrigen Bestandteilen der Seligkeit“ die Rede (486—490) als da sind „die himmlische Liebe“ und der „freudvolle Genuß“ sowie eine „mannigfache akzidentelle Seligkeit“. Unterschieden werden „drei Klassen von Seligen“ (490).

¹² J. H. Oswald 39.

¹³ M. Premm 596.

¹⁴ J. H. Oswald 57.

¹⁵ Scheeben-Atzberger 863.

¹⁶ Bei D. Palmieri über fünf, bei Premm über vier Seiten!

¹⁷ D. Palmieri 173. „Haec ad essentialem beatitudinem non spectant, integrumque est Deo ea largiri cui vult, quin ulli faciat iniuriam, cui non debetur nisi visio Dei et gradus visionis respondens meritis heic acquisitis. Relinquendus est praeterea etiam in illo regno beatitudinis locus liberalitati divinae“ (a. a. O. 182).

¹⁸ M. Premm 581.

¹⁹ Scheeben-Atzberger 875—877; vgl. D. Palmieri 173, 181 f; M. Premm 580—582; Diekamp-Jüssen 488—490.

²⁰ M. Premm 569f.

und Genuß aller erdenklichen Güter²¹, „status omnium bonorum aggregatione perfectus“²², „jener Zustand, in welchem der Mensch frei ist von jedem Leid und sich vollkommen glücklich fühlt“²³.

Der Katechismus von 1955 respondierte: Im Himmel sind die Menschen „frei von allem Übel und ganz glücklich“²⁴. Er ist „Zustand vollendeter Glückseligkeit“, erklärt der Erwachsenen-Katechismus 1985²⁵. Und wenn Oswald versichert, im Himmel gebe es „Genossenschaft“ mit den anderen Seligen und große Wiedersehensfreude wie auf Erden nach langer Trennung, fügt er hinzu: „Wir sind berechtigt, alles dies in vergrößertem Maßstab auf den Himmel zu übertragen“²⁶.

Umstritten und deswegen fast immer erörtert wird die Frage, ob der Himmel nur ein Zustand oder auch ein (physikalischer) Ort sei. Palmieri dekretiert streng: „Non licet definire quaestionem de loco beatitudinis“²⁷. Bartmann lehnt kategorisch jede Jenseitstopographie ab, muß aber drei engbedruckte Seiten aufwenden, um das zu begründen²⁸. Für Scheeben-Atzberger dagegen ist es „sententia communis“ der Theologen und allgemeine Ansicht der Gläubigen, daß der Himmel „ein bestimmt abgegrenzter Ort (und zwar innerhalb der körperlichen Raumwelt)“ ist²⁹. Noch 1955 lernten die Kinder im Katechismus, der Himmel sei „ein Zustand oder Ort, in dem die Seligen Gott schauen. Wo dieser Himmel ist, hat Gott uns nicht geoffenbart“³⁰.

Niemand sollte sich wundern, daß der Himmel in Mißkredit geriet und die Dogmatiker dazu, die ihn solcherweise beschrieben.

Sie erschienen wie das kleine Harfenmädchen in Heines „Wintermärchen“:

„Sie sang vom irdischen Jammertal,
Von Freuden, die bald zerronnen,
Vom Jenseits, wo die Seele schwebt
Verklärt in ewigen Wonnen.
Sie sang das alte Entsagungslied,
Das Eiapopeia vom Himmel,
Womit man einlullt, wenn es greint,
Das Volk, den großen Lümmel.“

Die einzig mögliche Reaktion schien dann sein zu können:

„Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.“³¹

Er war allenfalls für Professoren und Mönche erstrebenswert. Das hatte freilich böse Folgen. Wir werden uns später noch damit befassen³².

Nicht die letzte dieser Folgen liegt eben darin, daß trotz manchen Wandels die alten Vorstellungen nicht auszurotten sind. Auch der Erwachsenen-Katechismus gibt das Bild vom Himmel als Gottesschau nicht auf, selbst wenn er versucht, es zu modifizieren. Da-

²¹ Scheeben-Atzberger 857.

²² D. Palmieri 159 nach Boethius, de consol. phil. 3, pr. 2.

²³ M. Premm 562.

²⁴ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands 253.

²⁵ Katholischer Erwachsenen-Katechismus 420.

²⁶ J. H. Oswald 54.

²⁷ D. Palmieri 185. Bezüglich der Hölle dagegen hält er: „Probabile est locum tormentorum esse sub terra“ (158 f.).

²⁸ B. Bartmann 479–482.

²⁹ Scheeben-Atzberger 859; so auch J. Brinktrine 122 und M. Premm 595.

³⁰ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, 255. Etwas vager, aber wohl sachlich ähnlich formuliert „Botschaft des Glaubens“ (Anm. 4): Himmel sei „nicht zunächst ein Ort . . ., sondern vor allem ein Zustand“ (369).

³¹ H. Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen (1844), Caput 1, Str. 6, 7, 12: H. Heine, Werke (Die Tempel-Klassiker), München o. J., 610 f.

³² Unten Abschnitt 5.

mit bleibt die Problematik bestehen³³. Auch M. Schmaus entgeht ihr nicht, selbst wenn er Gottesschau als „letzte menschliche Reife, die vollendete Humanität“ interpretiert³⁴. Hier wird ein entscheidender Ansatzpunkt für eine sachgerechte Theologie vom Himmel genannt, aber nicht wirksam. Sie wird eher noch verkompliziert, wenn Schmaus aus der These vom „Zwischenzustand“ neben dem „Voll-Himmel“ noch einen „Vor-Himmel“ einführt³⁵.

Natürlich litt die Verkündigung darunter. Die Himmelspredigten waren selten — die gedruckten Predigtwerke nahmen das Thema kaum je auf. Dafür waren die Höllenspredigten um so häufiger. Sie mochten pädagogisch gut gemeint sein und sollten helfen, daß der Himmel nicht verfehlt werde. So taten die Prediger gern so, als ob Verdammnis das Normale, Seligkeit das Seltene, Außerordentliche sei. Nur durch rigorose Leistung, radikale Askese und eiserne Willenskraft schien sie erreichbar:

„Eins hab' ich mir vorgenommen:
in den Himmel muß ich kommen!“

prägten sich die Leser des Katechismus von 1955 „für mein Leben“ ein³⁶. Ob es sich aber lohnen würde? Der Theologenhimmel reizte nicht, allenfalls motivierte die Höllenangst zu einem christlichen Leben. Jedenfalls nahm der Glaube an den Himmel im Lauf der Jahre kontinuierlich ab³⁷.

3. Die Lehre vom Himmel ist nur das kleine Ende eines großen Ganzen

Haben auch die Theologen den Glauben an den Himmel schon verloren? Wenn man dem „Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe“ trauen darf, gehört der Himmel nicht zu solchen Grundbegriffen. Es singt nur einen kurzen Abgesang: „Die kirchenoffizielle Beschreibung der Seligkeit als theoretisch-intellektuelles Schauen und Genießen der göttlichen Wesenheit können (sic!) den Sehnsüchten der Menschen nach Verwirklichung aller ihrer Möglichkeiten in unmittelbarer Nähe zu Gott nicht genügen“³⁸. Das mag richtig sein, begnügen kann man sich damit nicht. Nicht nur das Christentum, auch alle anderen Weltreligionen kennen den Glauben an ein jenseitiges seliges Leben³⁹. Das Bild vom Himmel gehört zu den Ursymbolen und Archetypen der Menschheit, auch heute noch. Die christliche Offenbarungsbotschaft wie die Erwartungshaltung der Menschen verlangen auf jeden Fall eine Darlegung dieses Glaubens, welche die Daten der Quellen wahrt und zugleich ihren Inhalt unter dem Horizont gegenwärtigen Seinsverständnisses aufschließt. Die heutige Theologie versucht sich dieser Herausforderung zu stellen⁴⁰.

³³ *Katholischer Erwachsenen-Katechismus* 421.

³⁴ M. Schmaus (Anm. 40) 253.

³⁵ A. a. O. 192—195, 243, 269 f.

³⁶ *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands* 255.

³⁷ Statistiken bei J. Kerkhofs, „Du lieber Himmel“: Conc. (D) 15 (1979), 140 f.

³⁸ H. Vorgrimler, Eschatologie: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1984, 272. Sonst erscheint „Himmel“ paradoxerweise nur noch, so weit feststellbar, unter dem Stichwort „Das Böse“ (I, 127: J. P. Jossua) als „Rationalisierung des Mythos“, den die Theodizee darstellt. In dem von H. Fries herausgegebenen „alten“ HThG gab es zwar auch keine eigene Vox „Himmel“, doch wurde sie sachlich an wenigstens acht Stellen (ausweislich des Registers) behandelt.

³⁹ Übersichten bieten folgende Werke: S. Raguse (Hg.), *Was erwartet uns nach dem Tode?* 24 Darstellungen von Religionen und Konfessionen (GTB Siebenstern 1069), Gütersloh 1983. A. Th. Khoury—P. Hünermann (Hg.), *Weiterleben nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen* (Herderbücherei 1202), Freiburg 1985 (Besprechung in diesem Heft).

⁴⁰ Folgende Werke wurden untersucht: V. Ayl, *Der Himmel: F. Mußner u. a., Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*. (Theol. Brennpunkte 8/9), Bergen-Enkheim 1966, 38—48; G. Bachl, *Die Zukunft nach dem Tod*, Freiburg—Basel—Wien 1985; H. Urs v. Balthasar, *Eschatologie im Umriß*: ds., *Pne-*

Als in der Mitte des 20. Jahrhunderts die Eschatologie aus ihrem Dornröschenschlaf erwachte, kam sie bald zur Einsicht, daß die „Letzten Dinge“ weder „Dinge“ noch „Letztes“ (am Ende anhangsweise gerade auch noch zu Besprechendes) sind, sondern daß das damit Gemeinte eine Grunddimension christlichen Glaubens und somit auch christlicher Glaubensreflexion darstellt. Aus der Zukunftsspekulation wurde Gegenwartsreflexion. Ganz von selbst ergab sich, daß von der Eschatologie neues Licht auf alle anderen Themen des Glaubens fällt und umgekehrt eschatologische Aussagen von ihnen her erhellt werden. Ein fundamentales hermeneutisches Prinzip ergab sich: „Die Eschatologie meint den erlösten Menschen, wie er jetzt ist; von ihm aus weiß sie das Zukünftige als das selig Unbegreifliche, das in Freiheit (also in der Gefahr des Verlustes) anzunehmen ist; dieses Zukünftige, das in Bildern beschworen, aber nicht in Reportage schon jetzt vorgestellt werden kann, wird dem Menschen gesagt, weil er seine Gegenwart nur bestehen kann, wenn er sich in der Bewegung weiß auf seine Zukunft hin, die der unbegreifliche Gott in seinem eigenen Leben ist“⁴¹. Nun war auch eine Erneuerung der Lehre vom Himmel möglich. Sie wurde zu einer alle Bereiche der Theologie tangierenden und zugleich christlich existentiellen Perspektive⁴².

Wenden wir uns zuerst der theologischen Dimension zu. Der Schluß eines Taufsymbols aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert lautet: „Ich glaube an das Leben nach dem Tod und an das ewige Leben in der Herrlichkeit Christi. Das alles glaube ich in Gott“⁴³. Etwa 50 Jahre früher bekennt das IV. Konzil von Toledo: „Wir werden von ihm (Christus) am jüngsten Tage auferweckt in dem Fleisch, in dem wir jetzt leben und in der Form, in der eben dieser Herr auferstanden ist“⁴⁴. In beiden Dokumenten wird die endgültige Bestimmung und Lebensgestalt des Menschen ausdrücklich in einen christologischen und theologischen, d. h. hier: auf Gott den Vater bezogenen Kontext gebracht. In der Gegenwart hat diese alten theologischen Zusammenhänge wohl am entschiedensten J. Ratzinger bewußtgemacht. Er schreibt: Himmel ist „die reine Darstellung dessen, was in der Begegnung mit Christus geschieht und in ihr grundlegend, seinen Wesenskomponenten nach, schon gegenwärtig ist“. Der Himmel ist „primär eine personale Wirklichkeit, die

ma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410–455; L. Boff, Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode, Salzburg 1982; W. Breuning, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen: MySal 5, Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, 779–890; Concilium, Der Himmel: Concilium 15 (1979), 137–196 (Heft 3); G. Greshake, Stärker als der Tod. Zukunft – Tod – Auferstehung – Himmel – Hölle – Fegefeuer. (Topos-Taschenbücher 50), Mainz 1976; H. Häring, Was bedeutet Himmel? (Theol. Meditationen 55), Zürich – Einsiedeln – Köln 1980; H. Küng, Ewiges Leben? München – Zürich 1982; F.-J. Nocke, Eschatologie (Leitfaden Theologie 6), Düsseldorf 1982; J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. (KKD IX), Regensburg 1977; L. Scheffczyk, Leben – Tod – Vollendung; K. Lehmann u. a., Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz 1979, 59–81; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, VI/2: Gott der Vollender, St. Ottilien 1982; R. Schulte, Über die Endherrlichkeit als endgültigen Sieg über den Tod: N. A. Luyten (Hg.), Tod – Preis des Lebens? (Grenzfragen 9), Freiburg–München 1980, 179–228; A. R. van de Welle, Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie, Düsseldorf 1983; H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. (QD 90), Freiburg – Basel – Wien 1980.

⁴¹ K. Rahner, Eschatologie: SM I, 1188.

⁴² Diese Erkenntnis setzt bereits der vom Deutschen Katecheten-Verein herausgegebene „Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru“, München 1980 in etwa in die religionspädagogische Praxis um: vom Himmel wird da gehandelt anlässlich des Vaterunsers (23 f), der Behandlung der Symbolumartikel „Aufgefahren in den Himmel“ (92), vom Gericht (98) und vom „ewigen Leben“ (127–130). Die Definitionen lauten: „Erfüllung aller Erwartung, Ziel aller Wünsche, Gemeinschaft mit Gott und untereinander ... Bildwort für den beglückenden Lebensraum Gottes, den Jesus Christus den Menschen eröffnet“ (24).

⁴³ DS 29.

⁴⁴ DS 485.

auf immer von ihrem geschichtlichen Ursprung im österlichen Geheimnis von Tod und Auferstehung geprägt bleibt“⁴⁵.

Diese Befreiung aus der theologischen Randexistenz in das Zentrum des Glaubens macht den Himmel sofort selbst zu einem zentralen theologischen Topos. Jesus Christus ist nicht nur die „Mitte“ der Ewigkeit, sondern auch der Zeit. Er ist beides als der Mittler in jener universalen Geschichte des Heiles und der Versöhnung, die in der Schöpfung anhebt, im Alten Bund konkretisiert wird, im Faktum der Sünde zunächst ins Unheil abzugleiten scheint, dann aber durch ihn in den Neuen und ewigen Bund geborgen und durch seine Kirche den künftigen Generationen übermittelt wird, um endlich und endgültig Gott alles in allem sein zu lassen — und das ist der Himmel (1 Kor 15,28). Dann aber müssen wir folgern: Fällt der Himmel aus, bleibt die Schöpfungstat Gottes vergeblich, wird das Werk Christi zu nichts, die Existenz der Kirche unverständlich, versagt dem Menschen sich der Sinn des Seins. Der Theologe könnte sich dann nicht nur seine Eschatologie, sondern jede Reflexion schenken. Die Theologie hätte sich selber das Ende gegeben.

Wenn aber Christi Kreuz und Erhöhung die Geschichte irreversibel zur Geschichte des Heiles der Welt machen, dann eröffnen sie den Himmel. Dann muß vom Himmel reden, wer von Jesus Christus spricht. Das aber ist aller christlichen Theologie und Verkündigung bleibend aufgegeben.

4. Zu welchem Ende sich die Theologie mit dem Himmel befassen muß

Die Theologie ist für die Kirche und die Kirche ist für die Menschen da. So hat die Glaubensreflexion immer auch existentielle Perspektiven zu erschließen oder zu erweitern. Was den Himmel angeht, ist eher das letztere der Fall: dieser steht, wie angedeutet, schon im Blickpunkt des Menschen. Warum das so ist, kann H. Häring erläutern, der sagt, der Himmel sei Symbol für Größe und Grenze des Kosmos und deswegen auch Symbol für die Position des Menschen in diesem Kosmos und für die ihn zusammenhaltende Macht. Die Frage nach dem Himmel „veranschaulichte die Frage nach dem Menschen: Welches ist mein Platz, mein Wert, meine Freiheit in dieser übermächtigen und übergroßen, mich umschließenden Welt?“⁴⁶. Diese Frage bleibt auch dann noch, wenn das Firmament sie nicht mehr illustrieren kann. Ernst Haeckel konnte im 19. Jahrhundert noch spotten, die Astronomen hätten Gott wohnungslos gemacht. Daraufhin wurden im 20. Jahrhundert unsere Wohnungen erst gottlos, dann sanken sie in Trümmer. Wir sind nun selber unbehaust gewordene „Zigeuner am Rande des Universums“ „in totaler Verlassenheit“⁴⁷. Dabei ist die Menschlichkeit unseres Menschseins aufs Spiel gesetzt worden. Wollen wir sie nicht verlieren, müssen wir neuerlich die Frage nach dem Himmel ins Gespräch bringen. Sie ist, so betrachtet, nur eine andere Form der Urfrage nach dem Sinn von Mensch und Geschichte, des Suchens nach Grund und Begründetheit von Hoffnung.

Die Theologie kann dazu ihren Teil beitragen, indem sie zwei Mißverständnisse korrigiert und gleichzeitig den positiven Gehalt des Glaubens an das ewige Leben bei Gott

⁴⁵ J. Ratzinger 190. Vgl. auch M. Schmaus 245—248; W. Breuning 784, 791 sowie „Grundriß des Glaubens“ (Anm. 42), 24.

⁴⁶ H. Häring 78.

⁴⁷ J. Monod, Zufall und Notwendigkeit, München 1979, 151.

zu Gehör bringt. Das erste Mißverständnis ist die „Divinisierung des Himmels“⁴⁸, durch die er zur Hinterwelt geworden ist.

Wenn Jesus vom Himmel spricht, meint er nie das Behältnis der verstorbenen Gerechten, sondern eine gottbezogene Wirklichkeit. Himmel ist der eigentliche Bereich Gottes (Mt 5,16.45; 6,1.9), der uns als solcher noch nicht zugänglich ist, aber sich einmal für uns öffnen soll (Mt 5,12; 6,20; 19,21). Gleichwohl sind heute Himmel und Erde nicht völlig geschieden. Der Vater im Himmel umgibt schon jetzt alle Geschöpfe mit seiner Sorge und Güte — angefangen von den Vögeln des Himmels (Mt 6,26) bis zu den Unge rechten (Mt 5,45). Wenn man ihn bittet, dann schenkt er sich in seiner Güte schon hienieden (Mt 7,11). So ist der Himmel in etwa schon auf Erden da. Die Menschen freilich nehmen das, in ihren Egoismen gefangen, nicht wahr. Deswegen kommt der Menschensohn vom Himmel (Joh 3,13), um uns dessen Geheimnisse zu offenbaren (Mt 13,11). Er ist dazu ermächtigt, weil der Vater im Himmel sein Vater ist (Mt 12,50; 16,17; 18,19). In seiner Person verbinden sich Erde und Himmel, die durch der Menschen Schuld getrennt wurden. Seitdem ist zwar der Himmel noch lange nicht auf Erden, aber er ragt doch schon in diese Zeit herein: „Wer an den Sohn glaubt, *hat* das ewige Leben“ (Joh 3,36; 5,24; 6,47). Das Wesen Gottes ist nach Johannes die Liebe; sie ist aufgeleuchtet in Jesus. Darum gilt: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen *sind*, weil wir die Brüder *lieben*“ (1 Joh 3,14)⁴⁹. Der Bereich der Welt und der Bereich Gottes sind noch nicht deckungsgleich, aber auch nicht völlig voneinander ausgegrenzt. Himmel und Erde bleiben unterschieden, sind aber nicht geschieden; der Himmel ist „die innere relative Transzendenz der Schöpfung“⁵⁰. Gott ist nicht wirklich wohnungslos und unsere Wohnungen sind nicht ganz gottlos. Wenn Gott die Geschichte zur Vollendung bringt, sagt das Buch der Offenbarung, dann kommt die Welt nicht zu Gott, sondern Gott geht ganz zur Welt: das himmlische Jerusalem steigt vom Himmel zur Erde (Offb 21,2). Die alten Theologen haben darum immer darauf hingewiesen, daß zwischen Gnade und Himmel nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied besteht⁵¹. In beiden Wirklichkeiten ist Gott uns nahe, haben wir die Gemeinschaft Gottes. Vom Himmel darf man darum nicht nur futurisch, sondern muß je auch präsens tisch reden. Die biblischen Bilder vom „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“ meinen nicht eine andere, jetzt noch nicht existente Wirklichkeit, sondern die Verwandlung der gegenwärtigen Schöpfung, „die ohne Aufhebung der Geschöpflichkeit und ihrer Grenzen an der Unbegrenztheit Gottes teilgeben wird“⁵².

Das zweite Mißverständnis ist der Verdacht, der Himmel sei nur für Professoren und Klosterleute schön: er sei rein geistige Gottesschau. Es ist richtig, daß die Heilige Schrift öfters Himmel als Schauen Gottes beschreibt⁵³. Sie meint damit mitnichten einen bloß erkenntnistheoretischen Prozeß. Die Termini des Sehens und Erkennens dienen ihr vielmehr als Symbole für die personale Liebe bis hin zur ehelichen Begegnung (vgl. Lk 1,34). Das Schauen Gottes ist also ein Innewerden, eine das Innerste berührende Einigung. „Der Himmel ist vollendete Liebe und Kommunikation“⁵⁴. Er ist die Erfüllung der Lie-

⁴⁸ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 177–183.

⁴⁹ Das Präsens ist zu beachten! Umgekehrt gilt für Johannes auch, daß den Himmel schon jetzt verspielt hat, wer jetzt nicht glaubt und nicht liebt: Joh 3,14; 12,31; 1 Joh 3,14.

⁵⁰ J. Moltmann a. a. O. (Anm. 48), 183.

⁵¹ Vgl. R. van de Welle 241; G. Greshake 78.

⁵² H. Urs v. Balthasar 425.

⁵³ Z. B. Mt 5,8; 1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2.

⁵⁴ G. Greshake 77.

be, die die Beziehung Gottes zur Welt seit je geprägt hat. Sie wird nun abstrichlos erwidert: Gott und Menschen werden eins, ohne sich doch aneinander zu verlieren. Die Bibel verwendet zur Beschreibung Ausdrücke der Teilhabe und Gemeinschaft: Himmel ist „Teilhabe an der Freude“ Gottes (Mt 25,21), „Sein bei“ Christus und Gott (vgl. Joh 14,3) „Einssein“ mit Gott (Joh 17,21–23), Teilhabe an seiner Herrschaft (1 Kor 6,2), Wandeln in seiner Herrlichkeit (Offb 21,24). Die alte Theologie hatte recht, wenn sie in Gott die wesentliche Erfüllung sah, die Himmel ist. Weil er aber der Schöpfer ist und weil der Bund Gottes mit den Menschen ewig ist, kann die Einigung mit Gott nur so gedacht werden, daß sie in einem auch Einigung mit allen Geschöpfen und liebendes Innewerden der personalen Existenzen ist. Nach Jesu Gerichtsrede entscheidet sich unser ewiges Schicksal an der Nächstenliebe, weil sie die gültige Form von Gottes- und Christusliebe ist (Mt 25,31–46). Die Menschenliebe ist somit sowohl der Anfang des Himmels wie auch dessen Verewigung. Wo die Güte und die Liebe ist, da ist Gott. Und wo Gott ist, da ist der Himmel.

Weil der Himmel zugleich die verwandelnde Vollendung der Erde ist, braucht, wer in den Himmel will, die Erde nicht zu lassen. Nur eines muß er tun: er muß alles daransetzen, damit durch seine Liebe der Bereich Gottes auf dieser Erde wachse. Er muß sich, anders ausgedrückt, in die Nachfolge dessen stellen lassen, der der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. Der Himmel entfremdet nicht der Erde, sondern verhilft zur richtigen Treue zu ihr. Der Himmel als Vollendung der Geschichte bedeutet darum nicht, sie im Stich zu lassen, sondern sie ganz zu gewinnen⁵⁵. Deswegen ist er das Ende aller Theologie.

5. Die Theologie hat noch ein gutes Ende zum Himmel

Wie aber wird der Glaube durch die Theologie vom Himmel neu belebt? Das kann sicher nicht rasch vonstatten gehen. Die Schwierigkeiten, die wir zur Kenntnis nehmen mußten, sind zu groß. Eine beträchtliche Wegstrecke liegt vor ihr. In welcher Richtung sie verläuft, mag mit ein paar Hinweisen angedeutet sein.

„Die Hoffnung auf den Himmel muß geerdet bleiben, wenn sie menschlich bleiben soll“⁵⁶ — das legen nicht nur das Wesen des Himmels, sondern auch die Bilder der Schrift nahe. Es sind ihrer viele: der Himmel ist der Ort vollendeten Friedens und vollkommener Leidlosigkeit (Offb 7,16 f; 21,4 f), Ruhe (Hebr 4,3.9.11), Königreich (Mt 5,3.10; 6,33; 13,43 u. ö.), Stadt (Hebr 12,22; Offb 21,10 — 22,5), ewiges Leben und Heil (Mt 7,14; 19,25; Joh 6,55 u. ö.), Freude und Frohlocken (Mt 25,21; Joh 16,22; 1 Petr 1,8; Jud 24; Offb 19,7), Erbschaft und Lohn (Eph 1,18; Mt 5,12 u. ö.), Siegespreis (1 Kor 9,24 f), königliches Hochzeitsmahl (Mt 22,2–14; Lk 22,29 f; Offb 19,7). Diese Aufreihung ist nicht vollständig. Nicht alle diese Bilder können für jeden aufgeschlossen werden; es wird danach zu suchen sein, welche für welchen Adressaten der Verkündigung besonders hilfreich sind. Eines ist ihnen gemeinsam: sie suchen den Himmel zu illustrieren durch irdische Wirklichkeiten. Ein Grund ist darin zu suchen, daß uns keine andere Sprache für die Herrlichkeit Gottes zur Verfügung steht. Aber er erklärt nicht alles. Wenn der Himmel schon in die Erde ragt, muß man das spüren können. Es kann nicht

⁵⁵ Man kann darum theologisch richtig und verständlich, wie es der große Religionspädagoge K. Tilmann zu tun pflegte, den Kindern antworten: „Das, was schön ist am Fußballspielen und am Eisschlecken, das gibt es auch im Himmel“.

⁵⁶ H. Küng 253.

nur die Wirklichkeit des Karfreitags geben, die sich unübersehbar aufdrängt. Es muß auch „der Anbruch der Morgenröte“ von Ostern zu erspähen sein, auch wenn das nicht gleichermaßen augenscheinlich wird. Für die Theologie vom Himmel bedeutet das: sie muß die Erfahrungswerte der biblischen Bilder mit den Erfahrungen der Menschen konfrontieren.

Eine solche Erfahrung ist die Sehnsucht nach dem *Frieden*. Die Theologie muß vermitteln, daß der Himmel der Friede ist, den die Welt zwar nicht geben, dessen sie aber nicht entraten kann. Eine andere Erfahrung weiß, daß wir alle Kräfte einsetzen müssen, um Gerechtigkeit und Freiheit in einer Welt der Bosheit und Unterdrückung durchzusetzen. Die Theologie könnte zur Einsicht verhelfen, daß Gottesliebe zum *Sieg* des Guten, das hier beginnt, führt. Eine weitere Erfahrung ist das Streben nach Selbstverwirklichung des Menschen, das aber nie zum Ziel zu kommen scheint. Die Theologie könnte sagen, daß sie dieses Ziel meint, wenn vom *ewigen Leben* die Rede ist; das bedeutet nicht unvorstellbar lange Existenz, sondern währende Erfüllung des Menschen. Zu den prägenden Erlebnissen zählen Mahl und Austausch von Liebe. Die Theologie hätte zu zeigen, daß im Bild vom himmlischen *Hochzeitsmahl* die abstrichlose Verwirklichung von Begegnung und Einssein in Gott, mit Gott und seiner Schöpfung angedeutet ist. Und indem sie in alledem auch sagt, daß sie mit diesen Symbolen mehr offenlassen muß als sagen kann, markiert sie unübersehbar, daß der Himmel das selige Geheimnis bleibt. Es ist freilich nicht ganz verhüllt: „Jetzt sind wir Kinder Gottes“. Es ist aber noch lange nicht zugänglich: „Was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; dann werden wir ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh 3,2). Das ist alles, was zu sagen ist, aber ist es nicht, ernstgenommen, ungeheuer viel? Der Himmel ist das beglückende Ende aller Theologie!

6. Der Himmel ist das Ende, das stets vor der Theologie liegt

Der Titelsatz dieser kleinen Abhandlung hat sich als recht fruchtbar erwiesen. An ihrem Ende sei noch an die gemeingermanische Grundbedeutung dieses Wortes erinnert: Ende ist das, was vor einem liegt⁵⁷. In ihr schauen wir das Mark des Satzes. Wenn es keinen Himmel gibt, ist das Leben hoffnungslos, die Theologie sinnlos, die Verkündigung wirkungslos. Denn in uns lebt unzerstörbar und unauslöschlich das Verlangen nach dem, was *Himmel* meint und was man doch nicht artikulieren kann. Wir suchen Gott, ob wir das nun sagen, sagen wollen, sagen können oder nicht. Das Verlangen nach ihm übersteigt alle Bilder — gerade dann, wenn wir allen Grund haben, an der Welt zu verzweifeln. In dieser Situation fand ein Dichter zu diesen Versen: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allzeit meines Herzens Trost und mein Teil“ (Ps 73,24—26)⁵⁸. Der Psalmensänger konnte so sprechen, weil er an die ewige Vollendung geglaubt hat. Daß es sie gibt, ist Inhalt der biblischen Botschaft: „Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf Gott den Herrn, daß ich verkündige all sein Tun“ (Ps 73,28).

Die Zuversicht beruht auf der Verheißung des Himmels als der erahnten neuen Welt, „in der Gott selbst die große Neuigkeit ist“⁵⁹. Sie zu vermelden, ist das Ende aller Theo-

⁵⁷ *Der Große Duden* 7 Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim 1963, 137.

⁵⁸ Der Psalm wird nach der revidierten Luther-Übersetzung von 1985 zitiert. Die Einheitsübersetzung liest V. 25: „Was habe ich im Himmel außer dir?“. Der Luthertext transzendiert in glücklicher Weise die kosmologischen Vorstellungen.

⁵⁹ L. Boff 69.

logie und darum liegt ihr Ende ihr um ein Unendliches voraus. Gott bleibt der Unermeßliche und Unbegreifliche, dessen Unermeßlichkeit und Unbegreiflichkeit unser Glück ist. Es ist das Glück, so sagten die Kirchenväter, des letzten, des achten Tages, der keinen Abend mehr hat, wie die sieben Tage der Schöpfung am Anfang. „Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen. Siehe, das wird das Endziel ohne Ende sein. Denn was ist anders unser Ziel, als zu dem Reiche hinzugelangen, das kein Ende hat?“⁶⁰

⁶⁰ Augustinus, de civ. Dei 22,30 (Übersetzung: C. J. Perl, Augustinus, Der Gottesstaat III, Salzburg o. J., 581).

HANS URS VON BALTHASAR

Was dürfen wir hoffen?

Reihe *Kriterien* 75, 128 Seiten, broschiert,
DM 19.—/Fr. 17.—
ISBN 3 265 10304 8

Die Frage nach der Reichweite der theologischen Hoffnung hat in der Kirchengeschichte sehr verschiedene Antworten erhalten, da die Aussagen des Neuen Testaments uns vor die Unmöglichkeit stellen, das Endgericht Jesu nach irgendeiner Richtung vorwegzunehmen: ernsthafteste Drohung vor möglichem Verlorengehen Einzelner steht neben Aussagen, die ein Überwiegen der göttlichen Gnade über die Schuld der Menschheit versichern. Ist uns jede Vorwegnahme des Ausgangs des Gerichts verwehrt, so bleibt die Frage, ob christlich eine (auf Gewißheit verzichtende) offenkundige Hoffnung für das Heil aller Menschen gestattet ist. Diese Hoffnung scheint dem Verfasser erlaubt, was er in sorgfältigen Abwägungen erweisen zu können meint. Er antwortet damit auf die gegenteilige Ansicht, die das ewige Verlorengehen einer bestimmten Anzahl Menschen für christlich erwiesen hält.

Johannes Verlag Einsiedeln

BERNHARD VON CLAIRVAUX

Was ein Papst erwägen muß

(De consideratione)

Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar
Reihe *Christliche Meister* 26
162 Seiten, broschiert, DM 28.—/Fr. 25.—
ISBN 3 265 10300 5

Dieser letzte Traktat des Heiligen (1149—1153 kurz vor seinem Tod) ist eine Mahnschrift an Papst Eugen III., seinen einstigen Schüler, worin er ihm zeigt, wie vielerlei er in seinem Amt zu erwägen habe: nicht nur sich selbst, nicht nur seine Kurie und seinen Hausstand, nicht nur die so schwer zu zählenden Römer, sondern darüber hinaus die Beziehungen zum Staat, die Sorge für die Ungläubigen, die Schismatiker, die ganze Menschheit. Bernhard führt eine harte Sprache; er enthüllt die eingerissenen Mißbräuche, illustriert sie mit Beispielen, warnt den Papst davor, den Gefahren der Macht, der Schmeichler und Intriganten zu erliegen. Er trauert über den Mißerfolg des zweiten Kreuzzugs, den er zu predigen hatte. Manches vom Ausgeführten mag überholt sein, die Mahnung zur «consideratio», zur steten Reform der Kirche und zur Betrachtung Gottes, womit das Buch schließt, ist es nicht. Viele Päpste lasen und betrachteten es.

Johannes Verlag Einsiedeln