

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 36, Nr. 7/8

Juli/ August 2006

INHALT

Editorial: Verlagswechsel	202
Wolfgang Ockenfels O.P. „Nolite conformari“	203
Manfred Hauke „Da Vinci Code“ - Die Kirche als Feindin der Sexualität und der Frau?	205
Hermann Geißler FSO Der Petrusdienst heute: Stein des Anstoßes - Fels der Kirche ..	209
Walter Hoeres Die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit	215
Impressum	218
Klaus M. Becker Gebet (1. Teil)	221
Martin Fohl Göttliche Liebe und gratia sanctificans bei Matthias Joseph Scheeben	231
J. J. Sobkowiak Fasten im Dreiklang der Buße	247

BUCHBESPRECHUNGEN

Jan Timmer Michael Fiedrowicz, Christen und Heiden (keine Korrekturen)	259
David Berger M. Hauke / M. Stichelbroeck (Hrsg.), Donum Veritatis.	261
Fördergemeinschaft Theologisches In eigener Sache	262

Editorial

Das hier vorliegende Heft von THEOLOGISCHES erscheint in einem neuen Verlag. Ab sofort wird unsere Zeitschrift von dem in Bonn ansässigen Verlag nova & vetera verlegt. Alle Adressänderungen, Neu-, Nach- und Abbestellungen der Zeitschrift richten Sie bitte ab sofort schriftlich an:

Verlag nova & vetera
Bataverweg 21
D – 53117 Bonn
e-mail: theologisches@novaetvetera.de
FAX: 0228 - 676209

Die Leser werden gebeten, diese Anschrift auch sofort in Ihr Adressenverzeichnis oder ähnliche private Unterlagen aufzunehmen, damit Verzögerungen und Mühen so gering wie möglich gehalten werden können. – Wir freuen uns, dass mit nova & vetera ein Verlag die Betreuung unserer Zeitschrift übernimmt, der sich vor allem durch sein überzeugend katholisches und wissenschaftliches Profil innerhalb weniger Jahre einen guten Namen gemacht hat.

Der Wechsel eröffnet uns – neben finanziellen Einsparungen – neue Möglichkeiten, die Erstellung und das Erscheinungsbild der Zeitschrift THEOLOGISCHES zu optimieren und den Anforderungen unserer Zeit anzupassen. Ins Auge gefasst haben wir dabei auch einen eventuellen Wechsel des Layouts. Da wir dabei auch die formalen wie inhaltlichen Wünsche unserer Leser berücksichtigen möchten, bitten wir Sie, diese bis spätestens zum 15. Oktober 2006 an den Herausgeber zu schicken (vgl. Impressum).

Die im Zusammenhang mit der Zeitschrift bereits etablierten Buchreihen betreut weiterhin der Verlag Franz Schmitt, dem an dieser Stelle für die lange Zusammenarbeit herzlich gedankt sei. Bitte richten Sie daher auch weiterhin Ihre Buchbestellungen an diesen Verlag (vgl. auch die Übersicht am Ende des Heftes).

WOLFGANG OCKENFELS
„Nolite conformari“⁶¹

Konservative haben es schwer. Sie sollen sich rechtfertigen, was sie bewahren wollen – und warum. Hingegen kommt der „progressive“ Anspruch auf Veränderung, auch wenn er keinerlei Verbesserung erwarten lässt, meist ohne diese Rechtfertigung durch. Die APO der Achtundsechziger brauchte keine Apologetik, die Verheißung der Emanzipation genügte. Jetzt erweist sie sich als großer Schwindel, für den keiner verantwortlich sein will. Manche mussten sich erst verirren, um das Richtige zu finden. Und wer als „zurückgeblieben“ galt, war oft seiner Zeit voraus.

Auch progressive Christen müssen heute konservativ sein, sonst sind sie keine Christen mehr. Was am Christentum unbedingt bewahrenswert ist und also die christliche Grundhaltung konservativ prägt, wird freilich nicht durch irgendeinen progressiven oder konservativen Zeitgeist, sondern durch biblische Offenbarung, Tradition und Kirche definiert. Schließlich besteht die konservative Haltung der Christen in der gläubigen Erwidern und praktischen Bestätigung jener erlösenden Liebe und Treue, die in Jesus Christus ihren Ausgang nimmt.

Konservativ zu sein und dabei stets aktuell zu bleiben bedeutet für Christen eben nicht, eine abgestandene Konserve von Zeit zu Zeit mit einem neuen Etikett zu versehen. Es geht ihnen nicht um die Musealisierung eines nostalgischen Andenkens, nicht um die Mumifizierung der Erinnerung an eine Person, die längst verblichen ist. Christus lebt und ist in seiner Kirche präsent. Das ist die anhaltend wirkende Erfahrung und mithin konservative Botschaft des Christentums.

Deshalb ist die Übertragung der typisch politischen und allzu groben Unterscheidung „konservativ-progressiv“ auf die Kirche unpassend – und für Christen, die an der überlieferten, stets hoffnungsfrohen Glaubenserfahrung festhalten, inakzeptabel. Aber schon in der politischen Sphäre deutet sich inzwischen an, wie strukture reformerisch gerade wertkonservative Politiker sein können. Der altmoderne Widerspruch zwischen „konservativ“ und „progressiv“ scheint sich langsam aufzuheben. Wie sehr sich die Fronten verkehrt haben, beweisen die vormaligen Progressiven: Sobald eine „Reform der Reform“ droht, erstarren sie in Abwehrhaltung, um ihre vermeintlichen Errungenschaften zu retten.

Gilt dies auch für die Kirche? Nur sehr eingeschränkt, und dann auf einer anderen Ebene. Die Kirche mag zwar, soziologisch betrachtet, Teil unserer politisch-ökonomischen Kultur sein. Aber wer sie lediglich als integriertes Subsystem unserer demokratischen und marktwirtschaftlichen Gesellschaft wahrnimmt, übersieht ihren substantiell eigenständigen Charakter als Gemeinschaft religiöser Art., die sich im Kontrast zur „Welt“ gelegentlich auch quer zur Gesellschaft stellen muss, um auf eine „ganz andere“ Wirklichkeit hinzuweisen.

Diese Wirklichkeit, Reich Gottes genannt, ist eben keine politisch-ökonomische Größe. Und jeder Versuch, sie „auf Erden“, also säkular und autonom, herstellen zu wollen, hat stets die Hölle hervorgebracht. Dies haben die ideologischen

Konstrukte und totalitären Systeme des letzten Jahrhunderts deutlich genug bewiesen. Kritisch konservative Christen waren dagegen immunisiert und wollten nicht auch noch ihren eigenen Ersatz beerben.

Einstweilen scheint Entwarnung gegeben zu sein, was die vormaligen progressiven Großideologien betrifft. Abgesehen vom aggressiv politischen Islamismus tritt heute nur noch der globale Geist des Marktes als Weltverbesserungsinstanz in Erscheinung. Und zwar mit dem Wahrheitsanspruch, dass es keine allgemeine Wahrheit mehr gibt. Diese totalitär anmutende Marktlogik hat auch schon die Lebenswelt der Christen ergriffen. Da soll jeder seine Sinn- und Wertnachfrage beliebig befriedigen und nach Kosten und Nutzen sein Glück probieren.

Die entscheidende Stelle in den Briefen des heiligen Paulus (Röm 12,2) lautet: „Passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung des Geistes, damit ihr prüft, was der Wille Gottes, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist.“ Dieses „Nolite conformari“ bedeutet zunächst: Christen sind Nonkonformisten, keine Anpasser, die dem jeweils sich vordrängelnden Geist der Zeit nachlaufen. Den Grund für diese christliche Unzeitgemäßheit sieht Paulus in den dunklen Seiten, die diese Welt seit dem Sündenfall kennzeichnen: Sie ist vergänglich und kurzlebig; böse Mächte bedrücken sie; in ihr wirken Sünde und Laster, Habgier und Verblendung.

Das ist keine Schwarzmalerei des Apostels, sondern eine realistische Wahrnehmung der Wirklichkeit – und es fällt nicht schwer, passende Beispiele auch für unsere Gegenwart zu nennen: Etwa die massenhaften Abtreibungen; die Tendenzen zur aktiven Euthanasie; die Vernutzung embryonaler Stammzellen zu medizinischen Zwecken; die Entwicklung zur genetischen Selektion und Manipulation; die staatliche Förderung homosexueller Partnerschaften; die allgegenwärtige Pornographie; der Kult der Gewalt in den Medien, in Terror und Krieg; der Zerfall der Familien und der Verlust der Erziehung – und nicht zuletzt Armut, Elend und Hunger in großen Teilen der Welt.

All das hört die fortschrittsoptimistische Moderne nicht gern. Klar ist, dass Christen dieses Spiel nicht mitspielen oder sich gemütlich einnisten dürfen. Kein Anschluss unter dieser Nummer. Die Negativliste der „Zeichen der Zeit“ lässt auf Erlösungsbedürftigkeit schließen und setzt zugleich positiv die Erfahrbarkeit des Guten, Wahren und Schönen voraus. Doch viele Christen sind vom „positiven Denken“ so benebelt, dass sie die Schattenseiten kaum mehr wahrnehmen.

Christen müssen heute in profilierter, kritisch unterscheidender Weise konservativ sein, indem sie die Aufklärer aufklären, die Emanzipatoren befreien und die Kritiker kritisieren. An den Früchten ihrer eigenen Lebensweise bezeugen sie die Wahrheit ihres Glaubens und ihrer moralischen Ansprüche. Und wenn sie sich missionarisch als „Salz der Erde“ bewähren wollen, sollten sie zunächst einmal innehalten, umkehren und bei sich selber anfangen.

*Adresse des Autors: Prof. Dr. phil. Dr. theol.
Wolfgang Ockenfels O.P.,
Weberbach 17/18, 54290 Trier*

¹ Zuerst erschienen in: Die neue Ordnung 2-2006. Ein herzlicher Dank geht an den Herausgeber und Autor für die Abdruckerlaubnis!

„Da Vinci Code“ – Die Kirche als Feindin der Sexualität und der Frau?

Mit freundlicher Genehmigung von Prof. Dr. Manfred Hauke, Theologische Fakultät Lugano, veröffentlichen wir hier ein Interview, das dieser der katholischen Nachrichtenagentur „Zenit“ am 26. Mai 2006 in italienischer Sprache gegeben hat. Hauke ist Verfasser zweier Beiträge in dem Werk von Arturo Cattaneo (Hrsg.), Der Betrug des „Da Vinci Code“. Geschichtsfälschung auf Kosten der Kirche in Dan Browns Bestseller „Sakrileg“, (240 S.), das zum erstaunlich günstigen Preis von 6,95 Euro soeben im Fe-Medienverlag, Kisslegg, erschienen ist. Die von Hauke stammenden Beiträge befassen sich mit der Gottheit Christi sowie den bei Brown miteinander verquickten Themen der Frau und der Sexualität. Das Interview konzentriert sich vor allem auf den zweiten Beitrag, in dem sich genauere Belege für die folgenden Aussagen finden (DB)

Herr Professor Hauke, wie erklären Sie sich den beachtlichen Erfolg des Romans von Dan Brown, der nun auch die Kinos erreicht hat?

Brown hat einen spannenden Thriller verfasst, der mit einer millionenschweren Werbekampagne vermarktet wurde. Hinzu gesellt sich ein Tabubruch: die Kirche wird als kriminelle Gemeinschaft von Betrügnern und Mördern hingestellt. Dabei wird behauptet, praktisch die gesamte christliche Verkündigung sei falsch. Gleichzeitig erhebt Brown den Anspruch, sämtliche von ihm erwähnten geschichtlichen Dokumente und Kunstwerke seien authentisch. Das ist zwar eine mittlerweile tausendfach widerlegte Lüge, aber eine solche kecke Behauptung brachte eine Schockwirkung, die viele theologisch nicht gebildete Menschen beeindruckt hat. Eine wichtige Rolle spielt nicht zuletzt die Bestätigung tief eingewurzelter Vorurteile: die Kirche verachte die Frau und verteufele die Sexualität. Manche Leser sehen in dem Roman wohl auch eine Unterstützung ihres Lebenswandels, der den von der Kirche gelehrt Grundsätzen nicht entspricht.

Was wirft Brown der Kirche vor?

Nach dem amerikanischen Romancier war der erste große Bösewicht in der Kirche der Apostel Petrus, der Maria Magdalena an den Rand drängen wollte. Diese Absicht habe sich aber erst durch das Konzil von Nizäa (325) verwirklicht, auf dem Kaiser Konstantin die heute gebräuchlichen vier Evangelien eingeführt und aus menschlichen Machtgelüsten die Lehre von der Gottheit Christi durchgesetzt habe. Die Kirche habe diese Machtpolitik aus eigensüchtigen Motiven unterstützt. Dabei habe sie die Wahrheit unterdrückt, dass Jesus Christus in Wirklichkeit mit Maria Magdalena verheiratet gewesen sei. Diese Ehe und deren Nachkommen seien ein Beweis gegen die Lehre von der Gottheit Christi. Jesus habe mit Maria Magdalena einen Fruchtbarkeitskult praktiziert, wobei seine Frau das göttliche Weibliche vertreten habe. In der Tat sei der Geschlechtsverkehr „das einzige Mittel, durch das der Mann geistig heil werden und *gnosis* erlangen konnte – Wissen vom Göttlichen“.

Finden diese Behauptungen Unterstützung durch die historischen Erkenntnisse?

Die geschichtlichen Behauptungen Browns sind blühender Unsinn, für dessen Verteidigung kein Historiker seinen guten Ruf

aufs Spiel setzen dürfte. Es geht hier nicht nur um einen Angriff auf den christlichen Glauben, sondern um eine unverschämte Geschichtsfälschung. Deren Stoßkraft ergibt sich nicht aus den vorgetäuschten Fakten, sondern aus der Bereitschaft der Leute, bestimmte Dinge zu glauben, die ihren Wünschen entgegenkommen.

Was sagen denn die geschichtlichen Kenntnisse?

Für das Judentum im ersten Jahrhundert einen Fruchtbarkeitskult anzunehmen, widerspricht allem, was wir über diese Zeit aus den geschichtlichen Quellen wissen. Orgiastische Kulte, wie sie Brown beschreibt, gab es unter dem Einfluss der kanonischen Baalsreligion in Israel tausend Jahre früher zur Zeit der Propheten, die dergleichen bekämpften. Diese Praktiken wurden als Verletzung des ersten Gebotes gesehen: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“.

Die vier Evangelien schließlich sind nicht auf dem Konzil von Nizäa eingeführt worden, das den Umfang der Bibel gar nicht behandelt, sondern stammen aus dem ersten Jahrhundert. Im zweiten Jahrhundert spricht beispielsweise ein Irenäus von dem „viergestaltigen Evangelium“: nur die vier Evangelien wurden in den Kirchen vorgelesen, die von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel geleitet wurden. Von der Gottheit Jesu sprechen nicht nur die Evangelien (beispielsweise das Johannes-evangelium, Kap. 1), sondern bereits die noch früher verfassten Paulusbriefe (etwa der Philipperbrief, Kap. 2) und die frühesten Kirchenväter. Das Konzil von Nizäa bestätigt die Wahrheit von der Gottheit Christi, weil der Irrlehrer Arius sie geleugnet hatte. Selbst Arius akzeptierte freilich die vier Evangelien, deren Aussagen er freilich nach seinen philosophischen Vorurteilen umzudeuten suchte.

Manche Leser sagen sich: also gut, Dan Browns Roman enthält viele „Enten“. Vielleicht ist aber doch etwas daran. Warum sollte beispielsweise Jesus nicht mit Maria Magdalena verheiratet gewesen sein?

Aus rein historischer Sicht gibt es für eine solche Aussage keine Quellen. Das von Brown beanspruchte apokryphe Philippusevangelium, in dem Jesus Maria Magdalena auf den Mund küsst, hat nicht die Absicht, eine erotische Liebesbeziehung zu schildern. In der gnostischen Symbolik aus der Schule Valentins, die dem zweiten Jahrhundert n. Chr. entstammt, geht es um eine geistliche Beziehung, die alle Mitglieder der Sekte betrifft. Nach dem Philippusevangelium ist nur die „geistliche“ Ehe gut, die Ehe „der Welt“ aber wird als Hurerei verunglimpft. Die katholische Kirche hingegen hat stets gegen gnostische und manichäische Irrwege den geschlechtlichen Umgang in der Ehe verteidigt. Die Ehe wird als Sakrament geschätzt, als heiliges Zeichen, das die Eheleute mit Gott verbindet. Für diese Verbindung mit Gott reicht freilich nicht die Befriedigung des Eros, sondern es braucht die Hingabe, die den anderen um seiner selbst willen liebt und bereit ist, für den anderen Opfer zu bringen.

Wäre es nicht denkbar gewesen, dass Jesus verheiratet gewesen wäre? Wäre er den Eheleuten damit nicht näher?

Natürlich wäre es denkbar gewesen, dass Jesus verheiratet gewesen wäre. Jesus ist nach dem christlichen Glauben nicht nur

(wie Brown meint) wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch. Die Ehe ist, wie Jesus selbst betont, in der guten Schöpfung Gottes begründet und wird bei den getauften Christen durch die Gnade geheiligt. Der Plan Gottes hat freilich bestimmt, dass Christus gerade in seiner Ehelosigkeit sein Zeugnis abgelegt hat. Dieses Zeugnis ist bereits vorbereitet im Alten Testament: die Propheten beschreiben im Auftrag Gottes die Beziehung Gottes zu seinem Volk im Bild der Ehe, wobei Gott im Bild des Bräutigams erscheint und das Volk im Bild der Braut. Jesus sieht sich in dieser Überlieferung als „Bräutigam“ nicht nur einer Frau, sondern der gesamten Heilsgemeinde.

Die Ehelosigkeit Jesu ist keine Verachtung der Sexualität oder der Frau, sondern Ausdruck seiner universalen Offenheit. Als Gott und Mensch gibt hat sich Jesus für alle Menschen hingegen. Für den Erlöser der ganzen Menschheit wäre es nicht angemessen gewesen, sich auf die Liebe zu einer einzigen Frau und eine einzige Familie zu konzentrieren. Er wollte allen nahe sein, nicht nur einer Ehefrau und den eigenen Kindern. Außerdem betont Jesus in einer Diskussion über die Auferstehung, dass es in der neuen Welt (nach seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten) keine Ehe mehr geben wird. Alle, Männer und Frauen, werden in ihrer Lebensweise den Engeln gleichen. Die Ehelosigkeit Jesu ist also ein Zeichen für seine universale Hingabe und für die Hoffnung auf die zukünftige Welt.

Nach Brown ist der Gottesname „Jahwe“ „androgyn“, also „mannweiblich“. Das Christentum hingegen sei eine patriarchalische Männerreligion.

Für eine „androgyn“ Deutung des Gottesnamens „Jahwe“ gibt es keine wissenschaftlichen Belege. „Mann-weiblich“ war freilich die gnostische Götterwelt der Schule Valentins, mit der Brown anscheinend sympathisiert: danach entsprangen aus der Verbindung zwischen dem „Vater“ (männlich) und dem „Schweigen“ (weiblich) weitere göttliche Paare, aus deren mythologischer Beziehung die gesamte Weltgeschichte abgeleitet wird. Die Gnosis des zweiten Jahrhunderts n. Chr. mit der Offenbarung des Gottesnamens zur Zeit des Mose (13. Jh. v. Chr.) in Verbindung zu bringen, ist interpretatorische Willkür. Der Gottesname „Jahwe“ leitet sich von dem Wort „sein“ ab: „Ich bin, der ich bin“. Gemeint ist damit im geschichtlichen Zusammenhang vor allem die Bereitschaft Gottes, sein Volk aus der Gefangenschaft in Ägypten zu befreien. In seiner Seinsfülle übersteigt Gott die Kräfte der Natur. Gott ist weder männlich noch weiblich. Seine Beziehung zu den Menschen wird freilich vorwiegend mit männlichen Bildern beschrieben: „Vater“, „Herr“, „Bräutigam“.

Liegt darin nicht doch eine Einseitigkeit? Hat Gott nicht auch „mütterliche“ Züge?

Zweifellos. Allerdings kommt hierbei eine Akzentuierung der Geschlechtersymbolik zum Zuge, die typisch ist für das Judentum und das Christentum. Der Bund Gottes mit Israel bzw. mit der Kirche wird beschrieben mit dem Bild der Ehe, wobei Gott bzw. Christus die Rolle des Bräutigams einnimmt, Israel bzw. die Kirche die Rolle der Braut. Auch die männlichen Mystiker beispielsweise sehen ihre Seele vor Gott im Bild der „Braut“. Diese typische Akzentuierung ist begründet in der symbolhaften Aussagekraft des Mannseins und Frauseins: das Frauliche bringt deutlicher als das Männliche die Rezeptivität des Menschen gegenüber Gott zum Ausdruck; vor Gott ist der Mensch zunächst ein Empfangender. Erst nach dem Empfangen kann sich der Mensch für die Mitwirkung am Heilsgeschehen öffnen.

Das Männliche hingegen zeigt stärker die Initiative Gottes, dessen aktives Wirken stets dem menschlichen Handeln vorausgeht. Eine Religion, die eine Schöpfung der Welt aus dem Nichts kennt und ein Wirken Gottes in der Geschichte, entspricht dem Vorwiegen symbolhaft männlicher Züge im Gottesbild.

Und worin liegt dann die besondere Bedeutung der Frau?

Die christliche Bedeutung der Frau zeigt sich vor allem in einer Gestalt, die im Roman Dan Browns gar keine Rolle spielt: Maria, die Mutter Jesu. Die Sendung des Sohnes Gottes in diese Welt setzt das Jawort einer jungen Frau voraus, die bei Lukas die Züge der „Tochter Zion“ annimmt. In Maria ist also die „bräutliche“ Seite des geistlichen „Ehebundes“ Gottes mit der erlösten Menschheit auf einmalige Weise verwirklicht. Maria ist dabei identisch mit dem, was sie vertritt: sie ist gleichsam die „Kirche im Ursprung“. Die männlichen Apostel hingegen, Petrus beispielsweise, vertreten Jesus Christus, mit dem sie freilich nicht identisch sind: sie vertreten ihn nur in seiner Aufgabe als „Haupt“ und „Bräutigam“ gegenüber der Kirche. Johannes Paul II. betont: die Kirche ist nicht nur apostolisch und hierarchisch, sondern auch marianisch. Diese marianische Dimension geht sogar der apostolischen voraus. Sie ist wichtig für Männer und Frauen, zeigt sich freilich auf besondere Weise im Wirken der heiligen Frauen, vor allem in Maria. Schon die Kirchenväter sehen Maria als „Bild der Kirche“.

Waren die gnostischen Evangelien, die von Brown gepriesen werden, frauenfreundlich?

Für die Gnosis ist die irdische Körperlichkeit die Folge eines tragischen Betriebsunfalls im göttlichen Pleroma. Die Schöpfung des Leibes wird als Katastrophe und Verhängnis gesehen. Da die Frau durch die Fähigkeit zur Mutterschaft stärker als der Mann bei der Zeugung neuen Lebens beansprucht wird, erscheint den Gnostikern das Frausein und die Mutterschaft als etwas Schreckliches. Diese negative Einstellung, die wir in dem eben erwähnten Philippusevangelium finden, zeigt sich in vielen gnostischen Quellen. Nach dem apokryphen Thomasevangelium etwa kann nur die Frau in den Himmel gelangen, die sich zum Manne macht (also ihr Frausein verleugnet). Nach anderen gnostischen Aussagen sind die Schwangerschaft und das Kindergebären ein Werk des Teufels.

Waren die antiken Fruchtbarkeitskulte frauenfreundlich?

Dan Brown singt ein Loblied auf den rituellen Geschlechtsverkehr, der in den Tempeln der alten Fruchtbarkeitsreligionen und im „Priorat von Sion“ praktiziert worden sei. Für die antike Welt gibt es in der Tat Zeugnisse für die Tempelprostitution: eine „Priesterin“ als Vertreterin der „großen Göttin“ stellte sich dort männlichen Besuchern zur Verfügung. Nach Brown besteht darin (für die Männer) der Weg zur spirituellen Ganzheit. Eine Antwort auf diese Zumutung findet sich in der Enzyklika Benedikts XVI. über die göttliche Liebe. In den Fruchtbarkeitskulten wurde der Eros als göttliche Macht gefeiert, aber gerade diese Vergöttlichung bedeutet eine Entmenschlichung. Die Prostituierten werden nicht als Personen behandelt, sondern als Objekte. Sie sind nicht Göttinnen, sondern missbrauchte Menschen. Die zuchtlose Eros ist nicht Aufstieg zum Göttlichen, sondern „Absturz des Menschen“. Die Sexualität bedarf der Zucht, der Reinigung und der Verbindung mit der hingebenden Liebe, der *caritas* oder *agape*, im Lebensbund der Ehe, um den Menschen einen ge-

wissen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit zu schenken (vgl. „Deus caritas est“, Nr. 4).

Ist Dan Brown ein Feminist?

Brown ist sicherlich vom amerikanischen Feminismus beeinflusst. Dabei bietet er freilich einen Mischmasch, der keiner echten Feministin wirklich schmecken wird. Auf der einen Seite preist er, mit Phantasiedeutungen des Gottesnamens und des Gemäldes der Mona Lisa, das „androgynen Ideal“, nach dem jeder Mensch in sich möglichst in gleicher Weise „männliche“ wie „weibliche“ Elemente verbinden sollte. Das Ideal des „androgynen“ oder „Gleichheitsfeminismus“ ist die Überwindung der (sozialen) Geschlechtsunterschiede. Auf der anderen Seite finden sich bei Brown aber auch Elemente des so genannten „Göttinnenfeminismus“, wonach es ursprünglich in der Gesellschaft und in der Religion ein Matriarchat gegeben habe. Das religiöse und gesellschaftliche Ideal ist die „Göttin“, während das Männliche als gewalttätige Störung des ursprünglichen Gleichgewichts wahrgenommen wird: Maria Magdalena erscheint als Vertreterin des „göttlich Weiblichen“ und des Matriarchats am Beginn der Geschichte. Beide Formen des Feminismus liegen miteinander in heftigem „schwesterlichen“ Streit. Beides in einem Cocktail miteinander zu vermischen, schmeckt ungefähr wie Himbeereis mit Senf.

Hat Dan Brown auch etwas Positives zu bieten?

Auf jeden Fall. Sein Roman wirkt zwar auf Millionen Leser wie

ein süßes Zuckergetränk, in dem Giftkörner verborgen sind mit unheilvollen Wirkungen. Seine Geschichtsfälschungen sind freilich auch ein willkommener Anlass, wichtige Aussagen des christlichen Glaubens ins Licht zu stellen, die in der Katechese vernachlässigt worden sind. Dazu gehört etwa die Tatsache, dass Jesus nicht verheiratet war. Bemerkenswert scheint für die Verteidigung dieser biblisch bezeugten Wirklichkeit die Übereinstimmung zwischen „liberalen“ und „konservativen“ Theologen, zwischen Protestanten und Katholiken. Selbst liberale Protestanten betonen, dass die biblischen Quellen an dieser Tatsache keinen Zweifel erlauben. Für die Einholung der Ehelosigkeit Jesu im christlichen Leben reicht es freilich nicht, nur nüchtern „historisch-kritisch“ die Tatsache festzustellen. Christus erwartet von seinen Jüngerinnen und Jüngern auch eine Wertschätzung seines Lebens. Wer verheiratet ist, wird in der geistlichen „Ehe“ Jesu mit der Kirche eine Hilfe sehen, die eigene Ehe in christlicher Liebe zu leben. Für diejenigen, die es „fassen“ können (Matthäus 19,12), ist das Beispiel Jesu aber auch eine Ermutigung, gegebenenfalls selbst darüber nachzusinnen, ob Gott nicht auch sie zu einem ähnlichen Zeugnis ruft: eine besondere Verfügbarkeit für den Dienst am Reiche Gottes und der existentielle Hinweis auf ein Leben, das den Tellerrand der irdischen Welt unendlich überragt. Würde dieser Ruf von vielen jungen Menschen gehört, gäbe es bei uns keinen Mangel an Priestern und Ordensleuten. Die verrückten Thesen Browns können also, im Plane der göttlichen Vorsehung, durchaus zu einem Neuaufbruch des Glaubens beitragen.

P. HERMANN GEIBLER FSO

Der Petrusdienst heute: Stein des Anstoßes – Fels der Kirche

Als Papst Johannes Paul II. von Gott in die Ewigkeit heimgerufen wurde, blickte die ganze Welt auf Rom. So viele Staatsmänner wie nie zuvor nahmen am Begräbnis des verstorbenen Papstes teil. Millionen von Gläubigen pilgerten in die Ewige Stadt, um sich von einem Hirten zu verabschieden, der ihnen zum geistlichen Vater geworden war. Hunderte Millionen Menschen in aller Welt verfolgten die Feierlichkeiten über Radio und Fernsehen.

Als die Kardinäle einige Tage später in die Sixtinische Kapelle einzogen, um einen neuen Papst zu wählen, stand Rom wiederum im Zentrum des öffentlichen Interesses. Unzählige Fernsehkameras waren auf den kleinen Schornstein gerichtet, aus dem am Nachmittag des 19. April der weiße Rauch aufstieg. Nach wenigen Minuten war der Petersplatz mit mehr als hunderttausend Menschen gefüllt. Als Kardinal Medina das „Habemus Papam“ verkündete, ging ein unbeschreiblicher Jubel durch die Menge. Nach ein paar Minuten wusste die ganze Welt: Benedikt XVI. ist der neue Papst.

Bei diesen unvergesslichen Ereignissen wurde nicht nur die Persönlichkeit von zwei großen Männern des Glaubens, Karol Wojtyła und Joseph Ratzinger, sichtbar. Es leuchtete auch etwas von der übernatürlichen Größe des Petrusdienstes auf. Die Gläubigen spürten intuitiv, wie wahr das Wort des heiligen Ambrosius ist: „Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia!“ - „Wo Petrus ist, da ist die Kirche!“ Der Papst ist der Nachfolger des heiligen Petrus. Ihm gelten heute die Worte, die Jesus einst an Petrus

gerichtet hatte: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen“ (Mt 16,18).

Der Papst ist der Fels der Kirche und der geistliche Vater der Gläubigen. Er ist unser „Papa“, wie die Italiener so treffend sagen. Freilich wird diese gläubige Sicht des Petrusdienstes nicht von allen geteilt. Immer wieder werden Einwände gegen das Papsttum erhoben. Immer wieder steht der Papst im Kreuzfeuer der Kritik. Immer wieder wird der Fels der Kirche auch zum Stein des Anstoßes. Bevor wir auf einige dieser Einwände eingehen, wollen wir in Kürze bedenken, wie das Petrusamt gemäß dem katholischen Glauben zu verstehen ist.

1. Lehre der Kirche über den Petrusdienst

Man kann das Amt des Papstes nicht richtig verstehen, wenn man in rein politischen oder weltlichen Kategorien denkt. Die Kirche ist weder eine Monarchie noch eine Demokratie, sie ist nicht bloß eine Institution zur Befriedigung spiritueller Bedürfnisse oder zur Förderung des Dialogs unter Völkern und Religionen. Deshalb kann man den Papst nicht einfach mit einem Monarchen oder einem Staatspräsidenten vergleichen, und man darf sein Amt nicht auf die Sorge um spirituelle Angebote oder auf eine rein innerweltliche Moderatoren- und Vermittleraufgabe reduzieren.

– Man muss das Amt des Papstes im Licht des Glaubens sehen und vom Evangelium her verstehen. Dann wird deutlich,

dass dieses Amt keine menschliche Einrichtung darstellt, sondern untrennbar mit der Gründung der Kirche durch Jesus Christus verbunden ist. Der Herr hat nämlich einem der zwölf Apostel, Petrus, eine Vorrangstellung und ein universales Hirtenamt verliehen, das in vielen Schriften des Neuen Testaments bezeugt ist. Wir glauben, dass der Papst der Nachfolger Petri ist, so wie die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind. Beides – das Amt des Papstes und das Amt der Bischöfe – gehört zur bleibenden, von Christus gewollten Struktur der Kirche. Auch wenn sich das Papsttum im Laufe der Zeit in seiner konkreten Form entwickelt und entfaltet hat, so wussten die Nachfolger Petri doch von Anfang an, dass sie eine besondere Verantwortung für die Kirche tragen. Schon gegen Ende des 1. Jahrhunderts mahnte Papst Clemens die Korinther in einem Brief, die Einheit zu bewahren; er wusste sich nicht nur für die Gläubigen in Rom, sondern auch für jene in Korinth verantwortlich. Ignatius von Antiochien schrieb um das Jahr 100, dass die Kirche Roms den „Vorsitz in der Liebe“ innehat. Und etwas später erklärte Irenäus von Lyon, dass in Fragen des Glaubens alle mit den Nachfolgern der Apostel, besonders mit dem Nachfolger Petri übereinstimmen müssen. Das Erste Vatikanische Konzil hat den päpstlichen Primat feierlich als Dogma des Glaubens verkündet und das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Lehre bekräftigt.

– Die wesentliche Sendung des Petrusdienstes besteht in der Wahrung der Einheit im Glauben und in der Gemeinschaft. Der Papst ist „das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit“ in der Kirche (LG 23). Vor seinem Leiden und Sterben hat Jesus eindringlich um die Einheit seiner Jünger zum Vater gebetet: „Alle sollen eins sein ..., damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Das besondere Charisma, das dem Papst von Christus verliehen ist, besteht darin, die Bischöfe und die Gläubigen in aller Welt in der Einheit des Glaubens zu bewahren. Wie der Bischof in seiner Diözese Garant für den rechten Glauben und für die Einheit ist, so ist der Papst in der ganzen Kirche das Fundament für die wahre Einheit. Er hält die vielen Diözesen, Gemeinschaften, Bewegungen und Gläubigen im einen Glauben zusammen.

Der Papst kann aber nur deshalb Garant für die Einheit im Glauben sein, weil er - wie alle Gläubigen - unter dem Wort Gottes und unter dem katholischen Glauben steht. Ja, der Nachfolger Petri muss allen im Gehorsam gegenüber Christus vorangehen und ist gerade in diesem Sinn „servus servorum Dei“ – Diener der Diener Gottes. Er darf nicht tun, was er will. Er darf nicht seinem eigenen Willen folgen, sondern hat dem Willen des Herrn zu dienen. Er ist der Fels, der gegen Willkür, Verwässerung und Anpassung an den Zeitgeist die Treue zu Christus und zum überlieferten Glauben garantieren muss.

– Diese besondere Sendung des Nachfolgers Petri zeigt sich in erster Linie in der treuen Weitergabe des Wortes Gottes. Der Papst ist der oberste Lehrer der Kirche. Wie Petrus als erster der Apostel zu Jesus gesagt hatte: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Mt 16,16), so muss der Papst zu allen Zeiten den Glauben an Christus, den Sohn Gottes und einzigen Erlöser der Welt verkünden. Erinnern wir uns, wie Johannes Paul II. den Menschen in seiner ersten Predigt zugerufen hat: „Habt keine Angst! Öffnet eure Herzen, ja reißt die Tore eures Herzens auf für Christus!“ Und Papst Benedikt XVI. sagte bei der feierlichen Übernahme des Petrusamtes: „Wer Christus einlässt, dem geht nichts, nichts - gar nichts verloren von dem, was das Leben frei, schön und groß macht. Erst in dieser Freundschaft öffnen sich die Türen des Lebens“.

Bei der Verkündigung des rechten Glaubens darf der Papst, und ebenso die Bischöfe in Gemeinschaft mit ihm, auf eine besondere Verheißung des Herrn vertrauen: „Der Beistand, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe ... Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 14,26; 16,13). Der Heilige Geist führt die Kirche in die ganze Wahrheit. Er erinnert sie immer wieder an Christus und an seine Offenbarung - an die Wahrheit des gesunden Glaubens und der rechten Sitten. Gottes Geist lässt nicht zu, dass die Kirche in die Irre geht. Er steht Bürge, dass die Kirche in der Wahrheit Christi bleibt und dass sie falsche und irrige Lehren entschieden zurückweist. Dies ist gemeint, wenn von der Unfehlbarkeit der Kirche oder des Bischofskollegiums mit dem Papst oder des Papstes allein gesprochen wird. Welcher Segen ist das Lehramt in der Kirche! Hier hat unser Glaube inmitten aller Stürme der Zeit ein festes Fundament und einen sicheren Halt.

– Der Papst übt auch das oberste Hirtenamt in der Kirche aus. Er hat die Sendung, die Gläubigen zu weiden. Es muss sie auf gute Weiden führen, ihnen auf dem Weg des Lebens vorangehen und sie auch vor den Wölfen schützen. Zu seinem Hirtenamt gehört es, jene Orientierungen zu geben, die für die Einheit im Glauben und im Volk Gottes notwendig oder wichtig sind. Dazu gehören zum Beispiel die Einberufung und die Bestätigung eines Konzils, die Erlassung von Gesetzen und Bestimmungen, die das Leben der Kirche regeln, die Schaffung von pastoralen Strukturen, etwa die Errichtung von Diözesen, das Mandat zur Weihe neuer Bischöfe, die Anerkennung neuer überdiözesaner Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens, und vieles mehr. Solche Entscheidungen kann der Papst nicht willkürlich treffen. Er ist der Tradition der Kirche verpflichtet, er hört auf die Gemeinschaft der Bischöfe und auf den „sensus fidelium“ des Gottesvolkes, und er vertraut vor allem auf den Heiligen Geist, der die Kirche leitet. Zum Hirtenauftrag des Papstes gehört es auch, die Gläubigen vor Gefahren zu schützen und die Freiheit der Kirche vor weltlichen Übergriffen zu verteidigen. Wie wichtig ist es, einen solchen obersten Hirten zu haben, der das Volk Gottes im Namen und in der Vollmacht Christi leitet!

– Die Einheit der Kirche, in deren Dienst der Papst in einzigartiger Weise steht, erreicht ihren Höhepunkt im eucharistischen Opfer. Immer wird die heilige Messe in Verbundenheit mit dem Papst und mit dem Bischof gefeiert, wie es in jedem eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck kommt. Hier wird deutlich, dass der Papst wirklich der „Pontifex maximus“ ist, der oberste Priester und Brückenbauer. Er steht Bürge, dass die heilige Liturgie – und besonders das Messopfer – überall in rechter Weise gefeiert wird. Er steht Bürge für diese Brücke zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen untereinander. Die Eucharistie, Christus, ist das unsichtbare Zentrum der Kirche, der Papst ist ihr sichtbares Zentrum, eben der Stellvertreter Christi auf Erden.

Päpste können ihr oberstes Lehr-, Hirten- und Priesteramt in unterschiedlicher Weise ausüben, wie es die 2000-jährige Geschichte der Kirche zeigt. Jeder Papst wird immer wieder neu auf die Zeitsituationen eingehen und die besondere Lage in den einzelnen Ländern berücksichtigen. Er wird seine eigenen Gaben einsetzen und auch die Zusammenarbeit mit den Bischöfen, Priestern und Diakonen sowie mit allen Gläubigen suchen.

2. Einwände gegen das Papsttum - Antworten aus der Sicht des Glaubens

Wie Jesus Christus ein „Zeichen des Widerspruchs“ war, so ist es auch der Papst. Die einen richten sich am Felsen Petri auf und finden dort Halt im Glauben. Die anderen stoßen sich an diesem Amt, das ihnen veraltet und nicht evangeliumsgemäß erscheint und von dem sie meinen, dass es nicht mit der Freiheit des Christenmenschen zu vereinbaren sei.

– Damit sind wir schon beim ersten Einwand: Ist das Petrusamt nicht eine Anmaßung, die der Freiheit des Menschen entgegensteht? Gefährdet dieses Amt nicht die Freiheit des Gewissens? Kann man den Menschen heute noch zumuten, dass sie ihr Denken und Wollen einem anderen, eben dem Papst, unterordnen?

Nicht wenige Menschen denken so und lehnen deshalb das Amt des Papstes ab. Dazu muss man vor allem sagen, dass Gewissen nicht mit Willkür verwechselt werden darf. Wie der große Theologe John Henry Newman geschrieben hat, ist Gewissensfreiheit nicht das Recht, „sich vom Gewissen zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren Verpflichtungen unabhängig zu sein“. Das Gewissen ist das Echo der Stimme Gottes, „der ursprüngliche Statthalter Christi“, um wiederum Newman zu zitieren. So ist das Gewissen in seinem wahren Sinn dem Papsttum nicht entgegengesetzt. Es ist vielmehr der Anwalt der Wahrheit und das Fundament des freien und mündigen Gehorsams. Als gläubige Menschen hören wir auf den Papst, weil das Gewissen uns dazu auffordert und wir glauben, dass in der Stimme des Papstes das Licht der Offenbarung aufleuchtet, welches das oft zweifelnde, unsichere und so vielen Einflüssen ausgesetzte Licht des natürlichen Gewissens ergänzt und vervollkommnet. Verstößt der Papst gegen unsere Freiheit, wenn er uns Christus als Wahrheit und Leben vor Augen stellt? Zeigt er uns damit nicht genau den Weg, der zur wahren Freiheit führt? Oder missachtet der Papst unser Gewissen, wenn er verkündet, dass das menschliche Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod in seiner Würde geachtet werden muss? Erfüllt er damit nicht einen ungemein wichtigen Dienst zur Bildung der Gewissen und zur Verteidigung des Menschen gegen den Hochmut und eine Unkultur des Todes?

– Wir kommen zu einem zweiten Einwand. Wenn der Papst das Oberhaupt der Kirche ist, wird dann nicht die zentrale Mittlerrolle Jesu Christi verdunkelt? Widerspricht das Papsttum nicht dem Evangelium? Ist nicht Christus selbst das Haupt der Kirche, der Eckstein, auf dem der ganze Bau der Kirche aufruht? Müsste nicht mehr von Christus und weniger vom Papst gesprochen werden?

Dieser Einwand beruht auf einem Missverständnis. Kaum jemand spricht so oft und so eindringlich von Christus wie der Heilige Vater. Kaum jemand versteht sich so sehr als Diener Christi wie der Papst. Natürlich ist und bleibt Christus das Haupt der Kirche, aber dieses Haupt ist eben unsichtbar. Als sichtbare Gemeinschaft braucht die Kirche aber auch ein sichtbares Haupt, und dieses ist der Papst. Im Nachfolger Petri - und in entsprechender Weise auch in den Nachfolgern der Apostel - spricht Christus heute zu uns. Ihnen gilt das Wort, das der Herr den Jüngern gesagt hat: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab“ (Lk 10,16). Der Papst hat dafür Sorge zu tragen, dass Christus und sein Wort die Mitte der Kirche bleiben. Wir haben bereits unterstrichen, dass er keine willkürlichen Entscheidungen treffen kann, sondern sich selbst und die Kirche immer wieder in den Gehorsam gegenüber Christus hineinbinden muss. „So steht er in seiner Vollmacht

nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm und ist verantwortlich, dass es weiter in seiner Größe und Reinheit gegenwärtig bleibt und nicht von den wechselnden Moden zerfetzt wird“, wie Papst Benedikt XVI. vor kurzem gesagt hat. Der Papst kann zum Beispiel nicht an der Unauflöslichkeit der Ehe rütteln, auch wenn es nicht wenige Menschen gibt, deren Ehe zerbrochen ist und die in einer zweiten Verbindung leben. Er ist an das Wort Jesu gebunden: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Oder der Papst kann nicht sagen, dass im Notfall Laien die heilige Messe feiern könnten. Christus hat diesen Auftrag nämlich den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen und Priestern, übertragen. Wir sehen, dass die päpstliche Vollmacht eine Vollmacht des Gehorchens und des Dienens ist und dass sein Amt ein evangelisches, das heißt ein im Evangelium grundgelegtes und das Evangelium bezeugendes Amt ist.

– Innerkirchlich wird der Petrusdienst immer wieder mit dem Etikett eines starren Zentralismus versehen. Das Papsttum, so wird behauptet, verhindere notwendige Reformen auf lokal-kirchlicher Ebene, etwa um dem Priestermangel wirksamer begegnen zu können. Der Papst entmündige die Bischöfe, die ja auch Stellvertreter Christi in ihren Diözesen seien.

Richtig ist an diesem Einwand, dass die Bischöfe ihre Diözesen im Namen und in der Autorität Jesu Christi leiten. Sie sind Nachfolger der Apostel und sollen das ihnen anvertraute Gottesvolk entschieden und weise auf dem Weg des Glaubens leiten. Es ist auch ihr Recht und ihre Pflicht, gegenüber Fehlentwicklungen und Missbräuchen einzuschreiten und von den Gläubigen, den Priestern und den Theologieprofessoren die Treue im Glauben einzufordern. So könnten viele Schwierigkeiten in den Diözesen selber gelöst werden.

Die Verbundenheit der Bischöfe mit dem Papst ist jedoch von größter Bedeutung. Diese Verbundenheit ist kein Hindernis für nötige Reformen, sondern vielmehr die Garantie, dass solche Reformen mit dem Glauben und der gesamtkirchlichen Ordnung übereinstimmen. Das Problem des Priestermangels zum Beispiel wird nicht behoben durch die Aufgabe des Zölibats, sondern durch einen vertieften Glaubensgeist, eine neue Freude am Kirche-Sein, eine umfassende Berufungspastoral. Wenn mancherorts schnelle, oberflächliche Lösungen vorgeschlagen werden, so muss der Papst immer wieder die Treue zum Glauben und zur katholischen Tradition einfordern. Indem er dies tut, bewahrt er manche Teilkirchen vor Irrwegen oder trägt dazu bei, dass sie wieder den rechten Weg finden. Zugleich schützt der Papst die Kirche in den einzelnen Staaten vor weltlichen Einflüssen. Die orthodoxen Kirchen haben sich leider vor etwa 1000 Jahren vom Papst getrennt - und sind bald in eine Abhängigkeit von den staatlichen Mächten geraten, die bis heute andauert. Der Papst entmündigt nicht, sondern ist Garant für die Freiheit der Kirche. Zudem steht der Papst Bürge für die wahre Einheit. Wie uns die Geschichte zeigt, haben die Gruppen, die sich von der katholischen Kirche getrennt haben, oft bald die Einheit in ihren eigenen Reihen verloren. Besonders deutlich ist dies bei den protestantischen Gemeinschaften. Sie sind heute in Hunderte von größeren und kleineren Gruppen aufgesplittert, die zum Teil sehr unterschiedliche, ja gegensätzliche Auffassungen vertreten.

– Ein letzter Einwand behauptet, dass der Papst das größte Hindernis für die so notwendige Einheit der Christen bilde. Deshalb sollte er auf seinen Anspruch verzichten oder seine Aufgabe, eventuell abwechselnd mit den Repräsentanten anderer christlicher Konfessionen, als „Sprecher der Christenheit“ verstehen.

Dazu müssen wir schlicht und einfach sagen, dass der Petrusdienst im Evangelium grundgelegt ist, wesentlich zum katholischen Glauben gehört und nicht aufgegeben oder umgedeutet werden kann. Seine Notwendigkeit ist in der globalisierten Welt von heute noch deutlicher, und faktisch fungiert der Papst nicht nur als oberster Hirte der katholischen Kirche, sondern in gewisser Weise auch als Sprecher der Christenheit, weil die anderen christlichen Konfessionen eben kein solches Amt kennen. Die ökumenischen Bemühungen sind wichtig, müssen aber auf das Fundament von Wahrheit und Liebe gegründet sein. Das Petrusamt aus ökumenischen Rücksichten aufzugeben, wäre kein Fortschritt für die Einheit der Christen, sondern ein Verrat gegenüber dem Herrn. Eine andere Frage betrifft die Art der Ausübung des Primats. Hier gibt es in der Tat einen Spielraum. Schon jetzt übt der Papst sein Amt in der römisch-katholischen Kirche anders aus als in den mit Rom verbundenen Ostkirchen. Aber auch dort müssen alle den Papst als den obersten Lehrer, Hirten und Priester der Kirche annehmen. Das ist unser Glaube, das ist die Garantie für die wahre Einheit.

Eine Bemerkung zum Schluss

Die heilige Katharina von Siena (1347-1380) lebte in einer Zeit, in der das Papsttum in einer Krise war. Wiederholt for-

derte sie den Papst auf, von Avignon nach Rom zurückzukehren und die notwendige Erneuerung der Kirche anzugehen. Bei allem Freimut wusste sie aber immer, wer der Papst ist: „der süße Jesus auf Erden“, wie sie zu sagen pflegte. Diese gläubige Haltung gegenüber dem Nachfolger Petri zeichnete nicht nur Katharina, sondern die Heiligen aller Jahrhunderte aus: Sie liebten Christus, sie liebten die Kirche, und sie liebten den Papst.

Eine solche Liebe muss uns Katholiken auch heute auszeichnen. Dann werden wir mit Dankbarkeit und kindlichem Vertrauen zum Nachfolger Petri aufschauen. Dann wird es uns nicht schwer fallen, seine Lehre zu befolgen und in ihm den Stellvertreter Christi zu sehen, der uns im Glauben stärkt. Dann werden wir uns gedrängt fühlen, für den Papst und für die Kirche zu beten. Und dann wird eine neue Freude in uns aufbrechen, dass wir katholisch sein dürfen und mit Benedikt XVI. einen so starken und gütigen Papst haben, der ein Fels in den Stürmen der Zeit ist.

*Adresse des Autors: P. Dr. Hermann Geißler FSO
Via di Val Cannuta 32
00166 Roma, Italien*

WALTER HOERES

Die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit

– Glaubenseifer und Moderne –

Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis.
Durch die Glut der Liebe wird die Erkenntnis
der Wahrheit geschenkt.

Thomas v. Aquin: Super Evang. Jo. lectio 6,6

Vor kurzem wurde die Pröpstin für Rhein-Main der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Helga Trösken in den verdienten Ruhestand verabschiedet. Dazu muß man wissen, dass diese Landeskirche in sechs Propsteien gegliedert ist, deren Pröpste bzw. Pröpstinnen zusammen mit dem Kirchenpräsidenten ihr Führungsgremium bilden. Die streitbare Dame, die u.a. für die Auflösung der Bundeswehr plädiert, setzte den Linkskurs kontinuierlich fort, der Repräsentanten dieser evangelischen Gliederung immer wieder in die Schlagzeilen brachte, wenn auch keiner von ihnen die Verve und die Originalität des ehemaligen Kirchenpräsidenten und Lenin-Preisträgers Martin Niemöller erreichte, den sein Linksdrall weithin berühmt gemacht hat.

In ihrem Abschiedsinterview wurde die Pröpstin darauf angesprochen, dass sie bei der ökumenischen Fronleichnamtsfeier, die anlässlich des evangelischen Kirchentages vor fünf Jahren in Frankfurt stattfand, die „Kirchen“ aufgerufen habe, „kleinkarierte Theologien“ hinter sich zu lassen, um zu mehr Gemeinsamkeit zu kommen. Darauf gab sie jetzt zur Antwort, die Menschen interessiere doch nicht, ob ein Pfarrer geweiht oder eine Hostie „gewandelt“ werde. „Sie interessiert, ob sie ein Gottesdienst innerlich stärkt oder nicht“.

Die Antwort ist typisch für die Mentalität, die heute nicht nur im evangelischen, sondern auch im katholischen Raume herrscht.

Sie hat einerseits zur tödlichen Schwäche der katholischen Kirche bei uns beigetragen, andererseits aber den hektischen Ökumenismus allererst ermöglicht. Wir meinen den Willen und die Bereitschaft, Glaubenswahrheiten nur dann ernst zu nehmen, wenn sie mir unmittelbar hier und jetzt etwas fürs praktische und tägliche Leben „bringen“. Und da diese Bringschuld naturgemäß nicht in handgreiflichen oder gar finanziellen Vorteilen bestehen kann, ist offenbar die seelische Tröstung und Auferbauung gemeint, die allerdings nur dann als sinnvoll anerkannt wird, wenn sie ihrerseits wieder dem praktischen Leben dient. Diese Umwertung aller Werte, in der Religion und Kult nunmehr zum Stärkungsmittel, ja zum Lebenselixier geraten, kommt auch in der heute von Theologen stereotyp wiederholten Formel zum Ausdruck, dass der Glaube nicht in „Satzwahrheiten“ bestehe, sondern in dem, was uns an ihm betreffe und anrühre.

Weil also die Einstellung von Helga Trösken so typisch ist, erhebt sich mit vermehrter Eindringlichkeit die Frage, die wir nicht müde werden zu stellen und zwar gerade deshalb, weil sie von unseren berufenen Verkündern und Theologen offenbar gar nicht in ihrem Gewichte empfunden wird. Was ist geschehen, dass die Wahrheit immer gleichgültiger geworden ist und die Glaubensdifferenzen immer weniger ernst genommen wurden und werden? Die Antwort kann nicht im Hinweis auf nachkonziliare Fehlentwicklungen bestehen, die ihrerseits schon in diesem Prozess der „Vergleichgültigung“ der Wahrheit gründen!

Unsere Frage wird nicht dadurch entkräftet, dass alle Welt heute vom Wert der Wahrheit spricht und kaum ein Nachruf auf einen Wissenschaftler erscheint ohne die Versicherung, er sei

von einem hohen Wahrheitsethos beseelt gewesen und es sei ihm folglich um nichts gegangen als um die reine Wahrheit und nur um diese! Denn die undifferenziert abstrakte Rede vom Wert und Primat der Wahrheit ist gerade ein Zeichen dafür, dass in ihr oder im erfolgreichen Griff nach ihr schon lange nicht mehr das Heil des Menschen gesehen wird. Es gibt Wahrheiten, die in der Tat gleichgültig sind! Die allzu frühe Erkenntnis dieser Tatsache ist schon manchem Schüler zum Verhängnis geworden. Sie war auch der Grund dafür, dass der Verfasser dieser Zeilen nur ein mäßiger Schüler war. Einst schlummerten wir im Physik-Unterricht beim Traktat über die langsam beschleunigte Bewegung oder dergleichen friedlich ein und als uns der aufgebrauchte Lehrer unsanft weckte, wies er uns auf die *praktische* Bedeutung des Themas hin! *Das* ist es: nützlich mögen die Wahrheiten allemal sein, aber damit ist noch nicht gesagt, dass sie uns innerlich ergreifen!

Ganz im Gegenteil stellt sich die Frage, ob nicht in jenem undifferenzierten Lobpreis der Wahrheit schon jene schicksalhafte Seinsvergessenheit waltet, die Martin Heidegger (1889-1976) immer wieder beschreibt. Gemeint ist die Tatsache, dass sich das europäische Denken zunehmend von der philosophischen (und theologischen) Frage nach den letzten Gründen der Wirklichkeit zurück zieht und zugleich damit Philosophie und Theologie ihre Strahlkraft als *die* Hauptfächer im Bildungsplan des Abendlandes verlieren, um einer Vielzahl von Philologien sowie der Geschichte einerseits und den Naturwissenschaften andererseits Platz zu machen.

Wir würden allerdings viele Akzente anders setzen als Heidegger. Zudem müsste die Tatsache, dass die Philosophie – scheinbar oder wirklich, das ist eben die Frage! – in der Neuzeit einen beispiellosen Aufschwung genommen hat, der schließlich im Deutschen Idealismus mündete, mit dem Bild dieser fortschreitenden Seinsvergessenheit synchronisiert werden! Das ist eine Aufgabe, die hier ganz sicher nicht geleistet oder auch nur angegangen werden kann. Die Lösung müsste wohl in die Richtung gehen, dass die neuzeitliche Philosophie sich in zunehmendem Maße auf die Betrachtung des eigenen Ich, auf den Menschen als denkendes Subjekt zurückzieht und damit die wirkliche Welt der Objekte und ihres letzten Grundes aus dem Blick verliert!

Hilfreich für das Verständnis der „Vergleichgültigung der Wahrheit“ wären auch die in diesen Spalten schon erwähnten Ergebnisse der Wissenssoziologie. Max Scheler (1874-1928), Max Weber (1864-1920), Theodor W. Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) u.a. halten mit vielen Variationen daran fest, dass die „Revolution der Denkungsart“, die sich zu Beginn der Neuzeit ereignete, in einer radikalen Verlagerung des Erkenntnisinteresses vom Heil-, vom Bildungs- und Erlösungswissen, wie es Scheler nennt, aufs Herrschaftswissen besteht. Man will die Welt, die man so lange als Gleichnis und wenn auch endliche und begrenzte Darstellung der göttlichen Wirklichkeit staunend betrachtet hatte, endlich technisch in Griff bekommen. Und dazu braucht man Physik und Chemie und all jene Fächer, die sich technisch verwerten lassen.

Doch noch weniger als das Schema fortschreitender Seinsvergessenheit reichen diese Einsichten der Wissenssoziologie dazu aus, die von uns zu beschreibende Indifferenz gegenüber den Glaubenswahrheiten zu erklären. Denn es fragt sich doch: warum können Bildungs- oder Heilswissen und Herrschaftswissen nicht einträchtig nebeneinander bestehen?

Somit ist der moderne Abschied vom Selbstverständnis des Menschen als kontemplatives Wesen und von der kontemplati-

ven Einstellung – denn *das* ist es: darum handelt es sich! – allen Intellektuellen, ihrem ewigen Bescheidwissen und hermeneutischen Getue zum Trotz ein Rätsel, das wie so oft in der Geschichte unbegreifliches Schicksal bleibt! Das ist umso bedauerlicher, als gerade die große zeitgenössische Anthropologie in der Auseinandersetzung mit dem Biologismus und seiner Nivellierung der Grenzen tierischer und menschlicher Intelligenz die Anlage des Menschen zur Kontemplation betont. So spricht Max Scheler von der Fähigkeit unseres Geistes, sich im Unterschied vom tierischen Bewusstsein freizumachen vom Banne und Druck des Organischen, um sich rein aus Wissbegierde in die Dinge zu versenken. Arnold Gehlen (1904-1976) meint dasselbe, wenn er von der Fähigkeit des Menschen spricht, „sachlich“ zu sein und das heißt auch ohne Hinblick auf das eigene Wohl in der Beschäftigung mit den Dingen aufzugehen. In ähnlichem Sinne begreift Helmuth Plessner (1892-1985) den Menschen als „exzentrisches Wesen“, das als solches in der Erkenntnis der Dinge immer auch über den eigenen Schatten springen kann, um sich seinen Gegenständen so in ungetrübter Weise hinzugeben!

Damit ist schon umrissen, was auch die Sprache meint, wenn sie sagt, dass wir in der Anschauung etwa einer schönen Landschaft ganz aufgehen, von ihr hingerissen sind und selbstvergessen in ihr ruhen! Dass dieser kontemplative Sprung über den eigenen Schatten möglich ist, ist allerdings erstaunlich und zwar aus zwei Gründen. Zunächst einmal steht der „Gegenstand“, der genau deshalb auch so genannt wird, mir in der Erkenntnis gegenüber. Zu ihr gehört die Distanz zwischen dem, der erkannt und dem, was erkannt wird. Das gilt auch von der Kontemplation und mithin von der Anschauung, in der mir der Gegenstand leibhaft und unmittelbar in sich selbst gegenwärtig und „zum Greifen nahe“ ist. Aber zugleich wird diese Distanz in ihr auch übersprungen und zum Verschwinden gebracht, denn sonst könnte ich nicht in der Betrachtung des Gegenstandes beglückt aufgehen!

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

Dr. Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln

E-mail: DavidBergerK@aol.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 Ihren Jahresbeitrag von mindestens 20,- € und dankem im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165

Mi dieser ersten ist die zweite Schwierigkeit eng verbunden. Wie der hl. Thomas von Aquin (1224-1274) und mit ihm die ganze Scholastik im Anschluss an Aristoteles (385-322 v. Chr.) lehren, strebt jedes Wesen nach seiner Vollendung oder, um es weniger fachlich auszudrücken, nach seinem „Glück“. Warum soll also ausgerechnet der Mensch in diesem Streben über den eigenen Schatten springen und seine Erfüllung in etwas finden, das mit ihm gar nicht identisch ist? Doch dazu ist zu sagen, dass der große Lehrsatz der abendländischen Tradition, nach dem jedes Wesen nach seiner Vollendung strebt, sinngemäß verstanden und variiert werden muß. Der Akzent liegt hier auf dem Wort „nach seiner“, d.h. seiner je verschiedenen oder jeweiligen Art und Natur entsprechenden Vollendung! Und so ist es durchaus verständlich, dass der Mensch als geistbestimmtes Wesen seine Erfüllung im anderen seiner selbst und damit in dem findet, das die kontemplative Teilnahme lohnt.

Zwei Missverständnisse, an denen die Philosophie der Neuzeit so reich ist, die als eine einzige gigantische Bataille anthropologischer Missverständnisse bezeichnet werden könnte, mögen diesen Spannungsbogen der Kontemplation zwischen eigener Erfüllung und ekstatischem Aufgehen im Gegenstand der Kontemplation näher verdeutlichen. Friedrich Nietzsche (1844-1900) wirft der philosophischen Tradition vor, sie habe den Menschen zum Diener eines von ihm verschiedenen Zweckes degradiert: sei dies nun Gott oder die Befolgung eines drohend über seinem Haupte schwebenden Sittengesetzes. Erst er, Nietzsche, habe den Menschen zu sich selbst befreit, der so sein Ziel einfach und allein in sich und der Steigerung seines Lebens finde. Abgesehen davon, dass hier ein subkutaner Biologismus herrscht, der in wunderlicher Weise Wesen und Ziele des Menschen denen von Pflanzen und Tieren angleicht, muss sich Nietzsche sagen lassen, dass er das Wesen der Kontemplation völlig missverstanden hat. Wenn ich mich anschauend und liebend für den Gegenstand der Kontemplation begeistere, dann bin ich weder für ihn noch ist er für mich Mittel zum Zweck!

Das zweite Missverständnis finden wir im Pragmatismus, der von William James (1842-1910) und weniger akzentuiert von Charles S. Peirce (1839-1914) begründet wurde und heute nicht zufällig zu den einflussreichsten, weil am meisten zeitgeistgerechten Philosophien der Gegenwart gehört. Danach besteht die Wahrheit einer Erkenntnis nicht in ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, wie man das bisher sagte, sondern in dem Erfolg, den sie für die nützliche Veränderung der Welt und die eigene Lebensführung verspricht. Wir sehen hier davon ab, dass in dieser Sicht der Dinge bedenklich unklar bleibt, was „Praxis“ und „Erfolg“ eigentlich bedeuten. Denn würde man diese entscheidenden Vorfragen wiederum vom Standpunkt des Pragmatismus, also vom „Erfolg“ her beantworten, dann würde sich die Katze in den eigenen Schwanz beißen. Wichtiger ist das Argument, mit dem der Pragmatismus die klassische Lehre von der Kontemplation der Wirklichkeit als Wesensziel des Menschen aus den Angeln heben will! Was, so fragt William James, nutzt die Verdoppelung der Welt in meinem Kopfe, da sie doch ohnehin schon vorhanden ist! Übersehen wird, dass unsere Erkenntnis keine Produktion von Abbildern oder Fotos der Welt in unserem Kopfe, sondern als Kontemplation, als Anschauung unmittelbare und lebendige Teilnahme an dem ist, was sich zu sehen und damit zu erfassen lohnt.

Somit können wir die alles entscheidende Frage beantworten, warum diese pragmatistische Wende von der Kontemplation zur Praxis, die selbst die Glaubenswahrheiten in ihrem

Wert als Stärkungsmittel einstuft, überhaupt möglich war und immer noch ist. Der Mensch hat sich jedenfalls in seinem Wesen nicht geändert. Das ist ganz und gar unmöglich. Vielmehr bleibt es für alle Zeiten wahr, dass ein animal rationale, ein geistbestimmtes Sinneswesen ist, wie ihn schon Aristoteles definierte. Man würde es sich also zu einfach machen, wenn man – wiederum in zeitgeist-typischer Weise – auf eine solche Veränderung rekurrierte. Geändert aber hat sich sein Selbstverständnis. Das wiederum ist möglich, weil er ein Mikrokosmos ist, der aus vielen Momenten und Aspekten besteht und folglich auch viele Optionen in sich birgt, sodaß es durchaus möglich ist, die eine gegen die andere auszuspielen.

Vor allem aber wäre hier die Krise des Gottesglaubens, ja die Glaubenskrise überhaupt zu nennen, die sich in der Neuzeit immer mehr verschärft hat und seit der Aufklärung zu jener gigantischen Los-von-Gott-Bewegung geraten ist, auf deren verheerende Folgen für die Gegenwart wir immer wieder hinweisen. Denn wenn Gott und die Geheimnisse der Offenbarung, wenn die Schöpfung als solche, die erst von Gott her Einheit, Ziel und ihren tiefen symbolisch-analogen, über sich selbst hinausweisenden Charakter erhält, aus dem Blickfeld verschwinden, ja wo bleiben dann die lohnenden und ganz realen Ziele der Kontemplation?

Arthur Schopenhauer (1788-1860), der große Pessimist und eben auch Atheist weist uns zur Befreiung von der Last und Beschränkung des Daseins auf den Anblick des Schönen in Natur und Kunst hin, der uns allen Weltschmerz vergessen lässt. Doch er muß auch zugeben, dass die „Erlösung“, die uns auf solche Weise zuteil wird, immer nur einen Augenblick währt und sich zudem bloß am schönen Schein delectiert, in dessen Pflege der moderne, seinem tiefsten Wesen nach museale Kulturbetrieb unserer säkularen Gesellschaft sein Auslangen findet.

Noch deutlicher zeigt sich die Verlegenheit im Hinblick auf die wahrhaft lohnenden und Erfüllung verheißenden Gegenstände der Kontemplation bei seinem Zeitgenossen Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), denn dieser wird nicht müde, die intellektuelle Anschauung und damit die Kontemplation als Königsweg der Philosophie, ja aller Erkenntnis zu preisen. Aber es fragt sich auch hier, welches ihre Gegenstände sind. Denn das göttliche Weltall, das für den Pantheisten Schelling die letzte Instanz ist, kann ich nicht anblicken und noch weniger lieben. Und das gleiche hat mutatis mutandis von seinem Studienfreund Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) zu gelten, der sich ebenfalls erbittert gegen den „Vorwurf“ des Pantheismus zur Wehr setzt, um ihm dennoch zu verfallen.

Die Beispiele zeigen deutlich genug, dass zur Kontemplation, die wirklich Erfüllung bietet, die Liebe gehört, die mich allererst zum Gegenstand hinträgt und jene Distanz zu ihm überwinden lässt, von der wir oben sprachen und die zunächst jeder Erkenntnis und somit auch der Kontemplation innewohnt. Die Liebe aber, wie sie die Tradition versteht, ist alles andere als ein anheimelndes Gefühl oder eine „Emotion“, wie man heute zu sagen pflegt, sondern jene Hoch- und Wertschätzung eines Gegenstandes um seiner selbst willen, die durch seine Betrachtung motiviert wird und wiederum seine Güte und Schönheit auf ihre Weise erschließt. Erst dieses Wechselspiel von Anschauung und Liebe reißt den Geist über sich hinaus und lässt ihn ekstatisch im Ziel seiner Liebe aufgehen. Damit aber können die Abstrakta und Impersonalia, die uns die Neuzeit bietet, nicht dienen: kann ich doch wie gesagt weder das Universum noch „die

Menschheit“ noch die „gerechte Gesellschaft“ lieben, die uns heutzutage als die „Sache Jesu“ verkauft wird.

Am Ende bleibt noch eine, ja die in der Glaubenskrise der Gegenwart entscheidende Frage. Auch die Glaubenswahrheiten scheinen sich ja der Anschauung zu entziehen und somit keineswegs jene heilbringende Kontemplation zu ermöglichen, die jetzt schon den Glauben und das Leben in ihm zur *inchoatio vitae aeternae*, zum Morgendämmern des ewigen Lebens, zum Anbeginn des Heiles und zum Vorgeschmack endgültiger Erfüllung werden lässt. Nicht umsonst scheint die progressive Theologie von den „Satzwahrheiten“ zu sprechen, in denen sich der Glaube nicht festfahren und erschöpfen dürfe, wobei es freilich bei dieser Argumentation regelmäßig insgeheim oder auch völlig offen das Ziel ist, Glauben als festes Fürwahrhalten durch ein diffuses Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit zu ersetzen. Solche „Satzwahrheiten“, in die man sich angeblich genau so wenig wie in andere Abstraktionen und Formeln verlieben kann, wären dann etwa die Aussa-

gen über die göttliche Dreieinigkeit, die hypostatische Union oder die Realpräsenz

Nichts verrät so sehr den Tiefpunkt und das Ausmaß der Glaubenskrise wie die Tatsache, dass diese Polemik gegen die „Satzwahrheiten“ überhaupt möglich geworden ist und Gehör fand! Denn wenn wir wirklich aus den Gnadenschätzen der Kirche und ihrer Sakramente leben, dann kommt es je und je im Lichte dieser Gnade zur lebendigen Begegnung mit dem dreifaltigen Gott, dem Gottmenschen Jesus Christus und dem eucharistischen Heiland. Und diese Begegnung ist schon in diesem Leben ein ekstatisches „Aus-sich-Herausgehen“ und damit eine Kontemplation, wie sie vollkommener nicht gedacht werden kann und nur noch von der Anschauung Gottes im Himmel übertroffen wird.

Adresse des Autors: Walter Hoeres
Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

KLAUS M. BECKER Gebet

Nur eines soll der Mensch immer tun: beten, so lehrt das Evangelium (Lk 18,1; 21,36; vgl. Eph 6,18). Von keiner anderen Tätigkeit wird das gesagt, so wichtig sie sein mag. Johannes Chrysostomus bemerkt: „Das höchste Gut ist Gebet und Gespräch mit Gott: denn das ist Gemeinschaft und Vereinigung mit ihm ... Ich meine aber ein Beten, das nicht nur gewohnheitsmäßig ist und eingeschränkt wird auf bestimmte Zeiten und Stunden, sondern ein Beten, das Tag und Nacht immer währt“.¹

Es geht in unseren Überlegungen jetzt also nicht um mehr oder minder praktische, asketische Fragen, wie man das Gebet anfangen soll, wie man mit der Trockenheit, dem Überdruß und ähnlichem am besten umgeht, oder wie man psychologische Erfahrungen mit dem Gebet in rechter Weise werten und einordnen kann. Dazu gibt es umfangreiche probate Literatur. Uns geht es hier um das Gebet an sich, als eine Aktivität des Menschen, in der er sich selbst verwirklicht. M.a.W. uns interessiert die existentielle Dimension des Gebetes, als *Kult*, der das Leben prägt und in dem sich das Menschsein erfüllt (oder scheitert). Gebet und Opfer bilden gemeinsam die vorzüglichste Aktivität des Menschen. „Aktivität“ meint hier nicht, als hätte der Mensch nichts anderes zu tun. Sie wird vielmehr in dem Sinne verstanden, als der Kult alles spezifisch menschliche Verhalten und all seine Tätigkeiten mehr oder minder prägt. In der Sprache der klassischen Philosophie könnten wir sagen, der Kult ist gleichsam die *causa exemplaris (formalis extrinseca)* des spezifisch menschlichen Lebensvollzugs.

Gebet und Opfer verhalten sich zueinander ähnlich wie Kontemplation und Aktion. Die Kontemplation ist nämlich das vollkommene Ineinander- und Einssein von Erkennen und Wollen (Lieben); deshalb stellt sie die Höchstform menschenmöglicher Aktion dar. In vergleichbarer Weise bilden auch Gebet und

Opfer eine Wesenseinheit dergestalt, dass das Gebet das Opfer beseelt. (Opferhandlungen ohne die „Seele“ des Gebets degenerieren rasch in Magie.) Freilich gibt es auch einen bemerkenswerten Unterschied zwischen Kontemplation und Kult, worunter wir die radikale Einheit von Gebet und Opfer verstehen. Der Unterschied besteht nicht nur in der Betrachtungsweise, sondern auch in einer ontologischen Differenz: Es gibt durchaus eine primär profane Kontemplation (wenn sie auch nicht in einem absoluten Sinn profan sein kann), z. B. eine ästhetische, künstlerische Schau, aus der heraus man gleichermaßen das Schaffen wie die Rezeption von Kunstwerken versteht. Hingegen gibt es keinen im eigentlichen Sinn profanen Kult.² Zwar begegnen wir heute mannigfachen kulturellen Phänomenen, die für sich einen rein profanen Charakter in Anspruch nehmen. Bei näherer Zursicht und tieferer Einsicht erweist sich dieser Anspruch allerdings als Illusion.

I.

Das Gebet wird als „geschöpflicher Grundakt“, als „Grundexistential“, angesehen³. Wahrscheinlich ist einer solchen Auffassung gegenüber eine differenzierende Analyse durchaus angebracht. Man darf davon ausgehen, dass der seinem Wesen nach religiö-

² Die ästhetische und künstlerische Kontemplation dürfte primär von einem rationalen Element bestimmt sein, das als solches eine im eigentlichen Sinne religiöse Dimension nicht notwendigerweise thematisieren muss, wenn auch das künstlerische Schaffen und auch die der Kunst oder der Natur entsprechende ästhetische Rezeption als spezifisch menschliche Aktivitäten einbezogen bleiben in das Grundverhalten des Menschen, dessen *causa exemplaris* der Kult bleibt. Der Inbildcharakter des Kults, der als solcher nur im Kult selbst, d. h. in der religiösen Kulthandlung rational fassbar in Erscheinung tritt und dort thematisiert ist, wirkt über die eigentliche Kultfeier hinaus als Kristallisationselement und damit als Gestaltungsprinzip des gesamten persönlichen und gesellschaftlichen Verhaltens und ist in diesem Sinne kulturbestimmend. Der Kult als solcher ist jedoch notwendigerweise religiös, d. h. entweder auf Gott oder auf dessen Ersatz, z. B. auf Götzen, bezogen.

³ So *Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, Sp. 435 f.

¹ Johannes Chrysostomus, *Homilia VI „De precatione“* – PG 64,464.

se Mensch seine Stellung in der Welt und seinen Bezug zu Gott rational objektiviert. Das Urwissen, uns nicht selbst ins Dasein gerufen zu haben sondern geschaffen zu sein und auf unseren Ursprung am Ende zuzugehen, ist zweifellos unauslöschlich unserem Herzen eingepägt, selbst wenn es verdrängt und von Anderem überlagert wird. Dieses Wissen begründet eine religiöse Äußerung, die wir Gebet nennen. Daraus folgt jedoch nicht, dass jeder Mensch spontan betet. Freilich gibt es mannigfache kulturelle Ausdrucksformen des Gebetes. Das erlaubt allerdings noch nicht den Schluss, dass in jeder Kultur irgendwie und irgendwann jedermann gebetet hat oder betet, denn nicht das, was man vielfach Meditation nennt, und auch nicht jede Art von Kontemplation ist schon Gebet.⁴

Die verallgemeinernde Auffassung vom „Grundexistential“ basiert auf der „dialogischen Struktur des Menschen“. Dieser Feststellung braucht man nicht zu widersprechen. Jeder „Dialog“ setzt ein Gegenüber, ein Du voraus, so erst recht das Gebet. „Die Begegnung mit dem Du ist ein Transzendieren, ein Überschreiten meines eingegrenzten Ich über sich selbst hinaus zum Anderen hin“⁵. Dem Gesprächspartner Gott gegenüber weiß sich der Beter selbst zu relativieren; m.a.W. Gebet verlangt Vertrauen und Glauben an den ganz Anderen, dem wir unser Dasein verdanken. Hierfür ist aus der Antike z. B. die berühmte Zeushymne des Kleantes ein klassisches Beispiel.

Nach Röm 1,21 kann aber des Menschen Herz – mehr oder minder schuldhaft – verfinstert sein. Paulus spricht zwar von der Anbetung der Götzen, was also immer noch „Gebet“ wäre; aber die Frage bleibt am Ende, ob eine totale Verfallenheit an die Geschöpfe oder an eigene menschliche Machwerke, an den Rausch der Lust oder an die materielle Greifbarkeit der Dinge, d. h. ob der Bezug dazu aufgrund der dialogischen Struktur des Menschen noch als Gebet bezeichnet werden darf. Anders ausgedrückt: zu fragen wäre, ob jede Objektivierung eines vermeintlich transzendenten Bezugs unseres Herzens noch in irgendeinem Sinne Gebet sein kann erst recht, wenn Glaube am Ende nur „eine weite Reise zu sich selbst“⁶, eine totale „Enstasis“⁷ des eigenen Ich, ein in sich selbst ruhendes „Urvertrauen“ aufgrund vitaler „frühkindlicher Glücks- und Geborgenheitserfahrungen“ (nach K.A. Adams) sein soll. New Age und andere zeitgenössische religiöse Bewegungen bieten nicht selten dazu nach orientalischen Mustern Mantras und bestimmte Meditationspraktiken an. Man erhofft sich aus entsprechenden Übungen innere Ausgeglichenheit (Selbstfindung) und von daher die Kraft, das Leben zu bewältigen. Beispielhaft ist dafür, was man etwa von Siddhartha Gautama Buddha (um 560 bis etwa 480 v. Chr.) berichtet, er habe nie jemanden getroffen, der sich nicht selbst am meisten geliebt hätte. Buddha empfahl deshalb eine Meditation, die sich auf dieses Gefühl der Selbstliebe konzentrieren sollte und zugleich auf Gefühle wie Freude und Dankbarkeit. In weiteren Übungen sollte man nun meditativ diese Gefühle auch auf seine Freunde und schließlich sogar auf seine

Feinde übertragen.⁸ Auf diesem Prinzip scheint im Buddhismus soziales Engagement zu beruhen.

Der mystische Grundzug buddhistischer (und vieler heute im Westen nachgeahmter) Meditationen tendiert mehr oder minder zu einer illusorischen Glückseligkeit des eigenen Ich, das mit dem Weltganzen verschmilzt und schließlich im Nichts versinkt. Gebet, das diesen Namen verdient, ist im Kontext dieser Religiosität unbekannt.⁹

Was immer im Einzelnen der Grund sein mag, weshalb der Mensch trotz seiner existentiellen Erfahrung und seines Wissens um die Begrenztheit des Daseins und deren implizite Konsequenz sich nicht transzendiert und nicht zum Du Gottes findet, bleibt ein unerforschliches Geheimnis. Jedenfalls stellt die Tatsache selbst die These des berühmten Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler durchaus in Frage, wenn er vom allgemeinen „Gebetsdrang“, vom „unausrottbaren Gebetstrieb“ des Menschen spricht¹⁰. Dies könnte ja nur zutreffen, wenn der Mensch sich auch „unausrottbar“ vor das Du Gottes gestellt sähe und sich nicht in eine absolute Leere hinein manövrierte. Offensichtlich aber gibt es Religionen und Kulturen, die genau diese Leere suchen. Gott ist für sie kein Begriff. Deshalb kennen sie Formen der Meditation aber kein Gebet.

Wesentlich problematischer noch ist die Art bloß natürlicher Religiosität, die jene meditative Leere durchaus zu transzendieren sucht auf ein Du hin, das nicht Gott ist. Zwar kommt dem Menschen von Schöpfungen wegen eine Würde zu, die u. a. darin besteht, für niemanden außer für seinen Schöpfer verfügbar zu sein. Kein anderes Geschöpf, nichts und niemand sonst, hat also Befugnis, den Menschen sich selbst zu entziehen; niemandem sonst auch darf der Mensch sich selbst verschreiben. Das ist der Sinn des ersten Gebotes im Dekalog. Denn „alle Götter der Heiden sind Nichtse“ (Ps 96,5). Das Beten der Baalpriester aber, die Elia verspottet und schließlich niedermacht (vgl. I Kön 18,21ff.) zeigen die Absurdität eines widergöttlichen Betens und Opfern wie auch die vielen Beispiele der Märtyrer, die sich weigerten, den Göttern Weihrauch zu streuen. Jesus selbst wurde in der Wüste sogar versucht, den Teufel anzubeten. Heute breitet sich der Satanskult in mannigfachen Formen erschreckend aus, wird aber im Nebel rationalistischer aufgeklärter Toleranz vollkommen ignoriert, was freilich zur diabolischen Strategie gehört.¹¹ Gebet ist also *per se* noch kein positiver, son-

⁸ Angeführt bei Werner Huth, „Gefahren der Meditation“ in: *Stimmen der Zeit*, 5 (1985) S. 303-313, hier S. 312.

⁹ Vgl. Henri van Straelen, *Selbstfindung und Hingabe*, Abensberg o. J. (1983); ders. *The church and the non-Christian religions at the threshold of the 21st Century*, London 1998, S. 185: „The techniques of Zen are directed towards bringing about a complete inward emptiness.“ Vgl. auch Hermann Hesse, *Siddharta*. Berlin 1923, S. 126 ff. – Eine noch keine 40 Jahre alte Äbtissin eines Clarissen-Konvents voll junger Berufungen berichtete mir vom Vortrag einer Theologin – ebenfalls Ordensfrau –, die den Leiterinnen kontemplativer Konvente dringend zen-buddhistische Meditationsformen empfahl. Die Äbtissin sagte, sie und ihre Schwestern könnten damit gar nichts anfangen; sie beteten immer noch nach dem Evangelium, wie sie das vom hl. Franziskus gelernt hätten. Ich riet ihr, unbedingt dabei zu bleiben. Von buddhistischen Mönchen aus Sri Lanka, die das geistliche Gespräch suchten, habe ich erfahren können, dass die meditative „Leere“ kaum in der Lage ist, allgemeine existenzielle Probleme des Menschen auch nur annähernd richtig anzupfeilen, geschweige denn zu lösen.

¹⁰ Friedrich Heiler, *Das Gebet*, ³München 1921.

¹¹ Einige Literatur- bzw. Quellenangaben: Rene Laurentin, *Le démon, mythe ou réalité* (1995) dt.: *Der Teufel – Mythos oder Realität?* Hauteville/Schweiz 1996, vor allem S. 201-247; Egon v. Petersdorff, *Daemonologie*, 2 Bde, ³Stein a. Rhein 1982, vor allem Bd. II; Bonifatius Günther OCD, *Satan, der Widersacher Gottes*, Aschaffenburg 1972; Mike Warnke, *Der Agent Satans*, ²Darmstadt 1983.

⁴ Man denke beispielsweise an den künstlerischen Schaffensprozess, der nicht ohne eine Form natürlicher Kontemplation vonstatten geht.

⁵ Theodor Steinbüchel, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt 1949, S. 49.

⁶ Vgl. Karl August Adams, „Glauben – Eine weite Reise zu sich selbst“ in: *Neue Gespräche – Handreichungen für Familiengruppen und Gesprächskreise*, (Hrsg. Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung e. V., Bonn), 12. Jahrg. (1982) Heft 2, S. 7-9.

⁷ Vgl. Mircea Eliade, *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit*, Stuttgart 1960, S. 47.

dem zunächst ein wertneutraler Begriff wie auch der Begriff der Religion. Es kommt darauf an, die *vera religio* zu ergreifen. Ebenso kommt es darauf an, den wahren Gott allein anzubeten. Das Gebet als wahre Gottesverehrung ist freilich ohne „die Gabe Gottes“ (Joh 4,10) nicht möglich.

Es wäre allerdings auch nicht zu vertreten, wollte man aller Religiosität außerhalb der Offenbarungsreligion jede Fähigkeit zum Gebet absprechen. Der Gnade Gottes sind keine Grenzen gesetzt.¹² Sankaranarayana Gireesan¹³ übergab mir Weihnachten 1966 eine kleine, in erlesenes Seidenpapier eingewickelte Schachtel mit der Bemerkung, er habe nicht zur Christmette kommen wollen, ohne mitzubringen, was einer seiner Vorfahren zur Krippe von Bethlehem brachte, und er wäre dankbar, wenn wir den Inhalt bei der heiligen Messe gebrauchten. Es handelte sich um besonders kostbaren Weihrauch, den Gireesan zuvor in indischen Läden in London gesucht hatte. Selbstverständlich haben wir den Weihrauch bei der Feier der Liturgie verwandt. Studenten und junge Akademiker aus recht unterschiedlichen Ländern nahmen am Gottesdienst teil, darunter auch Kopten und Protestanten und mit größter Andacht Gireesan und andere nichtgetaufte Asiaten. Nach der heiligen Messe saßen wir beisammen unter dem Lichterbaum und erzählten, wie man Weihnachten anderswo auf der Welt feiert. Im Lauf des Gesprächs bemerkte unser Freund: „Wir Hindus kennen viele mythische Inkarnationen Vischnus, aber wir warten immer noch darauf, dass die Christen uns den Gott wirklich zeigen, der in der Geschichte Fleisch geworden ist.“ ... Abgesehen von einem gewissen synkretistischen Relativismus vieler Hindus haben wohl möglicherweise koloniale Traumata manche Intellektuelle Indiens, aber auch Afrikas oder anderer Teile der Welt hypersensibel gemacht, so dass sie sich schwertun damit, das Glaubenszeugnis europäischer Christen anzunehmen. Die Sehnsucht nach dem fleischgewordenen Wort Gottes ist aber doch schon ein adventliches Gebet etwa so, wie Edith Stein von der Zeit des Suchens vor ihrer Taufe schreibt: „Meine Sehnsucht nach der Wahrheit war ein einziges Gebet“.¹⁴

Man kann allerdings auch Gott auszuweichen versuchen, indem man sich vor ihm versteckt wie Adam (vgl. Gen 3,8). Erschreckend ist die vor allem in einer saturierten Spaßgesellschaft verbreitete „Unaufmerksamkeit“¹⁵. Sie ist weder dezidiert Unglaube noch sonst eine bewusst gegen Gott gerichtete Haltung. Solche Unaufmerksamkeit lässt das Beten praktisch aus dem Leben verschwinden. Hildegard von Bingen meinte wohl diese Unaufmerksamkeit, als sie davon sprach, die Wurzel des Elends, dass der Mensch der Sünde verfallen sei, hieß „Gottvergessenheit“ und „böses Verstummen“¹⁶ (vgl. Mt 22,12).

II.

Kein Dialog kommt zustande ohne das *Wort*. Der Geist des Menschen ist immer wach. Müdigkeit und Schlaf sind physiologische Erscheinungen. Der Geist selbst ist immer mit etwas beschäftigt. Die Gedanken unserer Vernunft befassen sich entweder mit Anderem um dessen selbst willen, oder sie kreisen um das eigene Ich, projizieren das geistig lebendige Subjekt, das Ich, in irgendeiner Weise auf Personen und Dinge und suchen sie zu vereinnahmen, wie der Cowboy mit dem Lasso das Rind einfängt und an sich heranzieht. Im einen wie im anderen Fall bedürfen die Gedanken irgendwelcher Begriffe, und für Begriffe stehen Worte. Deshalb ist mit Recht gesagt worden, die Sprache sei das Haus des Denkens. Gedankenlos kann des Menschen Geist streng genommen nicht sein, also auch nicht wortlos, selbst wenn er bloß ein ungerichtetes Stammelnd hervorbrächte.

Das oben erwähnte böse Verstummen kennzeichnet einen Verlust an Wahrnehmung, nicht ein Versiegen des Denkens. Das Schweigen ist kein Verstummen, keine Gedankenlosigkeit, es ist vielmehr eine innere Ausrichtung auf den Gesprächspartner in Erwartung des Wortes. Das Schweigen steht in engster Verbindung zum Wort; es empfängt das Wort und gebiert die Antwort.

Es gibt folglich auch kein Gebet ohne das *Wort*. Gott spricht den Menschen an; er beeindruckt ihn zunächst durch die Schöpfung (vgl. Röm 1,19-20). Diese Rührung weckt ein Staunen, eine Bewunderung, eine Sehnsucht und Liebe, sowie die wahre Erkenntnis unseres Kleinseins vor dem Schöpfer, unserer Erbärmlichkeit als Sünder vor Gott. Wir entdecken aber darin zugleich unsere Würde, die uns das Erbarmen und die Liebe Gottes schenken. Ein herrliches Beispiel berichtet Corona Bamberg OSB. Das Gebet eines im Krieg gefallenen Russen, das ein deutscher Sanitäter in dessen Tasche fand, lautet: „Hörst du mich, Gott? – Noch nie im Leben sprach ich mit dir ... Doch heute will ich dich grüßen. Du weißt, von Kindertagen an sagte man mir, dich gebe es nicht. Und ich glaubte es, Narr, der ich war. Die Schönheit deiner Schöpfung ging mir niemals auf. Doch heute nacht nahm ich dich wahr vom Grund des aufgerissenen Kraters, den Sternenhimmel über mir. Und ich verstand staunend sein Gefunkel. ... Ich weiß nicht, Herr, ob du mir die Hand reichst, doch will ich es dir sagen, und du wirst mich verstehen: dies Wunder, dass mitten in der schauerlichen Hölle das Herz mir leicht wurde und ich dich erkannte. Sonst weiß ich dir nichts zu sagen, nur, dass ich so froh wurde, als ich dich erkannte. Mir war so wohl bei dir.“¹⁷

Vor allem berührt Gott den Menschen durch die Offenbarung des Alten und des Neuen Bundes. Gott offenbart sich durch seine Heilstaten in der Geschichte. Darin kommt das ewige Wort des Vaters zur Sprache: Christus. „In ihm hat alles Bestand“ (Kol 1,17), die Schöpfung und die Erlösung. „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus“ (Joh 1,17). Auch Gnade und Wahrheit des Alten Bundes, wenngleich noch verhüllt (vgl. 2 Kor 3,14-16), leuchten auf in Christus, in dem sich die Verheißung an die Väter erfüllt (Röm 15,8). Deshalb greift die Kirche auch die Worte der Psalmen und Hymnen des Alten Bundes auf, unser Herz zu Gott zu erheben. Ist doch das Gebet seinem Wesen

¹² Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Nostra Aetate*, 2-3.

¹³ S. Gireesan, Dr. rer. nat., geb. 1933 in Villupuram/Südindien, studierte in Madras und Bonn (Humboldt-Stipendiat), promovierte in Chemie; 1967-71 Dozent, dann 1971-1977 Professor in Madras. Seit 1977 Industrieunternehmer und Direktor des Exel Education Institut sowie Leiter des International Institut of Hindu Studies; Verfasser zahlreicher religionswissenschaftlicher Untersuchungen.

¹⁴ Zitiert bei Inge Kowalsky, *Zeugen für die Kirche damals wie heute*, Leutesdorf 1982, S. 107.

¹⁵ Josef Pieper, *Über den Glauben – Ein Philosophischer Traktat*, München 1962, S. 80; 92 f.

¹⁶ So schreibt Caecilia Bonn OSB in ihrer Einführung zu der von Walburga Storch OSB herausgegebenen kleinen Sammlung *Gebete der Hildegard von Bingen*, Mainz 1998 S. 19.

¹⁷ Der sehr lesenswerte Aufsatz „Gebet ‘Ersatzhandlung’ oder Lebenstat?“ von Corona Bamberg OSB findet sich in *Geist und Leben*, Nr. 4/1970, S. 255.

nach „das Erheben der Seele zu Gott“¹⁸, so erklärt der *Katechismus der katholischen Kirche*¹⁹.

Zu Beginn des Hochgebetes der heiligen Messe fordert der Priester die Gläubigen auf: „Erhebet die Herzen!“ Diese Aufforderung mag einerseits äußerlich rituell gemeint sein, dass man nun aufmerksam vor Gott stehe. Sie hat andererseits einen noch tieferen Sinn, der im Herrenwort gründet: „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“ (Mt 6,21). Das Volk antwortet auf den Ruf des Priesters, die Herzen zu erheben: „Wir haben sie beim Herrn.“ Wenn das keine leere Floskel ist, sondern wenigstens im Ansatz der Wirklichkeit entspricht, wäre dergestalt der Grund gelegt für jedes Gebet.

Damit ist zweierlei gesagt: Zunächst achten wir auf die Bitte der Jünger: „Herr, lehre uns beten!“ (Lk 11,1 ff.). Sie bitten um die rechte Weise des Gebets, obgleich sie doch längst mit Jesus im Gespräch sind. Sie sind ihm gefolgt auf Geheiß des Täufers, oder weil er selbst sie angesprochen, oder weil einer von ihnen den anderen mitgebracht hat. Die Antwort des Herrn erwächst seinem eigenen Beten, denn das hatten die Jünger beobachtet. Nach Matthäus mahnt er sie zunächst: „Wenn ihr betet, dann plappert nicht wie die Heiden! Die meinen, wenn sie viele Worte machen, würden sie erhört“ (Mt 6,7). Dann lehrt er sie das *Vaterunser*. Jesus bleibt also nicht beim umgänglichen Gespräch mit seinen Jüngern stehen, sondern nimmt sie mit hinein in sein eigenes unmittelbares Verhältnis zum Vater, das er uns erschließt. Jesus zeigt uns hier, dass das Gebet sich im letzten immer an den Vater richtet auch dann, wenn wir uns an Ihn, Christus selbst, oder an den Heiligen Geist wenden. Und auch, wenn wir Maria oder die Heiligen um ihre Fürbitte angehen, geben wir unser Gebet in ihre Hände in der Erwartung, dass sie es weiterleiten hin zum Vater.

Es ist damit zum anderen selbstverständlich auch gesagt, dass das Erheben der Seele oder des Herzens zu Gott, zum Vater, eine Form des „Dialogs“ annimmt, die von anderen Dialogformen – der zwischenmenschlichen oder gar mit sich selbst (dem Monolog) – grundsätzlich abhebt, bzw. „erhebt“, weil der Gesprächspartner Gott „verzehrendes Feuer“ ist (Ex 24,17) und also den Beter gewissermaßen sich selbst entzieht. Der wahre Beter muss sich einen wahren *raptus* gefallen lassen unabhängig davon, ob und wie er das psychologisch erlebt oder nicht. Auf das Erleben kommt es nämlich nicht an.²⁰ Ohne einen dergestalt erfahrenen *raptus*, oder – aus unserer Sicht betrachtet – ohne Hingabe, betet man nicht. Hier ahnen wir bereits die innere Einheit von Gebet und Opfer.

Bezüglich des Vaterunser sei hier eine Zwischenbemerkung erlaubt: Die herrlichen Gebetstexte Christi selbst im Evange-

lium – man denke nur an das hohepriesterliche Gebet beim letzten Abendmahl – oder die paulinischen Hymnen und die Gesänge aus der Geheimen Offenbarung usw. sollen mit der Akzentuierung des Vaterunser keineswegs relativiert werden. Diese Texte können in dieser oder jener Form durchaus ebenfalls Leitfäden oder Orientierungen für das Gebet des Christen sein. Dem Vaterunser eignet nur in seiner alles umfassenden Kürze ein geradezu paradigmatischer Charakter. „Wenn du alle Worte dieses heiligen Gebetes durchgehst,“ so schreibt Augustinus, „wirst du, wie ich meine, nichts finden, was in diesem Gebet des Herrn nicht enthalten und eingeschlossen wäre. Darum ist es dir unbenommen, diese oder jene anderen Gebetsformeln zu gebrauchen, während du doch letztlich das Gleiche betest. Es kann dir aber nicht freistehen, (Gott) irgend etwas anderes zu sagen,“ als darin enthalten ist.²¹

Im Gebet zieht Gott den Menschen an sich, wie er auch unsere Hingabe annimmt. Er aber bewirkt beides. Das ist „die Gabe Gottes“, von der Christus zur Samariterin am Jakobsbrunnen spricht. Kraft dieser Gabe beten wir Gott an „in Geist und Wahrheit“ (Joh 4,24). Von uns aus „wissen wir nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“ (Röm 8,26). *Der Heilige Geist* also, den uns der Sohn vom Vater her sendet, der Heilmacher, „die Gabe Gottes“, er *schafft das Gebet*. Der Geist Christi, der Heilige Geist weckt in uns den innergöttlichen Dialog (oder besser „Triolog“). „Nur wer im Geiste Jesu lebt, wird das Vaterunser im Geiste Jesu sprechen können.“²² Weil das Herrengebet Grund und Vollendung allen Betens ist, kann man es nur im Heiligen Geiste beten. Deshalb fordert der Herr uns auf, um diese „Gabe“ zu bitten: „Wenn schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, wie viel mehr wird da nicht der himmlische Vater den Heiligen Geist denen geben, die ihn darum bitten?“ (Lk 11,13) So ist „der Mensch vor Gott ein Bettler“²³ um diese Gabe. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* belehrt uns über die Voraussetzung des Betens: die Demut.²⁴ Auf das Bemühen um die Demut darf der Beter niemals verzichten. Selbst in der übernatürlichen und eingegossenen Kontemplation wird nicht nur bis zu einem gewissen Grade der zustimmende Wille des Menschen gefordert, sondern vor allem die Demut. Sie ist Sache der Freiheit und zwar in dreifacher Weise: Einmal wird die Demut des reuigen Sünders verlangt, wie sie uns der Schächer am Kreuz (Lk 23,42) und die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15,18) und dem Zöllner im Tempel (Lk 18,13) zeigen. Sodann bedarf es auch jener Demut des reinen Herzens, des lautereren Spiegels, wie sie uns Maria im Magnificat besingt (Lk 1,48). Und schließlich die Demut der Selbstentäußerung, die wir von Christus lernen sollen (Mt 11,29). Denn Gott hebt die Freiheit des Menschen nie auf. Demut ist stets ein Akt der Freiheit, uns vollends loszulassen.

Christus erwirbt uns die Gotteskindschaft. Er bezieht uns ein in sein eigenes Verhältnis zum Vater. Durch seinen Geist, den Heiligen Geist, dürfen wir mit ihm das Vaterunser beten und Gott unseren Vater nennen (vgl. Röm 8,15-16). Beten vollzieht sich, wie wir sahen, „in Geist und Wahrheit“. Christus, „die Wahrheit“ (Joh 14,6) in Person, betet mit uns und wir mit ihm. Wie der Heilige Geist das Gebet in uns bewirkt, so gibt ihm Christus *Wort* und *Gestalt*. Das Wort gibt er uns mit der gesam-

¹⁸ Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, 3,24.

¹⁹ *Katechismus der Katholischen Kirche* (= KKK), München 1993, Nr. 2559.

²⁰ Es geht hier nicht um eine Beschreibung mystischer Phänomene, wozu auch Lokutionen, Visionen, Levationen und dergleichen zu zählen wären, sondern um einen gewissermaßen „ontologischen“ spirituellen Vorgang, den man als die eigentliche Gnade des Gebetes bezeichnen könnte. Ich nehme jedoch an, dass die erwähnten „außerordentlichen“ mystischen Phänomene nicht im eigentlichen Sinne außerordentlich sind, dass sie nicht der Wesensstruktur des Gebetes von außen her übergestülpt werden. Sie scheinen mir eher - freilich nicht notwendige - Entfaltungsformen des Gebetes zu sein, je nachdem wie und wohin die Gnade Gottes den Beter führt. In diesem Sinne wird verständlich, was die große Teresa von Avila in ihrer *Vida* schreibt (Kapitel 27): „Dios pone entonces en lo más íntimo del alma lo que El quiere darle a entender ... Es como uno que, sin haber aprendido ni haber trabajado nada para saber letras. ni tampoco hubiese estudiado nada, hallarse que ya sabía toda la ciencia, sin saber cómo ni donde le ha venido, pues nunca había trabajado ni para aprender el alfabeto.“

²¹ Augustinus, *Epistula* 130, 12,22 - PL 33,502.

²² Heinz Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Freiburg-Leipzig 1958, S. 7.

²³ Vgl. Augustinus, *Sermo*, 56,6,9 - PL 38,381.

²⁴ Vgl. KKK Nr. 2559.

ten Offenbarung, die in ihm ihre Vollendung findet und, als Gebet geformt, im Vaterunser zur Sprache kommt. „Nur der also kann es beten, der zuvor die Verkündigung Jesu gehört hat und von ihr so überwältigt worden ist, dass sie nun sein Denken und Wünschen bestimmt.“²⁵ Gestalt gibt er unserem Beten im Maß, als Christus in uns Gestalt gewinnt (Eph 4,13) und wir seinem Beispiel folgen. „Durch ihn und mit ihm und in ihm“ sprechen wir den Vater als Kinder Gottes an. Das In-Christus-Sein macht ja schon „vor Erschaffung der Welt“ unsere Berufung aus (Eph 1,4) und verfasst uns als Glieder der Kirche im Mystischen Leib Christi (vgl. Röm 12,5; 1 Kor 12,13; Kol 1,18). Die Kirche – und jeder Gläubige mit ihr – betet immerfort „durch Christus unseren Herrn.“ Die römische Liturgie pflegt mit dieser Formel oder einer analogen Doxologie ihre Gebete zu beenden. Das hat einen tiefen Sinn.

Johannes berichtet den Disput Jesu mit den Juden und Pharisäern. In dessen Verlauf sagt der Herr: „Ihr stammt von unten, ich stamme von oben. ... Ihr werdet in euren Sünden sterben. Denn wenn ihr nicht glaubt, dass ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben.“ (Joh 8,23-24) Mit anderen Worten: Wenn ihr euch nicht *im Glauben* auf meine Seite stellt, d. h. vorbehaltlos annehmt, dass *ICH BIN* (vgl. Ex 3,14), dann bleibt ihr unten und werdet in euren Sünden sterben. Das achte Kapitel bei Johannes beschreibt uns ähnlich wie andere – etwa das sechste oder neunte – einen zunehmenden Konflikt bis hin zum geradezu explosiven Moment. Am Ende heben die Juden Steine auf, sie wollen ihn steinigen (vgl. 8,59). Die Ich-bin-Aussagen Jesu provozieren sie, zwar begreifen sie nicht und wollen auch nicht begreifen, aber dennoch spüren sie sich herausgefordert und ahnen irgendwie, dass er an ein Tabu rührt und den Namen Gottes beansprucht, jenes Tetragramm (*JAHWE*), dass ihnen auszusprechen verboten war. Noch ist der Höhepunkt des Gesprächs nicht erreicht. Er hatte ihnen gesagt: „Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen“ (8, 22). Jetzt streiten sie untereinander, ob er sich wohl selbst töten wolle. Er fährt ihnen dazwischen mit der Unterscheidung: „Ihr seid von unten, ich bin von oben“. Das haben sie nicht erwartet. Und wenn er dann noch eins draufsetzt: „Ihr werdet in euren Sünden sterben“, da fragen sie ihn: „Wer bist du denn eigentlich?“ Hierauf gibt er ihnen eine vielfach missverstandene Antwort: τὴν ἀρχὴν ὃ τὶ καὶ λαλῶ ὑμῖν. (Joh 8,25).²⁶ Die frühere Vulgata sagt: „Prin-

cipium qui et loquor vobis.“ Und die Neo-Vulgata: „In principio: id quod et loquor vobis!“ Luther schreibt: (Ich bin) „erstlich der, der mit euch redet.“ Das lateinisch-deutsche *Volksmessbuch* von Urbanus Bomm OSB übersetzt die Stelle so: Jesus sprach zu ihnen: „Der Anfang, Der Ich zu euch rede.“²⁷ Gemeint ist also: Was am Anfang war, „das Geheimnis, das seit ewigen Zeiten unausgesprochen war, jetzt aber nach dem Willen des ewigen Gottes offenbart und durch prophetische Schriften kundgemacht wurde, um alle Heiden (alle Menschen) zum Gehorsam des Glaubens zu führen“ (Röm 16,26), das ewige Wort des Vaters ist im Begriff, mit euch zu reden. Dazu ist das Wort im Fleisch erschienen, damit wir „in der sichtbaren Gestalt des Erlösers ... den unsichtbaren Gott erkennen, um uns in Liebe zu entflammen zu dem, was kein Auge geschaut hat.“²⁸ Wer wahrhaft hören will, macht sich hörig. Das widerspricht unserem Stolz. „Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi – der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber durch das Wort Christi.“ (Röm 10,17). Jesu Hörer sperren sich, sie *hören* nicht, kommen nicht zum Glauben, bleiben „unten“, lassen sich nicht nach „oben“ erheben, lassen sich nicht von seiner Liebe umfassen und hinziehen zum Vater. Sie werden also nicht das Vaterunser oder ein Gebet mit dessen Klang sprechen können. Und sollten sie zu beten versuchen, bleibt darauf das Wort des Herrn gemünzt: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit weg von mir“ (Mt 15,8; Mk 7,6; Jes 29,13).

Es kommt in der Tat darauf an, das Herz zu Gott zu erheben, oder noch deutlicher: Man muss Glauben und das Verlangen haben, dass er, der Herr, uns mit sich fortreißt in die beseligende Liebe Gottes, wie es im Hohenlied heißt: „Zieh mich hinter dir! Lass uns eilen! Der König führt mich in seine Gemächer“ (Hld 1,4), nämlich in das Innenleben des Dreifaltigen Gottes. „Das Herz kann dann gar nicht mehr anders, als jede der drei göttlichen Personen zu kennen und anzubeten,“ bemerkt der hl. Josefmaria Escrivá. Der Heilige erklärt zugleich, dass diese Erfahrung durchaus auf dem normalen Weg des Betens erworben wird, wenn sie auch dem Beter nicht gleich zu Beginn bewusst sein mag. Er fährt fort: „Das ist für die Seele wie eine neue Entdeckung im übernatürlichen Leben, so wie ein kleines Kind nach und nach die Welt entdeckt. Die Seele hält liebende Zwiesprache mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist; sie unterwirft sich gern dem Wirken des lebenspendenden Trösters, der, ganz ohne unser Verdienst, in uns Einzug hält. ... ‘Wie der Hirsch nach Wasserquellen verlangt’ (Ps 41,2), so sind auch wir herbeigeeilt mit trockenem, ausgedörrtem Mund. Wir wollen aus der Quelle lebendigen Wassers trinken. Und auf die natürlichste Weise verweilen wir den ganzen Tag bei dieser reichen Quelle. ... Nicht mehr nachdenken, sondern Anschauen! Und die Seele hebt von neuem ein Lied an, ein neuer Gesang: denn auch sie fühlt und weiß sich von Gott angeschaut, liebevoll, immerwährend. - Ich denke jetzt nicht an außergewöhnliche Situationen. Vielmehr gehört dies zu den normalen Erfahrungen, die eine Seele sehr wohl machen kann: sie kann von der Torheit der Liebe so ergriffen werden, dass sie, ganz natürlich und ohne Aufhebens, die Lehre von Leiden und Leben erfasst, denn Gott schenkt dann die Gabe der Weisheit. Welche Ruhe und welcher Frieden dann, wenn wir ‘den schmalen Weg, der zum Leben führt’ (Mt 7,14), gehen.“²⁹ Das hier erwähnte „Lei-

²⁵ Heinz Schürmann, a. a. O. ebd.

²⁶ Édouard Delebecque gibt in seiner Abhandlung „Autour du verbe eimi, ‘je suis’, dans le quatrième évangile – Note sur Jean VIII, 25“ in der *Revue Thomiste*, 44. Jhrg. Bd. 86 (Toulouse 1986) Nr. 1, S. 83-89, eine präzise und überzeugende exegetische Erklärung. Delebecque sieht in Joh 8,25 den Schlüssel zum Verständnis der *ego-eimi*-Aussagen überhaupt für den Augen und Ohrenzeugen Johannes, obgleich der Vers selbst die Aussage verbaliter nicht enthält. Delebecque schreibt u. a. gleichsam interpretative S. 88: „Ce que Jésus livre *présentement*, donc aux Juifs qui l'écoutent sans y croire, ce qu'il est en train de leur dévoiler, c'est son éternité. *Vous me demandez qui je suis. Pourquoi? Mais je suis justement en train de vous le dire: je suis; depuis le principe, je suis.* C'est cela qu'il s'efforce de leur expliquer, dans le discours du chapitre VIII, et à trois reprises, on le répète: en VIII, 24: *Si vous ne venez pas à croire que MOI JE SUIS ...*; en VIII, 28: (Après ma mort) *vous comprendrez que MOI JE SUIS*; en VIII,57: avec l'espoir de dissiper tout vestige de doute dans l'esprit des Juifs, il conclut sur Abraham son discours: il déclare qu'Abraham ne peut être que postérieur au principe: *Avant qu'Abraham fût né, MOI JE SUIS*.“ (Hervorhebungen von Delebecque). Mir scheint, die Argumentation Delebecques rechtfertigt meinen Rückgriff auf die oben zitierte Luther-Übersetzung im Unterschied etwa zur Einheitsübersetzung, die wie viele andere die Antwort Jesu in einer der m. E. dem griechischen Original an dieser Stelle kaum entsprechenden rhetorischen Gegenfrage wiedergibt: „Warum rede ich überhaupt noch mit euch?“

²⁷ Ausgabe Einsiedeln-Köln 1962, S. 197.

²⁸ I. Präfatation von Weihnachten.

²⁹ Josemaria Escrivá, *Freunde Gottes*, 2. Köln, 1980, Nr. 306-307, S. 433-434.

den und Leben“ bezieht sich auf die konkrete Kreuzesnachfolge, auf die der Beter sich einlässt. Ob Quell, ob Feuer oder Speise, die Bilder mögen austauschbar sein; die Wirklichkeit selbst, um die es geht, ist in jedem Fall berauschend. „Wenn der Herr jemandem dieses Gebet schenkt, dann ist das für ihn ein

Schatz, der ihm nicht genommen werden kann, eine Speise vom Himmel, welche die Seele sättigt. Wer von ihr genießt, dessen Herz wird von ewiger Sehnsucht nach Gott wie von einem glühenden Feuer entflammt“.³⁰

*Anschrift des Autors: Msgr. Dr. Klaus M. Becker
Weinsbergstraße 74, 50823 Köln*

³⁰ Johannes Chrysostomus, Homilia VI „De precatone“ - PG 64,465.

MARTIN FOHL

Göttliche Liebe und *gratia sanctificans* bei Matthias Joseph Scheeben

„Liebe wächst durch Liebe“¹ (Benedikt XVI)

Benedikt XVI hat in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ die Bedeutung der göttlichen Liebe für uns Menschen verifiziert und ihr personales Sein ohne das sie nicht existieren könnte hervorgehoben.

Es gilt demnach: wenn die Liebe nicht Gott selbst wäre, sie also Gottes Sein nicht selbst in seiner Gänze beschreiben würde, bliebe sie ein bloßes Gefühl, ein Akt unter vielen Akten, eine Relation zwischen zwei Personen, die auch ohne die Liebe existieren könnten.

Wenn jedoch alles von Gott kommt und zu Gott zurückkehrt, ist die Liebe eine unbedingte Kondition für das Leben und das Sein selbst. Alles, was letztendlich nicht Liebe ist, fällt gleichsam in das Nichts der Ewigkeit zurück oder wird, durch die Liebe Gottes im Feuer der Verdammten aufgefangen.

Das absolute Nichts ist demnach schlimmer als die Hölle selbst, da in ihr die Existenz Gottes und damit auch seine Liebe, wenn auch im strafenden Gericht, sichtbar bleibt.

Denn, so schreibt schon der hl. Thomas: „Gott aber ist, wie gezeigt worden, die Ursache allen Seins; und nichts kann in den Dingen sein, was nicht von ihm wäre. Also bringt er notwendig die Dinge aus dem Nichts hervor“².

Da Gott auch die Hölle erschuf, nicht aber das Böse (!), ist auch dieses ein Akt der Liebe, um selbst den „Bösen“ einen Raum und einen Ort zu geben.

„Danach also ist Gott der Urheber der Strafe; nicht aber der Schuld“³, genauso wenig wie Gott der Urheber des Bösen sein kann⁴. Denn, die Strafe gehört zur Ordnung des Universums, welches sich in der Gerechtigkeit begründet und deshalb Schuld mit Strafe ahnden muss⁵.

Diese Strafe lässt den Menschen z. B. der Anschauung Gottes entbehren, die ihm von Natur aus zusteht. Die Schuld jedoch ist schwerwiegender anzusehen, da sie den Menschen von der göttlichen Liebe abbringt. Sie hat die Strafe zur Folge, welche aber einzig und allein den Sinn hat, von der Schuld und der Sünde abzubringen.

Die Schuld kann uns ins Verderben stürzen, wohin gegen die Strafe uns läutern und wieder auf den rechten Weg bringen möchte.

Strafe ist in diesem Kontext auch als Liebeserweis Gottes für den Sünder zu sehen, der sich nun ganz auf die Seite Gottes stellen soll.

Dieses „auf der Seite Gottes“ stehen ist uns Menschen einzig und allein möglich durch die *gratia sanctificans*, die heiligmachende Gnade.

Um nun den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Liebe, welche letztere nur durch die heiligmachende Gnade entstehen kann, herauszuarbeiten, möchte ich auf Matthias Joseph Scheeben zurückgreifen und seine Ausführungen über die Liebe und deren ambivalenten Bedeutung darlegen.

Die natürliche und übernatürliche Gottesliebe in ihrem Verhältnis zum menschlichen Willen

Scheeben wirft hierzu die Frage auf, weshalb nicht auch der natürliche Wille das Übernatürliche erfassen könne. Man könne doch Gott auch mit der natürlichen Liebe als Prinzip und Ziel der übernatürlichen Ordnung lieben? Ist es jedoch nur möglich, Gott mit übernatürlicher Liebe zu lieben, so bleibt dennoch die Frage offen, worin denn die Übernatürlichkeit jener Liebe bestehe⁶.

Denn auch der Wille kann das Gute lieben, soweit wir es mit unseren Sinnen erfassen können. Er meint, diese Eigenschaft komme eigentlich dem „sinnlichen Begehrungsvermögen“ zu. So fragt er weiter, ob der Wille das sinnlich Gute in derselben Weise lieben kann, wie das Begehrungsvermögen. Er kommt zu dem Schluss, der Wille sei keineswegs, wie z. B. die Spitze einer Kompassnadel, von einem ihm ähnlichen Gute angezogen. Er vermag es nicht, dasselbe zu genießen und es in sich aufzunehmen. Der Wille kann daher auch nicht jenen eigentümlichen Schmerz nachempfinden, der entsteht, wenn einer „strebenden Kraft das ihr eigentümliche Gute genommen wird“⁷.

Scheeben bestreitet deshalb in diesem Kontext ausdrücklich, dass der Wille sich mit der göttlichen Natur vereinigen kann. Der Wille kann sich jedoch sehr wohl auf das Göttliche hin aus-

¹ Benedikt XVI, *Deus caritas est*, Bonn 2006 (VapS 171), n.18.

² Thomas v. A., S. th. I, q. 45, a. 2.

³ Ders., S. th. I, q. 48, a. 6.

⁴ S. th. I, q. 49, a. 2.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Matthias Joseph Scheeben, *Ges. Schriften*, Joseph Höfer (Hrsg.), Bd. 1, Natur und Gnade, Freiburg i. Brsg. 1951, 153.

⁷ Ebd.

dehnen. Dies ist aber nur in dem Zusammenhang zu verstehen, wo das Übernatürliche zu all dem Guten gehört, was ein Mensch zum Leben benötigt. Er weiß, dass der Mensch Gemeinschaft, Frieden, Gesundheit aber auch Gott benötigt, um sein Leben in rechter Weise einrichten zu können. So versteht es Benedikt XVI in „Deus caritas est“ wenn er sagt: „Die Liebesgeschichte zwischen Gott und den Menschen besteht darin, dass diese Willensgemeinschaft in der Gemeinschaft des Denkens und Fühlens wächst und so unser Wollen und Gottes Wille immer mehr ineinanderfallen: der Wille Gottes nicht mehr ein Fremdwille ist für mich, den mir Gebote von außen auferlegen, sondern mein eigener Wille aus der Erfahrung heraus, dass in der Tat Gott mir innerlicher ist als ich mir selbst ...⁸.

Eine Vereinigung mit dem Übernatürlichen kann der Wille nicht von sich aus vollbringen, da das Göttliche nicht zu seiner Natur gehört⁹.

Dies kann allein die Liebe selbst vollbringen, die durch den Hl. Geist in die Herzen eingegossen wird.

„So ist es nicht mehr ‚Gebot‘ von außen her, das uns Unmögliches vorschreibt (nämlich die Gottes- und Nächstenliebe), sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her, die ihrem Wesen nach sich weiter mitteilen muss. Liebe wächst durch Liebe. Sie ist ‚göttlich‘, weil sie von Gott kommt und uns mit Gott eint, uns in diesem Einigungsprozess zu einem Wir macht, das unsere Trennungen überwindet und eins werden lässt, so dass am Ende ‚Gott alles in allem‘ ist (vgl. 1 Kor 15,28)¹⁰.

„Die Liebe ist jene ‚affectio‘ (ad –fectio), durch welche wir, von dem geliebten Gegenstand affiziert, wie durch Kitt, durch einen eigentümlichen Magnetismus an ihn gefesselt werden und seine eigene Süßigkeit und Verwandtschaft kosten und genießen. Nun sagt aber der Apostel: ‚Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben‘ (1 Kor 2, 9).

Die Süßigkeit, die Gott denen schenkt, die ihn lieben, selbst im andern Leben, ist keine andere als diese Liebe selbst, welche durch den Heiligen Geist in unsere Herzen eingegossen wird und auch in diesem Leben kein irdischer, kein menschlicher, sondern ein himmlischer und göttlicher Trost ist: Jene Liebe, durch die wir Gott so anhängen, dass wir eins mit ihm werden¹¹.

Scheeben bestimmt das Verhältnis von übernatürlicher zur natürlichen Liebe noch genauer.

Er verweist dabei auf Augustinus, der auf den „amor Creatoris“, die Liebe zu Gott dem Schöpfer, verweist und keine andere zu kennen scheint¹².

Jene Liebe, „zu welcher absolut die Gnade (und somit auch die zweifibrige Wurzel)¹³ Christi notwendig ist, bezeichnet er ... als ‚amor Creatoris‘¹⁴.

Hier sei zu bemerken, dass der Mensch aber schon von Natur aus seinen Gott als Schöpfer lieben kann, ohne dafür die Gnade erhalten zu haben.

So unterscheiden denn auch viele Theologen „wie Ripalda, Lugo, Platel“ zwischen übernatürlicher und natürlicher Gottesliebe, das Motiv jedoch (Gott) bleibe immer dasselbe¹⁵.

Mit dieser Unterscheidung tun sich allerdings einige schwer, denn hier sind die Grenzen fließend. So gibt es denn eine Liebe zu Gott als dem Schöpfer, die sich unterscheidet von der Liebe, die Gott nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Vater und Seligmacher verehrt. Diese Liebe ist übernatürlich und beinhaltet in jedem Falle die erstgenannte Liebe. Wohingegen die natürliche Liebe nicht unbedingt die übernatürliche Liebe implizieren muss.

Er betont in diesem Zusammenhang, dass wir nur in der übernatürlichen Liebe Gott als unseren wahren Vater verehren können:

„Wie die Übernatur in ihrem konkreten Sein, als erhöhte Natur, die Natur selbst einschließt, so schließt auch die übernatürliche Liebe zu Gott, als dem Urheber und dem Ziele der Übernatur, die Liebe Gottes als den Urheber der Natur in sich ein ... So liebt sie Gott als *Schöpfer* der Natur, aber nicht wie die natürliche Liebe, sondern nur insofern, als Gott Schöpfer sein muss, um Vater sein zu können; und insofern Gott uns die Natur eben nicht deshalb gibt, um uns bei ihr stehen zu lassen, sondern um uns in der Natur zu seinen Kindern durch die Übernatur zu machen¹⁶.

Außerdem meint er, dass die übernatürliche Liebe Gott nicht nur liebt, weil er alles aus dem Nichts erschaffen hat, sondern weil er das Gute an sich ist.

Die übernatürliche Liebe ist dadurch ausgezeichnet, dass sie das Geschöpf zu seinem Schöpfer emporzieht:

„Denn eben darin besteht die Übernatürlichkeit der Liebe, dass das Geschöpf zu seinem Schöpfer hinaufgezogen werden und nicht in knechtischer, sondern in freundschaftlicher, kindlicher, bräutlicher Liebe sich ihm verbinden soll¹⁷.

Schließlich liebt die übernatürliche Liebe Gott als Schöpfer, „insofern er die Übernatur ‚in concreto‘, d. h. die ganze übernatürlich erhobene Natur aus dem Nichts hervorbringt¹⁸.

Der Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Liebe wird von Scheeben besonders interessant dargestellt:

„Ebenso, wenn wir die Schönheit und Herrlichkeit der Geschöpfe betrachten, um daraus die Schönheit des Schöpfers zu erkennen und uns zur Liebe derselben zu entflammen, bleibt dies eine natürliche Liebe, solange die Schönheit Gottes *nur* auf diese Weise durch unser natürliches Licht erkannt wird oder erkannt werden soll.

Aber wenn wir durch den Glauben schon anfangen, Gott unmittelbar in sich selbst zu erkennen, und wenn wir daher jene Bilder seiner Schönheit nur als Hilfsmittel gebrauchen, um das Dunkle des Glaubens aufzuklären und um mehr durch den Gegensatz Gottes zu allen diesen geschaffenen Schönheiten, als durch seine Ähnlichkeit mit denselben seine unendliche Schönheit und Herrlichkeit, welche wir dereinst klar anschauen sollen, von ferne zu ahnen und uns einigermaßen schon jetzt vorzustellen: So wird durch jene Betrachtung nicht die natürliche, sondern die übernatürliche Liebe genährt und entflammt¹⁹.

Die übernatürliche Liebe wird demnach nicht durch „*Reflexion und Selbstbewegung*“ hervorgebracht, sondern durch die „Gnade des Heiligen Geistes“²⁰.

Dabei verweist Scheeben auf Lk 12, 12: „Denkt nicht, wie, oder was ihr reden sollt, denn der Geist, der in euch ist, wird es

⁸ Benedikt XVI, a. a. O., n.17.

⁹ Vgl. Natur und Gnade, 154.

¹⁰ Benedikt XVI, a. a. O., n.18.

¹¹ Natur und Gnade, a. a. O.

¹² Vgl. ebd., 155.

¹³ Martin Fohl, Die göttliche Wurzel bei Matthias Joseph Scheeben, Hamburg 2004.

¹⁴ Natur und Gnade, ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 156.

¹⁹ Ebd., 157.

²⁰ Ebd.

euch lehren.“ Für Scheeben ist diese Stelle analog auf die Verleihung der übernatürlichen Liebe zu beziehen. Diese ist eben auch ein unverdientes Geschenk Gottes und kann nicht, durch welche Anstrengung auch immer, erworben werden²¹.

Auch Thomas v. Kempen hat auf seine Weise über die übernatürliche Liebe geschrieben: „Nichts Süßeres gibt es als die Liebe, nichts Stärkeres, nichts Höheres, nichts Umfassenderes, nichts Lieblicheres, nichts Vollerer, nichts Besseres im Himmel und auf Erden. Denn die Liebe ist aus Gott geboren und kann nur in Gott über alles ruhen. Wenn einer liebt, weiß er, was diese Stimme ruft.“

Ein starker Ruf in den Ohren Gottes ist jener glühende Affekt der Seele, die da sagt: „*Mein Gott, meine Liebe, du bist ganz mein, und ich bin ganz dein*“²².

Scheeben vergleicht die übernatürliche Liebe mit der Liebe eines Brautpaares. Er nennt in diesem Kontext eine Stelle aus dem ersten Korintherbrief: „Wer Gott anhängt, ist ein Geist mit ihm (1. Kor 6, 17).“

Er gebraucht diese Bibelstelle, um aufzuzeigen, dass unsere Liebe zu Gott mehr ist als bloß eine Willensentscheidung unsererseits: „Denn, wenn zwei dasselbe wollen und nicht wollen, sind sie eben darum noch nicht ein Geist im vollen Sinne; sie sind es nur, wenn jene Gleichförmigkeit des Willens durch die Innigkeit und Vertraulichkeit ihrer affektuellen Verbindung entsteht“²³.

Das Bild vom Brautpaar, welches zu einer „Liebeseinheit“ verschmilzt, wird benützt, um diese Innigkeit möglichst deutlich zum Ausdruck zu bringen. Es steht qualitativ über dem Bild von der Freundschaft:

„Gott und die Seele *verschmelzen* gewissermaßen miteinander, indem Gott die Seele unmittelbar mit der Fülle seiner Güte erfüllt und die Seele, davon durchdrungen, ganz in Gott verklärt wird“²⁴.

Hier erhält die Seele ihre Seligkeit, indem Gott ihr seine Natur mitteilt. Dieses „Eins-Werden“ mit Gott wird von Scheeben als „wahre und höchste Ekstase“²⁵ bezeichnet. Durch sie wird der geliebte Mensch in eine höhere Natur erhoben. Er nimmt die Natur Gottes an und empfängt von ihm immerwährendes Leben. Die Liebe, die den Menschen erfüllt, verwandelt ihn zunehmend und bildet ihn nach dem Bilde Gottes. Der Mensch ist immer mehr für Gott tätig und weniger für sich selbst. Diese Liebe geht sogar soweit, dass der Mensch sich nur deswegen liebt, weil er Gott angehört:

„Hier ist die wahre und höchste Ekstase der Liebe, wo der Liebende, über seine eigene Natur erhoben, die Natur des Geliebten annimmt, von ihm neues Leben empfängt, das sich unmittelbar nur um ihn bewegt, und so mehr in dem Geliebten ist als in sich selbst, mehr durch ihn tätig ist als durch sich selbst, mehr für ihn wirkt als für sich selbst, ja sich selbst nur insofern liebt, als er dem Geliebten angehört“²⁶.

In diesem Zusammenhang wird wiederum, ähnlich wie in dem Kapitel „Hoffnung“ auf den Römerbrief (Röm 8) verwiesen.

„Darum ist sie auch die Liebe, welche wahrhaft *Gott über alles liebt* im christlichen Sinne, d. h. die Gott nicht nur hoch

achtet als den über alles Geschaffene Erhabenen, dem kein anderes Gut gleichzustellen ist, wie auch die Natur es vermag, sondern die sich auch zu seiner Höhe erhebt, ihn auch auf das innigste mit einer alles Geschaffene übersteigenden göttlichen Kraft umfängt und ihn so fest umschlossen hält, dass keine Kreatur sie davon trennen kann (Röm 8)²⁷.

Die „caritas“

Scheeben stellt fest, dass die Nächstenliebe (die „caritas“) sich nicht außergewöhnlich von der Gottesliebe unterscheidet. Im Gegenteil: Nächstenliebe hat als Basis die Gottesliebe. Dies lehren auch die meisten Theologen. Die Gottesliebe ist demnach keine von der Nächstenliebe grundverschiedene Tugend. In beiden herrscht dasselbe Motiv vor: Gott.

Wir lieben nämlich den Nächsten, um Gott zu gefallen. Er ist genauso sein Kind, wie wir es sind²⁸. Er ist ebenso wie wir von ihm geschaffen²⁹ und unterscheidet sich nur durch seine individuelle Seele und seinen eigenen Geist von uns.

In diesem Zusammenhang distanziert er sich von der sogenannten „Humanitätsliebe“, die mit der christlichen Nächstenliebe wenig gemeinsam hat:

„Denn nur insofern lieben wir mit der übernatürlichen Liebe uns selbst und den Nächsten, als wir uns und ihn als wirkliche oder wenigstens berufene Kinder Gottes betrachten, die derselben göttlichen Natur teilhaft sind oder doch werden sollen ... Hierauf gründet sich ihr wesentlicher, unendlicher Unterschied auch von der reinsten und gediegensten Humanitätsliebe“³⁰.

Es ist jene Liebe, welche Jesus im Gebet um die Einheit in Joh 17, 26 erbittet: „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin.“

Scheeben begründet diese Einheit in unserer Umwandlung in Gotteskinder durch die übernatürliche Gnade. Wir sollen ein „alter Christus“ werden, und deshalb durchdringt uns die göttliche Natur ganz und gar. Alle Unterschiede treten im Zuge dieser, ich nenne es Heilung (im Sinne von „Heilig-Werdung“), zurück. Gott wird uns in dieser Entwicklung immer mehr ein und alles. Dadurch kann dann „Gottes Reich“ werden und wachsen: Ein Reich der „göttlichen Einheit“ und des „tiefsten Friedens.“ In diesem, er nennt es auch „mystischen himmlischen Reich“³¹, offenbaren sich die tiefsten göttlichen Weisheiten den Unmündigen, den Weisen dieser Welt aber bleiben sie verschlossen. Denn sie meinen, sie seien in Einheit mit Gott, in Wahrheit aber trennen sie sich durch dieses Denken wieder von ihm.

Die Gläubigen und Demütigen aber erkennen, dass sie eigentlich wie Unmündige sind, sie wissen, dass sie eine schwache Natur besitzen und Gottes eigentlich nicht würdig sind. Diesen verleiht Gott Einheit und beschenkt sie im Verborgenen³².

²⁷ Natur und Gnade, 160.

²⁸ Vgl. ebd. – Grosche vermerkt dort in Anmerkung 21 zum Begriff Nächstenliebe, dass die meisten Theologen lehren, sie sei dieselbe, wie die Gottesliebe, „weil wir hier den Nächsten nur wegen Gott, als sein Kind, sein übernatürliches Ebenbild lieben.“

²⁹ Vgl. ebd., 161.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Vgl. ebd.

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd., 158. – Vgl. Thomas von Kempen, *De imitatione Christi*, I. 3, c. 5, n. 3, Münster 1862, 102.

²³ Natur und Gnade, 159.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. – Vgl. Wolfgang Müller, *Gnade Christi*, München 1994, 134.

Scheeben unterscheidet demnach zwei Arten der übernatürlichen Liebe: a) „caritas patriae“ und b) „caritas viae“³³. Die „caritas patriae“ ist die Liebe in ihrer „Vollendung“³⁴. Die „caritas viae“ hingegen ist das „Streben danach“³⁵.

Die Liebe zum Nächsten heißt, ebenso wie die Liebe zu Gott (die „theologische Liebe“³⁶), „caritas“³⁷.

genannt
werden ?
In diesem Zusammenhange möchte ich ein Zitat von Scheeben anführen, welches bestätigt, dass sowohl die Gottes- als auch die Nächstenliebe „caritas“ genannt wird:

„Aber zur vollen und allseitigen Bezeichnung derselben (der Liebe) muss man sagen, dass wir durch sie Gott lieben als ‚obiectum‘, und darum ‚finis (in quo consummatur) beatudinis‘ und zugleich ‚tanquam principium beatudinis ac vitae divinae‘ und folglich als Vater, dem wir uns hingeben.“

auf ein
Gut zielt
?!
In beiden Beziehungen wird die theologische Liebe „caritas“ genannt, weil sie auf ein Gut geht, das ganz besonders kostbar und schätzenswert ist.

Auch die Liebe zum Nächsten und zu uns selbst ist daher nur dann ‚caritas‘, wenn wir uns nach unserer herrlichen, kostbaren und himmlischen Würde, die wir als Kinder Gottes haben, lieben und uns jenes Gut wünschen, welches das einzig und vorzüglich kostbare ist und alle anderen Güter in eminenter Weise in sich behält“³⁸.

Es wird beschrieben, dass die „caritas“ keineswegs nur Tätigkeiten sind, sondern sie ist „Prinzip“ und „Grund“ aller Handlungen, die von der Liebe bestimmt werden. „Caritas“ ist demnach nicht nur „Akt“, sondern auch „habitus“ (Zustand)³⁹.

Der „habitus caritatis“ ist die Basis aller guten Werke und Tätigkeiten der Übernatur. Die Liebe der Natur kann sich, im Gegensatz zur „caritas“, wieder von ihrer Tendenz zum „wahren Guten“ entfernen⁴⁰. Die „caritas“ jedoch ist dadurch geprägt, dass „sie unmittelbar mit Gott verbindet, Gott gewissermaßen in unsere Natur aufnimmt; weil wir durch die Übernatur der göttlichen Natur teilhaft werden, die wesentlich heilig ist, und durch sie das höchste unendliche Gut, Gott, uns gewissermaßen natürlich und innerlich wird“⁴¹.

So, wie die natürliche Liebe alle „Tendenzen und Tätigkeiten der Natur“ durchdringt⁴², so prägt auch die übernatürliche Liebe die Übernatur in all ihren „Akten und (ihrem) Handeln“⁴³.

„Durch den ‚habitus caritatis‘ gehört die Seele Gott an; deshalb geschieht alles für Gott, was sie in diesem Zustande *Gottgefälliges* tut. Durch den ‚habitus caritatis‘ strebt sie nach Vereinigung mit Gott; deshalb ist alle ihre übernatürliche Tätigkeit nach diesem Ziele hingerichtet. So kann man sagen, dass alles, was im Zustande der ‚caritas, in caritate‘ geschieht, auch ‚ex caritate‘ und ‚virtute caritatis‘ geschieht, obwohl es weder unmittelbar noch mittelbar durch einen *Akt* der Liebe auf Gott bezogen wird. So und *nur* so darf und kann man sagen, dass nichts wahrhaft gut und verdienstlich sei, als die ‚caritas‘ und das, was durch sie geschieht. Dies gibt auch den wahren Sinn

³³ Ebd., 161.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 162.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Ebd.

des klassisch gewordenen Ausdrucks, dass alle Tugendakte, um Gott vollkommen wohlzugefallen und für das ewige Leben verdienstlich zu sein, *von der Liebe informiert sein müssen*“⁴⁴.

Um „verdienstlich“ sein zu können, müssen die Akte auf Gott und das ewige Leben hin bezogen werden können und im Zustand der übernatürlichen Liebe getan werden. Um dies zu erreichen, eignet sich die göttliche Tugend der Liebe am allerbesten dazu. Am Anfang aller Handlungen sollte deshalb immer die Liebe stehen.

Scheeben bemerkt, dass Akte, aus anderen göttlichen Tugenden heraus gewirkt werden und Verdienste erwirken können. Wenn auch nur dann, wenn der Mensch nach dem „Besitze Gottes“ strebt und ein Gotteskind ist.

Deshalb sollen auch alle Akte, die getan werden, Gott geopfert werden. Jede Handlung soll zuerst mit Gott besprochen und bewusst unter seine Obhut gestellt werden.

Er argumentiert, dass deshalb auch alle „*moralischen Tugenden*“ (die eigentlich durch die theologischen Tugenden getragen werden) bei Menschen, die sich im Stande der Gnade befinden, einen „höheren Wert“ als in der „natürlichen Ordnung“ besitzen⁴⁵.

Dies gilt ebenso für alle Handlungen. Sie erhalten einen „göttlichen Charakter“⁴⁶.

Er bemerkt in diesem Zusammenhang, dass sich durch die Begnadung vieles in unserem Wesen verändert:

A) Gott offenbart sich uns in diesem Zustand in hervorragender Weise, weil er uns die Fülle seiner göttlichen Natur mitteilt. Wohingegen er uns sonst bloß unsere eigene Natur mitteilt und weitere Gnadenerweise verborgen bleiben.

Durch sie kommen wir aber erst in eine tiefere Anbetung. Je mehr wir uns Gott öffnen, desto mehr werden wir beschenkt. Wir erkennen immer mehr, dass wir vor Gott eigentlich ein „Nichts“ sind. Das Erkennen der eigenen Schwachheit aber lässt erst Gott in seiner wahren Größe offenbar werden. Hier verbindet sich Gott mit uns in seiner intimsten Art und Weise. Seine Liebe wird für uns sichtbar, weil er uns liebt ohne wenn und aber.

Der Mensch, der dies erfahren hat, kann sich seiner Macht und Größe nicht mehr verschließen. Er unterwirft sich ihm in geradezu inbrünstiger Ergebenheit und Liebe, wie es sonst nur Liebende tun⁴⁷.

Seine Majestät ist nicht nur ein weltliches, sondern ein universales Prädikat, welches das allumfassende Wesen seiner Größe ausdrücken will.

Diese Anbetung hat uns der Sohn gelehrt, indem er Menschengestalt annahm: „Daher kam er auch selbst in diese Welt, um in uns jenen erhabenen und himmlischen Kult zu begründen, damit wir wie er den Namen des Vaters verherrlichen (vgl. Joh 17 und anderswo öfter) und das allgemeine Priestertum der vernünftigen Kreaturen nicht ein knechtisches, sondern ein freies und *königliches sei* (regale sacerdotium) wie das des Sohnes Gottes selbst“⁴⁸.

B) Der Nächste erscheint nicht mehr als ein „Bürger des Weltreiches Gottes, sondern als Bürger des himmlischen Rei-

⁴⁴ Ebd., 163.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Ebd., 163f.

ches, als Hausgenosse Gottes, ja als Bruder im Schoße Gottes des Vaters und Miterbe des eingeborenen Sohnes⁴⁹.

C) Scheeben geht noch einen Schritt weiter, wenn er sagt, dass die in die übernatürliche Gnadenordnung aufgenommene Person eine Art „Ehrenbürgerrecht“ gewonnen hat, das ihn von den anderen Menschen unterscheidet. Er ist nicht nur anders, wie die anderen, nicht in diese Gnadenordnung aufgenommenen Menschen, sondern er selbst verwandelt sich, gleichsam wie ein Kokon, in einen wiedergeborenen Menschen.

Die frühere Identität geht dabei zu Bruch, denn Gott nimmt Wohnung im Herzen eines solchen Menschen⁵⁰. Er schenkt ihm neuen Halt, ein neues Sein, und ermöglicht es ihm immer wieder, sein Leben mit Gott zu wagen.

D) Auch unser Geist erhält eine weitaus überragendere Stellung über die „niederer Teile unserer Natur“ als dies vor der Begnadung der Fall war.⁵¹

Er spricht an dieser Stelle von den „niederer Teilen unserer Natur.“ Ich denke, er will damit keineswegs Leibfeindlichkeit predigen. Wenn hier von „niederer Teilen“ gesprochen wird, dann bleibt damit immer das Übernatürliche, die göttliche Dreifaltigkeit als das Übernatürliche selbst im Auge, welche „natürlich“ über allem Natürlichen waltet. Scheeben erkennt, dass Christus „dadurch, dass er Mensch wurde, in die Menschheit nicht ihr eigenes Ideal und ihre eigene Kraft wieder eingeführt (hat). Er hat ihr das Ideal der Kinder Gottes (Joh 1, 12), die Kraft, solche zu werden und als solche zu leben, gebracht und dadurch dem moralischen Leben eine neue innere und höhere Grundlage gegeben“⁵².

Er erhebt daher auch die christliche Moral über alle weltliche (philosophische und rationalistische) Moral.

„Freilich ist die philosophische Moral, wie sie sich im Gegensatz und zum Trotze gegen die theologische geltend machen will, keine wahre und echte Moral. Aber sie ist dies nur deshalb nicht, weil gegenwärtig die rein natürlichen Verhältnisse nicht allein und getrennt bestehen, folgsam auch nicht als einzig und absolut bestehend geltend gemacht werden können; nicht aber deshalb, weil diese Verhältnisse in sich falsch oder fingiert wären. Denn eine deistische Moral ohne Christentum muss nach der Vernunft auch von Liebe und Verehrung Gottes reden. Aber wenn sie die ihrige der christlichen gegenüberstellen und an deren Stelle setzen will, so hört sie darum schon auf, eine wahre und aufrichtige Liebe und Verehrung zu sein, indem sie sich weigert, Gott auf die Weise zu lieben und zu verehren, wie er geliebt und verehrt zu werden verlangt?“⁵³

Er erkennt in der „caritas“ die „Mutter und ... (das) formgebende Prinzip“⁵⁴ der übernatürlichen Moral.

Aus diesem Grunde sagt er, „dass alles übernatürliche Streben aus übernatürlicher Liebe Gottes hervorgehen muss, entweder aus *vollkommener*, aktueller oder wenigstens habituellder Liebe, durch die wir aktuell oder habituell uns mit Gott vereinigen, oder aus *unvollkommener*, d. h. im allgemeinen aus einem solchen Streben nach Gott hin, das mittelbar oder unmittelbar diese Liebeseingigung selbst zum Ziele hat und zu derselben hinführt“⁵⁵.

Christliche Moral ist daher immer mit der Gottesliebe verbunden. Wir lieben unseren Nächsten, weil wir versuchen, ihn so anzuschauen, wie Gottes Güte ihn sieht. Der Nächste macht dann über uns eine Gotteserfahrung, die ihn dann sicherlich auch zur Gottesliebe bringen wird. Alle Liebe strömt deshalb aus Gott heraus und letztlich wieder zu ihm zurück. Scheeben erkennt denn auch in der Liebe, welche „die übernatürliche Güte“ umfasst, die „caritas“ selbst.⁵⁶

„Caritas imperfecta“ wird übrigens jene Liebe genannt, die „die übernatürliche Güte Gottes *zum Ziele*, wenngleich nicht *zum Motiv* hat“⁵⁷; wenn ich also, auf verschiedenartige Weise danach strebe, Gottes Güte zu empfangen. Auch jene ist übernatürlich, wenn auch nur unvollkommen.

Alles Tun und Streben der Übernatur ist ein Streben auf Gott hin. Insofern bezeichnet Augustinus auch „die eigentümliche Wirkung der Gnade und die, zu welcher sie absolut notwendig ist, gewöhnlich (als) Liebe Gottes, und er beweist die Notwendigkeit derselben Gnade zu jedem wahrhaft guten Streben eben daraus, dass es eine *caritas divina* sein müsse“⁵⁸.

Jenes Streben kann auch durch die „knechtische Furcht“⁵⁹ in uns geweckt werden: „So enthält selbst die *knechtische Furcht*, insofern sie wirksam ist, uns Gott als den übernatürlichen Gesetzgeber anerkennen lässt und uns ihm in dieser Beziehung unterwirft, eine Tendenz nach der Liebe Gottes, welche die Krone und die Fülle des Gesetzes ist“⁶⁰.

Diese knechtische Furcht kann im Laufe der Beziehung eine Verwandlung in kindliche Furcht erfahren, sodass aus dem „Knecht“ ein „Sohn“, eine „Tochter“ werden kann.

In diesem Kontext nennt Scheeben die „übernatürliche Eigenliebe“, die er auch mit der „unvollkommenen Liebe“ vergleicht⁶¹.

Sie ist „nicht nur jene verklärte Liebe unserer selbst, durch die wir uns wegen Gott als seine Kinder lieben und in ihn aus reiner Liebe verklärt zu werden wünschen, sondern auch jene Liebe, durch welche wir *für uns selbst* die Entfernung des Übels und die Erlangung des möglich höchsten Zustandes der Vollkommenheit und Glückseligkeit wünschen; durch welche wir zwar Gott selbst noch nicht in Liebe umfassen, aber doch in ihm unser Glück suchen, deshalb uns auch seiner Liebe zuwenden und ernstlich danach verlangen“⁶².

Insofern kann auch die *Reue* nicht nur durch die übernatürliche Liebe hervorgerufen werden, sondern auch durch die Furcht, alles (die ewige Seligkeit) zu verlieren⁶³. Wahre Eigenliebe ist erlaubt, denn wenn man sich selbst nicht lieben kann, vermag man nicht den anderen zu lieben.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 165f.

⁵⁹ Ebd., 166.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. ebd. Siehe auch ebd. Anm 24: „Eigentlich ist es ungenau, was man gewöhnlich ohne nähere Bestimmung von der übernatürlichen Reue sagt, dass sie dann übernatürlich sei, wenn sie sich auf Gott bezöge. Auch wahre natürliche Reue würde sich auf Gott beziehen. Gott ist ja auch der Gegenstand natürlicher Liebe und Gesetzgeber der natürlichen Ordnung. Eigentlich muß man sagen, die Reue ist übernatürlich, wenn sie sich auf Gott als den Gegenstand übernatürlicher Liebe oder den übernatürlichen Gesetzgeber bezieht. Freilich versteht sich dieses von selbst, wenn man Gott nur im Lichte und Geiste des Glaubens betrachtet.“

⁴⁹ Ebd., 164.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Ebd., 165.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Natur und Gnade, 165.

In den „Herrlichkeiten“ nennt er die Liebe zum Nächsten nicht „caritas“; doch ist jene damit gemeint. Gottesliebe und Nächstenliebe werden in enger Verbindung miteinander gesehen:

„Sie (die Gottesliebe) veredelt und verklärt ebenfalls unsere Liebe und taucht sie in himmlischen Balsam, damit auch ihr die himmlische Kostbarkeit und Süßigkeit nicht fehle, welche sie in der Liebe zu Gott ausgießt, weshalb denn der heilige Johannes alles, was er von der Liebe Gottes Schönes und Erhabenes sagt, ohne Unterschied von der christlichen Nächstenliebe gelten lässt“⁶⁴.

Scheeben wertet die „natürlichen Bande“⁶⁵ wie z. B. Familie, Ehe usw. als weniger innig als die liebende Verbindung mit dem Nächsten, in dem wir ein Kind Gottes sehen. „Offenbar sind diese ohne Vergleich inniger, weil wir den Nächsten als eins und vollkommen eins mit uns in Gott betrachten; sie sind fester, weil Gott selber ihr unzerstörbares Siegel ist, und sogar der Tod sie nicht trennen, sondern nur verklären und befestigen kann; sie sind heiliger und erhabener, weil sie himmlischer und göttlicher Natur sind, und darum endlich auch unaussprechlich süßer, weil die Süßigkeit Gottes selbst sie würzt und durchdringt“⁶⁶.

Die Liebe Gottes ist die „goldene Kette“ und der „himmlische Kitt“ der den Leib Christi zusammenhält⁶⁷.

Deshalb sollen wir auch für diese Liebe dankbarer sein als für all die anderen übernatürlichen Gaben und Tugenden. Denn: „Wenn ich mit den Zungen der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Wenn ich die Gabe der Prophezeiung hätte und alle Geheimnisse und alle Wissenschaft wüsste, und wenn ich einen solchen Glauben hätte, dass ich Berge versetzen könnte, aber die Liebe nicht hätte, hätte ich nichts. Und wenn ich all mein Vermögen zur Speise unter die Armen verteilte und meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, aber die Liebe nicht hätte, würde es mir nichts nützen (1. Kor 13, 1ff)“⁶⁸.

Des Öfteren bemerkt er, dass mit dem Verlust der Liebe auch die heiligmachende Gnade verloren geht. Ist sie vorhanden, so besitzen wir auch alle anderen übernatürlichen Tugenden: „... wo sie aber nicht ist, verlieren alle andern (Tugenden) ihr Lebensmark und ihre Kraft und können uns nicht mehr zum ewigen Leben führen“⁶⁹.

In diesem Zusammenhang führt er Augustinus an, welcher herausstreicht, dass die Liebe es ist, die uns „von den Kindern des Teufels unterscheidet“⁷⁰. Scheeben empfiehlt daher die Liebe Gottes zu erwerben, um „ihre Süßigkeit im Schoße unseres himmlischen Vaters in alle Ewigkeit zu genießen“⁷¹.

Die Tugend der Liebe in untrennbarer Verbindung mit der heiligmachenden Gnade

Die Liebe ist die größte aller übernatürlichen Tugenden, denn „für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe“ (1. Kor 13, 13).

Glaube und Hoffnung können wir auch ohne die heiligmachende Gnade besitzen. Die Liebe aber bleibt untrennbar mit der heiligmachenden Gnade verbunden⁷². Deshalb ist Scheeben auch der Meinung, dass die Liebe, im Gegensatz zum Glauben und zur Hoffnung, nicht tot sein kann:

„Der Glaube und die Hoffnung können tot sein, d. h. sie können in uns bestehen, ohne uns in lebendige und vollkommene Verbindung mit Gott zu setzen, während die Liebe nicht tot sein kann, sondern das Leben selbst ist und darum auch den Glauben und die Hoffnung belebt“⁷³.

Er schreibt, dass uns durch die Liebe der Heilige Geist und die Gnade geschenkt wird. Diese Auffassung hat er von Augustinus übernommen: „Diese übernatürliche Liebe ist daher eine ebenso große Gabe wie die Gnade selbst, ja sogar, nach der Meinung des heiligen Augustinus, wie der Heilige Geist selbst, der uns durch sie und in ihr gegeben wird“⁷⁴.

Gott vereint sich durch die Gnade mit der Seele. Der Mensch vereint sich mit Gott aber durch die übernatürliche Liebe⁷⁵:

„Wie der ewige Vater den Sohn seiner Liebe und den Abglanz seiner Herrlichkeit mit unaussprechlicher Liebe aus sich hervorbringt, der Sohn aber mit gleicher unendlicher Liebe dem Vater anhangt und in ihn zurückkehrt und beide in dieser Liebe den Heiligen Geist als ihr gegenseitiges Band aushauchen: so wendet Gott der Vater durch die Gnade auch uns jene Liebe zu, die er zu seinem Sohne trägt, indem er uns der göttlichen Natur teilhaftig macht; so schließen auch wir durch die kindliche Liebe uns an unseren himmlischen Vater an, kehren zu ihm zurück, wie wir von ihm ausgegangen, und derselbe Heilige Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht, wird auch das Band und Siegel unserer Verbindung mit Gott“⁷⁶.

Ohne die heiligmachende Gnade in uns, können wir die Liebe nicht besitzen. Mit ihr nimmt Gott durch den Hl. Geist und dessen Gabe, die Liebe, Wohnung in uns. Die unbedingte Abhängigkeit beider Gnaden, die der Liebe und die der Heiligung, ist insofern auch für Scheeben selbstverständlich⁷⁷.

Die übernatürliche Liebe und die „Zweifibrige Wurzel“

In einem weiteren Punkt möchte ich auf die Verbindung der übernatürlichen Liebe mit der zweifibrigen Wurzel (Sohn und Hl. Geist) hinweisen. Die Real-Offenbarung Gottes durch die Gnade und den mit ihr geschenkten Tugenden des Hl. Geistes wird durch die göttliche Liebe in besonderer Weise erkennbar.

Denn die Liebe hat zunächst einmal den Glauben zur Grundlage ihres Wesens⁷⁸. Ohne den Glauben können wir die übernatürliche Liebe nicht ausüben.

Es ist nämlich jene Liebe, mit der wir Gott lieben durch die Erkenntnis des Glaubens. Seine Verbundenheit mit der göttlichen Wurzel, lässt auch ihren Ursprung in der Wurzel erkennen. Durch sie werden wir zu Gott emporgezogen und erhalten so Gemeinschaft mit ihm⁷⁹.

⁶⁴ M. J. Scheeben, Ges. Schriften, Bd. 1, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 160.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. ebd., 161.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd. Auch hier wird die Bedeutung der heiligmachenden Gnade erneut hervorgehoben. Ohne sie ist der Erwerb der Tugenden und der zweifibrigen Wurzel nicht möglich (vgl. Herrlichkeiten, 140-143).

⁷⁰ Ebd. – Vgl. Augustinus, De Trinitate, I, 15, c. 18, n. 32, in: PL 42, 1082 u. ders., Ad Bonifacium I, 2, c. 3, n. 5 in: PL 34, 591.

⁷¹ Herrlichkeiten, 161.

⁷² Vgl. Herrlichkeiten, 161 sowie Scheeben, Ges. Schriften, Bd. 5, Dogmatik III, Freiburg i. Brsg. 1961, n. 789f.

⁷³ Herrlichkeiten, 161.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Ebd., 157.

⁷⁷ Dieser Diskussionspunkt ist vor allem für den Dialog mit dem Protestantismus von Bedeutung.

⁷⁸ Vgl. Natur und Gnade, 147 u. Dogmatik III, n. 789.

⁷⁹ Vgl. Herrlichkeiten, 157.

Die Liebe ist es, die den Glauben und die Hoffnung belebt, welche in uns schlummern können, ohne in Aktion zu treten⁸⁰. Ohne die Liebe ist demnach alles wie tönendes Blech und der Vergänglichkeit unterworfen.

Mit der Liebe jedoch wird die göttliche „Trilogie“ der Tugenden zum Ebenbild der göttlichen Symphonie, quasi zu einer Mikrotrinität in unserem Herzen: „In dieser Trilogie vereint sich auch ein harmonisches Verhältnis zu der göttlichen Dreifaltigkeit, indem uns der Vater die Hoffnung und den Stolz seiner Kinder, das Wort sein Licht und darin seine Weisheit und Erkenntnis, der Heilige Geist seine ihm eigentümliche Liebe mitteilt. Und so gestaltet sich, wie früher schon bemerkt, gerade in der Übernatur das eigentliche und vollkommene Bild der Heiligen Dreifaltigkeit, sowie auch nur durch sie die herrliche Lehre von den Sendungen der göttlichen Personen in unsere Seele (die ‚missio divinarum personarum‘) eine genügende Erklärung ihrer hohen Bedeutung erhält.

Der Sohn und der Heilige Geist werden in uns gesandt, um uns zum Vater zu führen, in dessen Schoß wir ihn durch das Licht des Sohnes und die Liebe des Heiligen Geistes ewig besitzen und genießen sollen“⁸¹.

Scheeben erkennt die Bedeutung, welche die zweifibrige Wurzel und deren Verbindung mit den Tugenden (in diesem Zusammenhang werden besonders Glaube und Liebe genannt, wobei die Hoffnung natürlich immer hinzugefügt werden muss) für die Gnadenlehre hat: „... die Liebe (hat) ihrerseits den Glauben als ihr ‚fundamentum‘ und ihre ‚radix‘ ... , um das in ihm angelegte, resp. in ihm wurzelnde, übernatürliche Leben herzustellen und auszugestalten, d. h., der Glaube bedingt die Liebe in ähnlicher Weise wie der Organismus des animalischen Körpers seine Belebung durch die Seele und die Wurzel einer Pflanze die volle Wirksamkeit ihrer Lebenskraft. Demgemäß lässt sich die prinzipielle Stellung des Glaubens und der Liebe im übernatürlichen Leben so aussprechen: ‚durch‘ sowohl im formellen Sinne verstanden, inwieweit die Liebe die Fülle und die substantielle Vollkommenheit des Lebens ausmacht, wie auch im effektiven Sinne, inwieweit alle vollkommenen Akte von ihr getrieben und getragen werden“⁸².

Die Liebe Gottes in der Lehre des Dionysius Petavius im Gegensatz zur Position der Reformation

Dionysius Petavius SJ (1583 - 1652), nach seinem französischen Namen auch Denis Petau genannt, gilt als eifriger Verfechter der griechischen Lehre. Er hatte einen großen Einfluss auf Passaglia, einem der Lehrer Scheebens.

Eine besondere Bedeutung maß er der Einwohnung des Hl. Geistes, der *gratia increata*, zu.

Beim Studium der griechischen Väter hatte er für sich (ähnlich wie M. J. Scheeben, der, 200 Jahre später, den Hl. Geist als Formalursache der Gotteskindschaft wiederentdeckte) den Begriff der ungeschaffenen Gnade wiederentdeckt. Er unterscheidet in seinem Werk zwischen ungeschaffener und geschaffener Liebe⁸³.

Die ungeschaffene Liebe ist der Hl. Geist selbst; und die geschaffene Liebe kommt mit der heiligmachenden Gnade, welche auch im Menschen ist und die Voraussetzung für ein geist-erfülltes Leben bildet. Diese Position ist verschieden von der des Petrus Lombardus. Dieser erklärt, dass der Hl. Geist die Liebe ist, mit der wir Gott und den Nächsten lieben. So schreibt Petavius denn auch in seiner Dogmatik gegen die Auffassung des Lombarden: „Man darf aber auch nicht glauben, dass die Gnade und die Liebe, d. h. die geschaffenen Eigenschaften ausgeschlossen seien, weil die Väter erklärten, dass eben die Heiligkeit, durch die wir gerecht sind, gleichsam die heiligmachende Form, der Hl. Geist sei und sie uns, ohne ein dazwischentreitendes Mittel, heilig und zu Söhnen Gottes mache. Cyrill leugnet, dass dies durch eine Kreatur bewirkt werden könne. Der Magister Sententiarum glaubte verkehrterweise, dass es in der Liebe allein so geschehe“⁸⁴.

Petrus Lombardus nämlich behauptet in der nun angeführten Stelle unmissverständlich, der Hl. Geist selbst sei die Liebe und nichts anderes: „Es ist oben gesagt worden und durch heilige Autoritäten bewiesen, dass der Hl. Geist die Liebe des Vaters und des Sohnes ist, wodurch sie sich gegenseitig und uns lieben. Diesem muss hinzugefügt werden, dass eben dieser selbe Hl. Geist die Liebe ist oder die *caritas*, durch welche wir Gott und den Nächsten lieben. Weil so diese *caritas* in uns ist, dass sie uns Gott und den Nächsten lieben lässt, heißt es daher vom Hl. Geist, dass er uns gesandt oder geschenkt wird; und wer die Liebe selbst liebt, durch welche er den Nächsten liebt, liebt eben darin Gott, weil die Liebe selbst Gott ist, das heißt der Hl. Geist“⁸⁵.

J. Auer erläutert dazu in seinem Buch „Gnadenlehre in der Hochscholastik“ die Auseinandersetzung der Scholastiker mit ihrem Lehrer Lombardus ausführlich. Philipp der Kanzler sowie Wilhelm von Auxerre lehnen die Lehre des Lombarden vollständig ab. Hierbei muss jedoch hinzugefügt werden, dass zwischen Akt und Habitus bei Lombardus noch nicht differenziert wird. Albert der Große und Matthäus von Aquasparta erkennen in der Lehre des Lombarden zwar den Unterschied zwischen Akt und Habitus, doch lehnen sie die hypostatische Union vom Heiligen Geist mit unserer Seele rundweg ab. Eine hypostatische Union gibt es nur zwischen Gott Sohn und dem Menschen Jesus und ist allenfalls nur symbolisch auf unsere Gotteskindschaft übertragbar.

les Baumgartner, Petavius, in: LThK² VIII, 314 und Johannes Stöhr, Neuzeitliche Diskussionen über die Einwohnung des dreifaltigen Gottes, in: Schmidt Margot u. Riedlinger Helmut (Hrsg.), Von der Suche nach Gott, in: MyGG 15 (1998), 274. J. Stöhr stellt an dieser Stelle fest, dass Scheeben eine zweifache Formalursache befürwortet; die der heiligmachenden Gnade und die des Hl. Geistes.

⁸⁴ Dionysius Petavius, *Dogmata Theologica*, Tomus III: De Trinitate, I. VIII, c. 6, n. 3, Paris 1865, 482 bf: Neque vero, cum hoc asserunt Patres, ipsam, qua justus sumus, sanctitatem, ac velut sanctificantem formam esse Spiritum sanctum, eamque, nullo interposito medio, sanctos ac Dei filios nos facere, quod per creaturam effici posse Cyrillus negat; idcirco gratiam et charitatem, hoc est creatas, et virtutes excludi putandum est, quod in sola charitate Magister Sententiarum perperam existimavit.

⁸⁵ Petrus Lombardus, *Lib I, dist. XVII.*, c. 1, n. 2: Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, quod Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et no His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum. Quae caritas, cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum ac proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus sanctus.

⁸⁰ Vgl. ebd., 156.

⁸¹ Natur und Gnade, 170f.

⁸² Dogmatik III, n. 789. Empfehlenswert ist auch n. 790, welche die heiligmachende Gnade als Wurzel der göttlichen Tugenden bezeichnet. Glaube und Liebe entströmen der ewigen Weisheit des Sohnes Gottes und sind mit ihm im Hl. Geiste verbunden.

⁸³ Zu bemerken ist außerdem, dass Petavius dem Hl. Geist eine noch größere Bedeutung für die Gotteskindschaft beigemessen hat, als selbst M. J. Scheeben und Théodore Regnon SJ (1831-1893) es später taten. – Vgl. dazu Char-

Lombardus sah in ihr jedoch „die Grundlage für den geistgewirkten Liebesakt“⁸⁶.

Auer fand eine korrekte Darlegung der Lehre des Lombardus als erstes in der Hochscholastik bei Odo Rigaldi. Der Liebesakt zwischen Gott und dem Menschen wird in dessen Sentenzenkommentar allein vom Hl. Geist, ohne Mitwirkung eines Habitus, initiiert. Thomas und die Dominikaner Hannibaldus und Romanus übernahmen diese Erläuterung⁸⁷.

Dionysius Petavius schreibt im gleichen Sinne: „Deshalb müssen wir ihn (Petrus Lombardus) soweit hören, als er vom Hl. Geist lehrt, dass er durch sich selbst mitgeteilt und den Gerechten eingegossen wird und gleichsam die Form sei, durch die wir heilig und Gott wohlgefällig und Adoptivöhne sind, wodurch es geschieht, wie Fulgentius feststellt, dass wir Gott durch Gott lieben. Dass er aber glaubt, kein habitus, außer dem habitus der Liebe, sei in uns oder den Gerechtfertigten, darin irrt er gewaltig und nach gemeinsamer Auffassung der Theologen, wurde es durch einen Glaubenssatz festgestellt“⁸⁸.

Mit Glaubenssatz ist sicherlich der Kanon 11 des Rechtfertigungsdekretes gemeint: „Deshalb darf sich niemand allein im Glauben [Kan. 9, 19, 20] schmeicheln und meinen, allein aufgrund des Glaubens sei er als Erbe eingesetzt und werde die Erbschaft erlangen, auch wenn er nicht mit Christus leidet, um auch verherrlicht zu werden [vgl. Röm 8, 17] ... Ebenso der Apostelfürst Petrus: ‚Bemüht euch, um durch gute Werke eure Berufung und Erwählung sicherzustellen; denn wenn ihr dies tut, werdet ihr niemals fehlen‘ (2 Petr 1,10)“⁸⁹.

Hier wurde ausdrücklich die protestantische Position, die in diesem Punkte mit Lombardus übereinstimmte, als Irrlehre abgelehnt. Die Protestanten sahen nämlich, ohne weiter zu differenzieren, in dem Herzensglauben den einzigen Grund, wodurch ein Mensch gerechtfertigt werden könne und woraus auch alle anderen Dinge (Hoffnung und Liebe) erwachsen⁹⁰. Das Tridentinum betonte demgegenüber im Dekret über die Rechtfertigung ausdrücklich, dass „die einzige Formalursache die Gerechtigkeit Gottes ist, nicht jene, durch die er selbst gerecht ist, sondern die , durch die er uns gerecht macht ... , mit der von ihm beschenkt wir nämlich im Geiste unseres Gemütes erneuert werden [vgl. Eph 4,23] und nicht nur als gerecht gelten, sondern wahrhaft gerecht heißen und sind [vgl. 1 Joh 3,1], indem wir die Gerechtigkeit – ein jeder die seine – in uns aufnehmen nach dem Maß, das der Heilige Geist den einzelnen zuteilt, wie er will [vgl. 1 Kor 12,11], und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden“⁹¹.

Die Reformatoren kennen die heiligmachende Gnade nicht, sondern nur die „Rechtfertigende Gnade“ als die Heilstat Gottes und den Glauben, der mit der Gnade einhergeht. Diese bei-

den Geschenke Gottes wohnen, nach ihrer Lehre, jedoch nicht in uns, wie es im Thomismus (und bei Scheeben) von der heiligmachenden Gnade und der Liebe gesagt wird⁹².

Leo Scheffczyk nennt in einem Aufsatz als Hauptvertreter der protestantischen Theologie Karl Barth, welcher der kath. Theologie eine „gräulich zerspaltene Gnade“ assistierte. Auch W. Dantine scheint eine Zerstückelung der Gnade auf katholischer Seite festzustellen⁹³.

Das Tridentinum nennt, im Gegensatz dazu, mehrere Faktoren, die mit Hilfe des Hl. Geistes bei der Rechtfertigung eingegossen werden: „Denn es kann zwar niemand gerecht sein, ohne, dass ihm Anteil an den Verdiensten des Leidens unseres Herrn Jesus Christus verliehen wird; doch das geschieht in dieser Rechtfertigung des Gottlosen dadurch, dass, aufgrund des Verdienstes, dieses heiligsten Leidens durch den Hl. Geist, die Liebe Gottes in die Herzen derer eingegossen wird [vgl. Röm 5,5], die gerechtfertigt werden, und ihnen einwohnt [Kan. 11]. Daher erhält der Mensch in der Rechtfertigung selbst zusammen mit der Vergebung der Sünden durch Jesus Christus, dem er eingegliedert wird, zugleich alles dies eingegossen: Glaube, Hoffnung und Liebe“⁹⁴.

Die heutige Position der katholischen Kirche und der kirchlichen Gemeinschaften des protestantischen Glaubens hat sich, so scheint es jedenfalls, in einigen Punkten seit dem II. Vatikanum wesentlich geändert. Protestanten und Katholiken sind sich in der Frage nach der „Rechtfertigung“ näher gekommen und haben im Oktober 1999 eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“⁹⁵ unterzeichnet. Hierin heißt es unter anderem: „Damit erscheinen auch die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verurteilungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche“⁹⁶.

Über die Rechtfertigung heißt es, sie sei allein durch den Glauben und die Gnade erwirkt: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und zu guten Werken aufruft“⁹⁷.

Scheeben hätte diese gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung sicherlich abgelehnt, denn er legte besonderen Wert darauf, dass der Hl. Geist nur durch die heiligmachende Gnade in der Seele Wurzel fassen kann⁹⁸. Er spricht in diesem Zusam-

⁸⁶ Albert der Große fand heraus, dass der Magister zwar keinen „habitus caritatis“, wohl aber einen „Gnadenhabitus“ in seiner Lehre erwähnte, was eine Umdeutung seiner Lehre von späteren Theologen zur Folge hatte. – Vgl. Johannes Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, Bd. 1, Freiburg i. Brsg. 1942, 90f.

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Petavius, a. a. O., 482 b - 483 a: Quamobrem eatenus ille nobis audiendus est, quoad Spiritum sanctum doceat, ipsum per sese communicari infundique iustis, ac velut formam esse, qua sancti Deoque grati, et adoptivi filii sunt; quo fit, ut „Deo nos Deum diligere,“ Fulgentius affirmet; quod autem ullum praeter charitatis habitum inesse putat, vehementer errat, et communi theologorum, imo vero fidei decreto notatur.

⁸⁹ DH 1538.

⁹⁰ Vgl. Philipp Melancthon, Loci communes (1521): lat. - dt., über von H. G. Pohlmann, Gütersloh 1993, 265.

⁹¹ DH 1529.

⁹² Vgl. Hans Graß, Gnade, in: TRT II, 210ff und Leo Scheffczyk, Ungeschaffene und geschaffene Gnade, in: FoKTh 15 (1999), 81ff sowie Giovanni B. Sala, Die „gratia creata“ – ein philosophisches Argument zum Beweis ihrer Existenz, in: FoKTh 17 (2001), 241-269, bes. 253.257.264f u. 267.

⁹³ Vgl. Scheffczyk, a. a. O., 82.

⁹⁴ DH 1530.

⁹⁵ Jochen Hilberath u. Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), Zur Zukunft der Ökumene, Regensburg 1999, 164-176.

⁹⁶ Ebd., 175.

⁹⁷ Ebd., 168.

⁹⁸ Derselben Auffassung ist auch Leo Scheffczyk: „Dieselbe Ungenauigkeit haftet auch der angeblich gemeinsamen Überzeugung von der Rechtfertigung ‚allein aus Gnade im Glauben‘ (nr. 15) an. Der Protestant denkt dabei unweigerlich an die (äußere Gnade und) Huld Gottes (da er keine geschaffene heiligmachende Gnade anerkennt), der Katholik an Gnade als innere Hei-

menhang von einem Band zwischen Gott und der Seele, welches durch den Hl. Geist entsteht. Er ist es, welcher der Seele eine göttliche Natur einstrahlt, so wie der Sonnenstrahl die Blumen mit Lichtenergie trinkt. Scheeben nennt zum besseren Verständnis eine Stelle aus Jesus Sirach, in der vom Hl. Geist die Rede ist, der in einem hochgeehrten Volke Wurzel schlug (Sir 24,12). Der Hl. Geist wohnt demnach nicht nur in einem Tempel, sondern er möchte in uns ganz und gar Wurzel fassen.

Die Verbindung des Hl. Geistes mit der menschlichen Seele ist in Analogie zu sehen mit dem Verhältnis zwischen Seele und Leib. Sie ist eine organische Verbindung nicht bloß zwischen zwei unterschiedlichen Kräften, sondern zwischen zwei verschiedenen Substanzen.

Die Substanz der Seele wird hierbei der Substanz Gottes nähergebracht und mit ihr verbunden; so wie es auch bei der Vereinigung von Körper und Seele geschieht. Es entsteht hierbei Eine Natur (hier groß geschrieben), wie es bei Christus durch die hypostatische Union geschieht. Scheeben schreibt dazu:

„Eine solche Verbindung aber kann die geschaffene Gnade nur dadurch erhalten, dass sie einerseits die Substanz der Kreatur als solche affiziert und andererseits dieselbe mit der substantiellen Beschaffenheit des Hl. Geistes assimiliert und so als participatio divinae naturae in creatura ein Aequivalent der Natureinheit von Leib und Seele darstellt. Auf diese Weise stellt die Eingießung der Gnade als habitus essentiae zugleich den Einzug des Hl. Geistes selbst in die Seele dar; vermittelt dieser Gnade fasst er in ihrem Innersten Wurzel und schlägt dort

ligungsform des Menschen. Ähnlich versteht der evangelische Christ oder Theologe unter dem rechtfertigenden Glauben vornehmlich den Vertrauensglauben (der extensiv auf die Liebe ausgedehnt wird), der Katholik den intellektuellen Lehrglauben, der erst noch in der Hoffnung und in der Liebe zur Vollendung gebracht werden muss. Um diese Grundwahrheiten in ihrem beiderseits variierenden Gehalt zu treffen, kann man nicht von ihrem je spezifischen Sinn abstrahieren, sonst ergreift man keine Wahrheiten, sondern abstrakte Formeln, die je mit anderem Inhalt erfüllt sind. Es stellt sich dann heraus, dass selbst in diesen Grundwahrheiten keine förmliche Übereinstimmung herrscht“ (ders., „Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ und die Norm des Glaubens, in: Theologisches 28 (1998), 66 und vgl. ders., Das Konzil von Trient und die Reformation, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften, H. 3, München 1992, 3-30, bes. 27f). – Vgl. dazu Jörg Bauer, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989; Tuomo Mannerma, Einig in Sachen Rechtfertigung? (zu J. Baur), in: ThR 55 (1990), 325-335 u. Vinzenz Pfnür, Einig in Sachen Rechtfertigung? (zu J. Baur), a.a.O., 336-347.

seinen Thron auf, von welchem aus er seine Charismen als Blüten und Früchte seiner Gegenwart der Seele mitteilt; in dieser Gnade wird der Hl. Geist selbst der Seele angeeignet, während alle übrigen Gnaden bloß Wirkungen des Hl. Geistes sind, welche entweder bloß als Folgen, oder bloß als Vorbereitungen zum Besitze seiner selbst in Beziehung stehen“⁹⁹.

Schluss

Aus diesen Ausführungen lässt sich ermessen, welche Tragweite eine Negierung der heiligmachenden Gnade mit sich bringt. Göttliche Liebe und die gratia sanctificans sind untrennbar miteinander verbunden. Die Relativierung der scholastischen Gnadenlehre als geschichtliches Relikt längst vergangener Zeiten würde die katholische Position im ökumenischen Gespräch dermaßen schwächen, dass man, wenn nur eine Karte fehlt, das ganze Haus zum Einsturz bringen könnte.

Die Einigung, die 1999 erreicht wurde, besitzt jedoch in sich einige Relativierungen: „Sie (Gemeinsame Erklärung der Rechtfertigungslehre) enthält nicht alles, was in jeder der Kirchen über die Rechtfertigung gelehrt wird; sie umfasst aber einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre und zeigt, dass die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind“¹⁰⁰.

Die „unterschiedlichen Entfaltungen“ sind durchaus gegeben, besonders, wenn man an die heiligmachende Gnade denkt ...

Verdienst dieser Erklärung ist es jedoch unnötige Streitereien, die bis hin zu Lehrverurteilungen reichen zu vermeiden, um den ökumenischen Dialog von Haarspaltereien fernzuhalten und die eigentlichen Probleme: Priesterweihe, Priesterweihe der Frau, Sakramentenverständnis, Homosexualität u.a. anzugehen. Wir sollten uns jedoch darauf gefasst machen, dass Relativierungen, wenn es ans Eingemachte geht, nicht mehr so einfach zu probieren sind, wie es bislang der Fall war.

Adresse des Autors: Dr. Martin Fohl
Am Bäckerber 1, 84367 Tann

⁹⁹ Dogmatik III, n. 876.

¹⁰⁰ Die Zukunft der Ökumene, a. a. O., 165.

J. J. SOBKOWIAK
Fasten im Dreiklang der Buße - 1. Teil

*„Almosen als Sühne für die Sünden ist gut;
Fasten aber ist besser als Gebet...“ (2 Kl 16, 4.)*

I. Fasten

1.) Definition, Allgemeines

Sprachlich bedeutete das Wort νηστεύω, ἡ νηστεία, ας, (Fasten) zunächst ein durch Not aufgezwungenes Hungern, und es ist schon zu finden bei Herodot 4, 186 / V J.v.Chr.n.¹ Aber im Unterschied zum Hungern ist Fasten ein freiwilliger (!) Verzicht auf Nahrung.

Charakteristische Merkmale der Katholiken waren immer die Sonntagspflicht und das Freitags – Fasten (Abstinenzgebot).

Heutzutage aber schätzen auch sie kaum noch den Wert des Fastens und enthalten sich selten einen oder mehrere Tage jeglicher Speise, obwohl sie das Maßhalten im Essen und Trinken durchaus positiv bewerten. Ein Abbruchfasten aber halten sie für gesundheitsschädlich². Sollte also dieser Akt der Buße nicht mehr angebracht sein? Jesus sagte selbst: „Es werden Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen genommen sein wird; in jenen Tagen werden sie fasten“ (Mk 2,19f par.) Jesus distanziert sich nicht von der Praxis des Fastens, sondern er erneuert sie, weil Fasten zu einer „Anmaßung des Fleisches“ verkommen kann. Worauf kommt es an? Auf das „Ja“ oder auf das „Aber“? Heutzutage macht alles

Karriere, was im Zusammenhang mit dem „Aber“ steht, was kritisch und skeptisch ist und Vorbehalte äußert. Die Frage des Evangeliums könnte heute folgendermaßen lauten: „Warum fasten die Jünger von Buddha und Mohammed, deine Jünger aber nicht?“

Was spricht für das „Ja“? Man darf nicht verkennen, dass der Mensch aus Seele und Leib besteht, daher gibt es keine rein geistige Religion; denn die Seele bedarf zu ihrem Einsatz der Akte und der Verhaltensweisen des Leibes. Das Abbruchfasten bringt die Demut vor Gott zum Ausdruck (Lv 16, 31.29)³ und kann etwas Neues, eine Kursänderung bringen. Der Mensch braucht eine Korrektur, um sein eigenes spirituelles Leben fruchtbar zu machen⁴.

2.) Religionswissenschaftlich

Viele Religionen kennen das Fasten. In den religiösen Riten nahm es einen bedeutenden Platz ein, wie z.B. im Islam als Mittel, um der Transzendenz Gottes innezuwerden. Im Monat Ramadan sind den Moslems von der Morgen- bis zur Abenddämmerung Nahrungsaufnahme und Geschlechtsverkehr untersagt, weil in der „Nacht des Geschickes“, am 27. Ramadan, Mohammed die Offenbarung des Koran empfangen sollte⁵. Es ist weithin bekannt, mit welcher Ernsthaftigkeit die Muslime ihren Ramadan einhalten. Sie fasten jedes Jahr einen ganzen Monat lang. „... Fasten ist euch vorgeschrieben, ... dass ihr gerecht werden möget... wer von euch aber krank oder auf Reisen ist, der soll an ebenso vielen anderen Tagen fasten ...“ „Esset und trinket, bis der weiße Faden von dem schwarzen Faden der Morgenröte zu unterscheiden ist. Dann vollendet das Fasten bis zum Einbruch der Nacht ...“⁶

Es gab auch eine pseudoreligiöse Bedeutung des Fastens, wie die asketische Häresie bei den Enkratiten („Enthaltamen“), die sich im Stolz auf ihre sittliche Leistung allein als dikaios fühlten; sie verlangten nämlich von jedem Christen volle Enthaltbarkeit von Fleisch, Wein und Weib⁷. Da in ihrem Spiritualismus der Leib keinen positiven Wert darstellt, kann freiwilliges Zu-Tode-Hungern (meist Kranker) als heroischer Tugendakt gelten wie „Endura“ bei den Albigensern (12. Jhd. in Italien und Frankreich), d.h. Freitod durch Verhungern; das sollte die Bluttaufe der Märtyrer ersetzen⁸.

Die Nahrungsregelung hat einen quantitativen und einen qualitativen Aspekt: Die qualitative Regelung beruht auf einer Aussonderung von Nahrungsmitteln als heilig (z. B. Rind bei den Hindus) oder unrein (Schwein bei den Juden, Moslems). Die quantitative zielt auf die Abwendung von sinnlichen Genüssen als Buße, Opfer (ethisch) und auf Drosselung des körperlichen Energiehaushaltes (physisch), um außerordentliche Bewusstseinszustände (von unbewusster Trance bis zu höchstbewusster Kontemplation) hervorzurufen. Das Fasten ist meist mit geschlechtlicher Enthaltung, auch mit Schweigen verbunden⁹.

3.) Die asketische Tradition der Spätantike

Die hellenistische Zeit neigte dazu, ein wenig asketisch zu sein, z.B. die Pythagoräer, die vorzugsweise von Honig, Brot und

Wasser lebten.¹⁰ Die asketische Tradition der Spätantike war aus weltanschaulichen Hintergründen auch der Meinung „Je weniger man isst, umso weniger isst man Böses in sich hinein. Das betrifft vor allem das Fleisch von Tieren“. Aus jüdischchristlicher Sicht ist das nicht annehmbar, weil sowohl das Materielle als auch das Geistige Schöpfung Gottes ist, ferner darf man den Verzicht nicht aus der wesensbedingten Schlechtigkeit der Dinge bzw. Nahrung ableiten, sondern von dem schlechten Gebrauch; z.B. verzichtet die hl. Elisabeth von Thüringen auf Speisen, die aus ungerechten Einkünften stammten¹¹.

4.) Die jüdisch-christliche Tradition des Fastens als religiöser Ritus Die Bibel bringt viele Beispiele von Männern und Frauen, die gefastet haben: Moses (Ex 24,18), König David zur Buße für seine Sünden (2 Sam 12,16ff.), Daniel und seine Gefährten (Dn 1,8ff.), Judith (Jdt 8,6), Esther (Est 6,16), die Niniviten nach der Predigt des Propheten Jonas (Jon 3,5ff.), Jesus selbst (Mt 4,2). – Viele Heilige waren große Fastende. Bruder Klaus († 1487) aß 20 Jahre lang nichts mehr vor seinem Tod – ein Fastenwunder¹². Die Kirche, der Bibel folgend, verstand das Fasten als einen der wesentlichen Akte der Christen. Jesus lehrt, dass das Böse nicht dinglich festgemacht und darum auch nicht in sich hineingegessen werden kann. Der Ort des Bösen sind nicht die Gegenstände, die man isst, sondern das menschliche Herz (Mt 19,15-20). Die große Dreiheit von Almosen, Gebeten und Fasten (Mt 6,1-18) war auch im Alten Testament maßgebend als Ausdruck der Frömmigkeit.¹³ Beim Teilen geht es um den Nächsten – eine horizontale Bewegung nach außen. Das Gebet meint die ganzheitliche, vertikale Offenheit für Gott als das unergründliche Geheimnis. Das Fasten ist subjektiv und geht körperlich und seelisch nach innen, offenbart die Abhängigkeit und die eigene Persönlichkeit. Nach Jesus sollen nicht nur Gebet und Almosen, sondern auch Fasten „im Verborgenen“ eingeübt werden. Diese drei Dinge als Äußerungen der Buße gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen, lassen sich nicht voneinander trennen, sondern bilden ein inneres Ganzes, einen Dreiklang. Fasten darf nicht als nur asketische Übung aufgefasst werden: „Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen“ (Jes 58,6 f; vgl. Jer 14,12). – Fasten steht in einem engen Verhältnis zur „Wüste“, in der das Volk Israel bei äußerlich extrem reduzierten Möglichkeiten das Leben Gottes erfährt. Darum will der jüdische Mensch im Fasten die äußeren Bedingungen der Wüste herstellen (der Leib ist dabei der Partner der Seele!), um sich ganzheitlich in Gott zu erneuern und heil zu werden¹⁴.

Da in der Kirche heute kaum noch über Fasten gesprochen wird, während es die Welt für ihre Ziele neu entdeckt hat, erhält dieses Thema eine besondere Bedeutung. Meine Abhandlung will auf die überzeitliche Aktualität und Notwendigkeit des Thema aufmerksam machen. Während man im Altertum nur

¹ W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Sp.1064f, H.G. Liddel and R. Scott, Greek-English Lexicon 117.

² H.L. Dufour, Wörterbuch zur Biblischen Botschaft Freiburg 1964 S. 166.

³ ebenda.

⁴ Vgl. Benedikt XVI. Fastenbotschaft, 2006.

⁵ M. Vereno LThK Bd.4 Sp.33.

⁶ Koran, Sure 2, Vers 184 bis 187.

⁷ H. Rahner, LThK Bd3 Sp.893.

⁸ A. Borst, LThK.Bd.3 Sp.861.

⁹ M. Vereno LThK Bd. 4 Sp. 32.

¹⁰ Meyers Großes Konversations-Lexikon (1905), S. 56882, vgl. Meyer Bd. 6, S. 347.

¹¹ A. Rotzetter in: Chr. Schütz P.L.d.S Sp.378f.

¹² P. Hugo Müller, Bruder Klaus – Leben und Bedeutung für die Gegenwart, Samen 1937, S. 38-42.

¹³ A. Rotzetter in: Chr. Schütz P.L.d.S Sp.379.

¹⁴ Vgl. ebenda Sp.380.

das religiöse Fasten kannte, gibt es gegenwärtig ein politisches Fasten wie im 20. Jahrhundert – die Unabhängigkeit Indiens (M. Gandhi) – sowie ein soziales (Hungerstreik), ein ideologisches Fasten (Vegetarier), ein pathologisches Fasten (Magersucht), ein ästhetisches (um die Linie beizubehalten) und ein gesundheitliches oder medizinisches Fasten („Diät“ für Erhalt oder Wiederherstellung der Gesundheit).

5.) Heilfasten

Heilfasten bedeutet eine freiwillige Nahrungsenthaltung unter den für das Stoffwechsel-gleichgewicht geforderten Wert, um die leiblich-geistige Gesundheit zu erreichen.

Bereits Hippokrates gibt in seinen Büchern über Diät den Rat, bei akuter Krankheit sehr knappe Nahrung zu verabreichen. A. C. Celsus (10 n.Chr.) hält Gelbsucht, Epilepsie und Wassersucht für Krankheiten, die durch Fasten geheilt werden können. Die Kirchenväter sowohl wie der Koran empfehlen häufiges Fasten auch wegen seiner gesundheitlichen Wirkungen. Von Roger Bacon stammen die ersten bekannt gewordenen Anleitungen zu methodischem Fasten als gesundheitlichem Vorbeugungsmittel („De retardandis senectutis accidentibus“). Der französische Arzt Carton berichtet von großen Heilerfolgen, welche der Geistliche Bernhard v. Malta (1724) durch individuell angepasste Fasten bis zu 30 Tagen erzielte. In besonderen Fällen kann ohne Schaden bis zu 40 Tagen und darüber hinaus gefastet werden.¹⁵

Der Mensch fördert durch ein in sein leibliches Leben unmittelbar hineinwirkendes Tun sein geistliches Leben. Diesem vollendeten Fasten liegt die Auffassung zugrunde, dass jeder menschliche Vorgang alle Seinsschichten des Menschen berührt und dass an jedem Ort seines Leibes der ganze Mensch zu erreichen ist. Alle Kulturvölker haben das Fasten geübt. Als Therapie des Priesterarztes war es immer auch religiöses Tun. Bei den großen Religionen gehört es zu den Einübungen im geistlichen Leben. Im Laufe des 19. Jhdts. verdrängte der materialistische Zeitgeist in der Medizin das Heilfasten fast ganz.¹⁶ Durch die Neuzeit mit ihrer falschen Weise, den Menschen in Leib und Seele zu spalten, war das Fasten von der Mitte des 19. Jhdts. an aus der Medizin verschwunden und wird auch von den katholischen Christen immer weniger geübt. Am Beispiel der Fastendisziplin in den letzten eineinhalb Jahrhunderten kann man erkennen, wie mit dem Fasten unter dem Einfluss der modernen Wissenschaft, die die Jahrtausende alten Erfahrungen mit dem körperlichen Fasten abgewertet hat, umgegangen wurde. Seit 30 Jahren aber ist es in der Medizin wieder als therapeutische Methode (Fastenkuren) anerkannt.

Man muss zugeben, dass durch die Heilfasten-Strömung das Fasten als Mittel des geistlichen Lebens wieder entdeckt und dadurch indirekt die Menschen angespornt wurden, auch an religiösem Fasten in der Fastenzeit im Frühjahr und an anderen Fasttagen festzuhalten. Der Ursprung der Fastentradition aber liegt auf spiritueller Ebene. Mangelndes medizinisches Wissen und ideologische Beeinflussung haben im 19. Jahrhundert fast für ein ganzes Jahrhundert in der Christenheit zur Abwertung des Fastens als etwas Mittelalterlichem, also nichts Modernem, geführt. Erst durch die Medizin ist indirekt in den letzten Jahrzehnten auch das Fasten in der Kirche wieder aufgewertet worden. So hat sich die Medizin also unbewusst um diese Art der kirchlichen Bußübung verdient gemacht.

¹⁵ G. Siegmund LThK Bd. 4 Sp.37.

¹⁶ G. Volk LThK Bd.4 Sp.35.

II. Fasten – kirchengeschichtlich, lehramtlich und rechtlich. Heutige Fastendisziplin und Praxis.

Per annua quadragesimalis exercitia ... ad intellegendum Christi proficiamus arcanum. (dominica I. Quadr.)

Durch die jährlichen 40-tägigen Fastenübungen ... schreiten wir in den geheimen Prinzipien der Erkenntnis Christi voran.

(Tagesgebet, 1. Fastensonntag)

A. Kirchengeschichtlich

Das Fastengebot verpflichtet unter schwerer Sünde, wenn jemand es missachtet und im Ungehorsam zu viel isst. *Lex ieiunii ecclesiastici obligat sub gravi; laeditur ... si pervenitur ad notabilem quantitatem* (1129). *Frangens ieiunium Ecclesiae ... non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inoboedientia hoc faciat.* (1232)¹⁷

Das Fasten an Weihnachten sowie an Sonntagen und Hochfesten ist nicht erlaubt. *Non est ieiunandum die Nativitatis D. N., nec die dominica.* (234) 4. *Si quis natalem Christi ... ieiunans in eodem die et in Dominico, sicut Cerdon, Marcion, Manichaeus et Priscillianus, A. S. idem Cavallera und außerdem 638 Conc. Bracaraense Pelagius II 579-590 661.*¹⁸ Ob wohl diejenigen, die das Fasten als Quadragesima ausübten, oder auch andere Fastende, sich sonntags, insbesondere in der Quadragesima, davon freigesprochen fühlten, oder nicht?

Alle, die schwer körperlich arbeiten oder auf Reisen sind, auch nur einen Tag, sind von der Verpflichtung des Fastens befreit (30). *Omnes ... qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione ieiunii.* (1130), (20. Sept. 1571. Alexander VII 1655—1667). (Innocentius XI 1676—1689) (31). *Excusantur absolute a praecepto ieiunii omnes illi, qui iter agunt equitando ... etiamsi iter unius diei conficiant* (1131).¹⁹

Zum Bußwerk nach der Beichte gehörte neben Gebet und Almosen auch Fasten. Da die Praxis des Fastens heutzutage fast verschwunden ist, ist nicht zu erwarten, dass einem Pönitenten als Buße ein Fasten auferlegt wird. *Paenitentia in tres distinguuntur partes: cordis contritio, cum propositum non peccandi, oris confessio: confiteatur integraliter, ... satisfactio pro peccatis per orationem, ieiunium et eleemosynam* (1204).²⁰

B. Lehramtlich

1.) Konzilien

a.) Trient

Das Konzil von Trient unterstreicht ein gegenseitiges Verhältnis und eine Verwandtschaft der dreifachen Bußmittel, wobei das eine nicht durch das andere ersetzt werden kann, weil sie von Gott angeordnet sind. Dazu betont das Konzil, dass das Fasten den Geist reinigt und entlastet. „Damit das Gebet inbrünstig und wirksam sei, muss man auch Fasten und Almosen damit verbinden. Das Fasten ist gewiss mit dem Gebete aufs innigste verbunden; denn die von Speise und Trank beladen sind, deren Geist ist niedergedrückt, sodass sie weder Gott anschauen noch sich vorstellen können, was das Gebet bezwecke. Das Almosen hat ebenfalls eine große Verwandtschaft mit dem Gebet. Gutes seinem Nächsten erweisen, wenn man die Gelegenheit hat zu helfen. Es ist von Gott angeordnet, dass dem Heil der Menschen

¹⁷ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* Freiburg im Br. 1960 XI 1129 1232.

¹⁸ ebenda 234 638 661.

¹⁹ ebenda 1130 1131.

²⁰ ebenda 1204.

durch dieses dreifache Heilmittel geholfen werde. Durch Fasten waschen wir unsere eigenen Befleckungen des Lebens ab.²¹

b.) Vaticanum II. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Wenn die Rede über die Aufgaben der vierzigstägigen Fastenzeit ist, betont das Konzil hier zuerst: „Taufenerinnerung, daher Taufmotive sollen stärker genutzt werden“ (109). Die Quadragesima aber ist eine Fastenzeit vor Ostern als Erinnerung an das Opfer Christi und nicht eine Vorbereitung auf eine Taufe am Karsamstag!

Dann wird zweitens gesagt: „Die Gläubigen sollen in dieser Zeit mit größerem Eifer das Wort Gottes hören und sich dem Gebet widmen, um sich auf die Feier des Pascha-Mysteriums vorzubereiten.“ Übersieht man hier nicht ein wenig, dass der Mensch auch den Körper hat? Wie verhält man sich diesbezüglich zum Wort Gottes und zu der ununterbrochenen Tradition der Kirche? Stattdessen wird in der Praxis in den letzten Jahrzehnten leider immer öfter das Wort Gottes verschwiegen, und das Gebet hat ebenfalls nachgelassen.

Ferner heißt es dann: Die sozialen Folgen der Sünde ... Diese Buße ist nicht bloß eine innere und individuelle Übung, sondern auch eine soziale. Die Bußpraxis soll je nach den Möglichkeiten unserer Zeit und der verschiedenen Gebiete wie auch nach den Verhältnissen der Gläubigen gepflegt werden (110). Man soll diese „frei gewähren lassen“. Das ist eine Tendenz, die in allem nachgibt! Auf diese Weise erzielt man keine Überzeugungskraft, das motiviert nicht zum Fasten! Bei aller Achtung und Berücksichtigung der anderen Gläubigen fängt man aber doch bei sich selbst mit der Umkehr an und nicht unbedingt gemeinschaftlich. „Unangetastet bleiben soll das Pascha-Fasten am Karfreitag und, wo es angebracht erscheint“ (wieder diese Tendenz!), wird empfohlen, es „auf den Karsamstag auszudehnen“ (110), „damit man so hochgestimmten und aufgeschlossenen Herzens zu den Freuden der Auferstehung des Herrn gelangt.“²² Welch ein Optimismus! Die Seele muss sich mit der Gnade der dreifachen Buße doch zuerst selbst finden, um „hochgestimmt“ Ostern zu feiern zu können. Auf Fasten ist hier überhaupt kein Akzent gelegt, obwohl es von Christus angeordnet ist! In diesem Dreiklang der Buße ist das Fasten am wenigsten vertreten. Diese 40 Tage heißen doch Fastenzeit und nicht Almosenzeit! „Tempus datum divinitus (Zeit von Gott gegeben) ... dum corda reformat abstinentia (während die Abstinenz und Enthaltung die Herzen erneuert)“ (Hymnus ad Officium Lectionis L.H. Bd.3). „Jesus dicator abstinentiae, qui praeceperas ieiunium Jesus“ (Jesus hat Abstinenz und Fasten angeordnet) (Hymnus ad Vesperas, ebd.) Fasten war bis dahin eine Selbstverständlichkeit in der kirchlichen Praxis.

Fasten ist ein Verzicht. Aber man hat stattdessen auf das Fasten selbst verzichtet und es durch Gebet und Mildtätigkeit ersetzt. Ich denke, eine der Ursachen dafür war auch, dass die westlichen Theologen, die die Konzilsväter sachkundig beraten sollten, protestantisch beeinflusst waren und dem Wunschdenken nachgegangen sind, dass es bald nicht nur zu einer Annäherung, sondern auch zur Vereinigung mit den Protestanten kommen würde. Auch hier verliert man aus ökumenischer Sicht die „zweite Lunge“ der Christenheit, die Ostkirche, wie das häufiger der Fall ist. – Bei den Protestanten ist das Fasten kein The-

ma. Sie meinen, dass der Leib sein Recht haben müsse. Das Fastengebot drücke von vornherein ein Misstrauen aus bezüglich der Vereinbarkeit der geistigen und leiblichen, der religiösen und profanen Zwecke des Daseins.²³ Dieser Anschauung kann man entschieden widersprechen, weil das Fasten nämlich gerade durch die geistige Übung des Fastens (jedem steht das frei) und die Heifasten-Praxis „der Vereinbarkeit der geistigen und leiblichen, der religiösen und profanen Zwecke des Daseins“ am besten dient.

2.) Katechismen:

a.) Seit dem Mittelalter haben sich 5 Gebote der Kirche herausgebildet, die für alle Katholiken gelten. Das dritte Gebot der Kirche lautet: „Du sollst die gebotenen Fast- und Abstinenztage halten.“

Früher schrieb das allgemeine Kirchengebot 51 Fasttage in einem Jahr vor und als Abstinenztage alle Freitage des Jahres (249). In der Schweiz beispielsweise gab es bis 1957 noch 15 Fasttage, die zugleich Abstinenztage waren. Aber schon 10 Jahre später (1967) hieß es: „Allgemeine Fast- und Abstinenztage sind der Aschermittwoch und der Karfreitag; an den anderen Freitagen besteht kein Abstinenzgebot mehr ... In der Fastenzeit verrichtet man Werke der tätigen Nächstenliebe, der Frömmigkeit, wobei die Wahl des Bußwerkes dem Einzelnen, der Familie oder der Gemeinschaft überlassen wird“ (Bischofskonferenz-Regelung)²⁴ (250). Das ist keine Kontinuität, sondern ein Bruch mit ihr durch mangelndes Verständnis sowohl für Aussagen der Bibel als auch für die Überlieferung als Quelle des Glaubens. Also wieder einmal eine Beliebigkeit. In der Praxis beobachtet man weder das eine noch das andere. An dem Abstinenzgebot konkret festzuhalten, war für die Massen von Gläubigen doch übersichtlicher, als alle anderen spirituellen Vorschläge zu realisieren. Diese Praxis war lebendig vorhanden, und in der Weltkirche hat man nie an eine Abschaffung des Fastens gedacht. Das Fasten lässt sich nicht ersetzen durch Gebet oder Teilen und umgekehrt. Aber das haben manche einflussreiche Theologen und ihnen hörige Amtsträger nicht beachtet, sondern haben sich von ideologischen Trends und Moden beeinflussen lassen. An der uralten Tradition, die eine kostbare Erfahrung der religiösen Menschen aller Rassen war, darf man nicht einfach rütteln. So hat man das 3. kirchliche Gebot de facto abgeschafft.

In den Katechismen und anderswo heißt es, dass „wirkliches“ (!) Fasten wertvoller ist als bloßer Verzicht auf das Fleischessen.²⁵ Aus der dreigliederten Buße hat man dem leiblichen Fasten die Glaubwürdigkeit abgesprochen. Nach Jesus Christus jedoch können nur Beten und Almosen nicht „wirklich“ sein, d.h. sie sind eine sehr unvollkommene Buße und nicht nach dem Willen Gottes. Man wollte sich offensichtlich nicht durch körperliches Fasten anstrengen. Aus Eitelkeit wird freiwillig und konsequent gefastet, selbst unnötigerweise, nur zum religiösen Fasten fehlt die Kraft!?

b.) Der Katholische Erwachsenen-Katechismus betont ausdrücklich und unmissverständlich das Wachsen im neuen Leben durch „Askese“, d. h. das beharrliche Bemühen, alles abzulegen, was nicht dem Geist Jesu Christi entspricht, und die Einübung ins Christsein, d. h. das Bemühen, dem Bild Jesu Christi

²¹ Römischer Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient, Viertes Teil, VIII 9 S. 370.

²² Konstitution über heilige Liturgie 109 und 110.

²³ Meyers Großes Konversationslexikon (1905), S. 56886 (vgl. Meyer Bd.6, S. 348).

²⁴ Anton Schraner, Katholischer Katechismus, Stein a. Rhein, 1986 308, 309, 310.

²⁵ Z.B.: Der Holländische Katechismus S. 180f.

gleich gestaltet zu werden und in seiner Kraft zu erstarken (vgl. Phil 3,10; Röm 8,29, Kol 3,9-10).²⁶ Zum „Bild Jesu Christi“ für seine Nachfolger gehören wohl auch seine 40 Tage in der Wüste! Eine gute Einübung!

Durch die asketischen Mittel Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Tob 12,8; Mt 6,1-18), gelangt man zu den mystischen Erfahrungen mit Gott. Jesu Ruf zur Umkehr steht ganz im Zentrum seiner Botschaft vom nahen Reich Gottes. „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Umkehr und Buße gehören also unabdingbar zu jedem christlichen Leben. „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 18,3). Fasten kann eine sinnvolle Ausdrucksform der Umkehr sein. „Das Entscheidende aber bei der Umkehr geschieht im Herzen des Menschen, d. h. in der Mitte und Tiefe seiner Person. (vgl. Mt 6,16). (Joël 2,12-13) Die Umkehr muss sich im Tun des Guten und in der konkreten Erfüllung des Willens Gottes auswirken.“ (364)²⁷ Fasten ist gerade auch eine gute Tat und „divinitus“ (d.h. von Gott) gegeben, wie die biblischen Stellen und die dokumentierte Überlieferung der Kirche es beweisen. Man bekehrt sich auch durch Fasten, was doch dem Willen Gottes nicht widerspricht. Man kontrolliert sich selbst, sein Gebet und seine Mildtätigkeit besser, wenn man fastet. Sonst vertritt man in der Fastenzeit einen geistigen, unverbindlichen Verbalismus, der nur ein Lippenbekenntnis ist. Wenn im geistigen Leben eines Christen das Fasten ausgeklammert wird und nur das Gebet und Werke der Nächstenliebe geübt werden, führt das zur Selbsttäuschung.

Der hl. Ambrosius sagt, in der Kirche gebe es „Wasser und Tränen: das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße“.²⁸ Die Tränen aber sind nicht wie süßes Wasser - sie sind salzig. Und aus der Buße hat der hl. Ambrosius das Fasten nie ausgeklammert, ebensowenig wie auch Jesus, der sogar 40 Tage und Nächte gefastet hat. Die Heilige Schrift und die Väter erwähnen untrennbar die drei Bußübungen Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Tob 12,8; Mt 6,1-18).

Die Freitage des Jahres sollen besonders im Hinblick auf Jesu Tod ausgezeichnet werden. Die deutschen Bischöfe betonen 1986: „Alle Freitage des Jahres sind im Gedenken an das Leiden und Sterben des Herrn kirchliche Bußtage, an denen der Christ zu einem Freitagsopfer verpflichtet ist ... Zum Freitagsopfer ist jeder Katholik vom vollendeten 14. Lebensjahr bis zum Lebensende verpflichtet. Das Freitagsgebot lautet: Verzicht auf Fleischspeisen, spürbare Einschränkung im Konsum, besonders von Genussmitteln“. Ein Freitagsopfer – eine Ersatztendenz um jeden Preis!? Wer weiß heute schon, wie man in der Praxis damit umgehen soll; das ist ein frommer Wunsch. Weniger ist mehr – also Fleischverzicht!

Werke der Buße und der Nächstenliebe in der Fastenzeit als Vorbereitung auf das Osterfest²⁹: Wie weit wird das praktiziert? So sind von der Fastenzeit und dem Fasten nur leere Wort geblieben.

c.) Der Katechismus der Katholischen Kirche erwähnt das Fasten in unterschiedlichen Zusammenhängen, z.B. als Vorbereitung auf den Empfang des Altarssakramentes. „Um sich auf den Empfang des Sakramentes richtig vorzubereiten, werden die Gläubigen das in ihrer Kirche vorgeschriebene Fasten [Vgl.

CIC, can. 919] beobachten.“ (1387)³⁰ Der Ruf Jesu zu Umkehr und Buße zielt auf die Bekehrung des Herzens, die innere Buße. Die innere Umkehr drängt jedoch dazu, diese Haltung in sichtbaren Zeichen, in Handlungen und Werken der Buße [Vgl. Joël 2,12-13; Jes 1,16-17; Mt 6,1-6.16-18] zum Ausdruck zu bringen.“ (1430)³¹ Theologische „Optimisten“ aber scheinen das vergessen zu haben.

„Die innere Buße des Christen kann in sehr verschiedener Weise Ausdruck (!) finden. Die Schrift und die Väter sprechen hauptsächlich von drei Formen: Fasten, Beten und Almosengeben [Vgl. Tob 12,8; Mt 6,1-18.] als Äußerungen der Buße gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen.“ (1434)³²

Die verschiedenen Bußzeiten und -tage im Laufe des Kirchenjahres (die Fastenzeit, jeder Freitag zum Gedächtnis des Todes des Herrn) [Vgl. Lk 9,23] eignen sich besonders gut zu freiwilligen Verzichten. Wenn allerdings die Absicht dabei schlecht ist, wird auch die Handlung zu etwas Schlechtem, selbst wenn ihr Gegenstand an sich gut ist. Das ist beispielsweise der Fall, wenn man das Fasten und Beten zur Schau stellt, „um von den Menschen gesehen zu werden“. Wenn die dreifache Buße (Almosengeben, Beten und Fasten) gelingt, dann wird sie zum „Akt der Gottesverehrung“ (1969). Der unermüdlige Eifer und Kampf des Gebetes „gegen unsere Schwerfälligkeit und Faulheit“ (2742)³³ kann nur aus der Liebe kommen.

Jesus bekräftigt die Lehren der religiösen Elite Israels über die Frömmigkeitsformen: Almosengeben, Fasten und Gebet [vgl. Mt 6,2-18.]. Die Evangelien sprechen von einer Zeit der Einsamkeit, die Jesus gleich nach seiner Taufe durch Johannes in der Einöde verbracht hat: Vom Geist in die Wüste „getrieben“, bleibt Jesus vierzig³⁴ Tage lang dort, ohne zu essen.

[Mk1,12-13.](538)³⁵ In der Wüste hat Jesus den Versucher besiegt. Durch die vierzigtägige Fastenzeit vereinigt sich die Kirche jedes Jahr mit dem Mysterium Jesu in der Wüste. (540)³⁶

C. Kirchenrechtlich

1.) Fastentage der byzantinischen Kirche

Hier sind die Fastentage wesentlich ausgeprägter als in der katholischen Kirche. Es gibt 1.) das Karfasten (Beginn am Montag nach Sexagesima); außerdem 2.) das Petersfasten, auch Apostelfasten genannt, vom Sonntag nach Trinitatis bis zum Fest Peter und Paul (29. Juni); 3.) das Marienfasten (Muttergottes-Fasten) vom 1. bis 14. August als Vorbereitung auf den Tag der Aufnahme Mariens in den Himmel und 4.) das Adventsfasten vom 15. November (dem Tag nach dem Feste des Apostels Philippus, daher auch Philippsfasten genannt) bis zum 24. Dezember. – Auch die lateinische Kirche kannte ehemals ein mit

²⁶ KEK S. 334.

²⁷ Katholischer Erwachsenen Katechismus Bd. 1 S.364.

²⁸ ebenda S. 366.

²⁹ ebenda Bd. 2 S. 266.

³⁰ KKK S. 387.

³¹ ebenda S. 390.

³² ebenda S. 391.

³³ ebenda S. 687.

³⁴ Die Zahl vierzig hat in der Bibel eine symbolische Bedeutung und steht für einen ziemlich langen Zeitraum. Sie spielt auch eine wichtige Rolle in der Bibel und der jüdischen Tradition im Zusammenhang mit der Not (hl. Augustin, De Con. Ev. 2.4.8-9) und besonders wichtigen Situationen, meist verknüpft mit Sühne und Buße: Sintflut (Gen 7,4); Fasten des Mose (Ex 24,18; Deut 9,9) und Elias (1 Knl 19,8); die Israeliten wanderten 40 Jahre in der Wüste (Ex 16,35; Ps 95,10); Jesus selbst (s. Text) fastete 40 Tage in der Wüste vor Beginn seines öffentlichen Wirkens etc. – Auch der Name „Quadragesima“ für die Fastenzeit leitet sich von der Zahl „vierzig“ ab.

³⁵ ebenda 169.

³⁶ ebenda.

dem Sonntag nach Martini (11. November, daher Martinsfasten) beginnendes Adventsfasten, das später bald 5, bald nur 4 Wochen vor Weihnachten währte.³⁷ – 5.) Das ganze Jahr über mittwochs und freitags, mit Ausnahme der Heiligen Zwölf Tage (Weihnachten bis Epiphanie), der Osterzeit und beim Zusammenfallen mit Festen des Herrn, der Muttergottes, der Apostel, der Engel und der Geburt des Täuflers; 6.) 29. August (Enthauptung des Täuflers); 7.) 14. September (Kreuzerhöhung) und 8.) 5. Januar (Vigil von Epiphanie). – An den Fasttagen sind verboten: Fleisch, Eier, Milch und Milchprodukte³⁸, Fisch, Öl und Wein. Es besteht keine Quantitätsbeschränkung. Zum Fasten sind unter Strafe des Kirchenbannes verpflichtet alle Personen jeden Alters; Krankheit, Schwäche (Kinder und alte Leute), Reise oder ein äußerst wichtiger Grund befreien von der Fastenpflicht.³⁹

2.) In der katholischen Kirche:

Der Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 widmet dem Thema *Fasten* fünf Canones. „Die Gläubigen sind verpflichtet, an den Bußtagen sich dem Gebet zu widmen und Werke der Caritas zu verrichten, die Pflichten getreuer zu erfüllen ...“ Ganz am Ende wird kurz erwähnt: „... Fasten und Abstinenz zu halten“ (Can. 1249). Canon 1251 präzisiert die Gebotszeiten: „an allen Freitagen des Jahres übt man Abstinenz von Fleischspeisen, ausgenommen sind Hochfeste. Nur an Aschermittwoch und Karfreitag ist Fasten (und Abstinenz) vorgeschrieben.“ Und das gilt für alle Volljährigen bis zum vollendeten 60. Lebensjahr, das Abstinenzgebot aber für alle, die das vierzehnte Lebensjahr vollendet haben; alle Kinder unter 14 Jahren sollten zu einem „echten“ Verständnis der Buße erzogen werden. (Can. 1252).⁴⁰ Es scheint also, dass „ein echtes Verständnis“ nicht unbedingt als körperliche Entsagung zu verstehen ist. Zu diesen kargen Aussagen kommt noch eine weitere Demotivation: „Die Bischofskonferenz kann an Stelle von Fasten ...“ (also an Aschermittwoch und an Karfreitag!) „und Abstinenz andere Bußformen bestimmen, wie z.B. Werke der Caritas und Frömmigkeitsübungen.“ (Can. 1253) Die jährlichen Fasten-Verordnungen der Bischöfe zeigen, dass das Abstinenzgebot sehr locker gehandhabt werden darf und daher alle Erleichterungen möglich sind. Noch vor 100 Jahren und danach waren in der Fastenzeit nur Mehl- und Pflanzenspeisen erlaubt, in den drei letzten Tagen der Karwoche nur Brot und Wasser. Die eigentlichen Fasttage sind heutzutage leider zu bloßen Abstinenztagen herabgemindert worden.

An den zwei noch vorhandenen Fasttagen des Jahres darf man sich nur einmal satt essen (ohne Fleischspeise). An den Abstinenztagen muss man sich jeglicher Fleischspeisen enthalten. Eine kleine Stärkung am Morgen und am Abend ist gestattet. Getränke, die keine eigentlichen Nahrungsmittel sind, können tagsüber getrunken werden. Befreit sind jene, denen Fasten und Abstinenz physisch oder moralisch unmöglich sind, z. B. Kranke, Genesende und Personen, die schwere Arbeit zu ver-

richten haben oder an der Erfüllung der Berufspflichten ernsthaft gehindert würden.⁴¹

Die gegenwärtigen Menschen leben in einem Konsumrausch. Die Katechismen zeigen auch manche Alternativen zu Fasten und Abstinenz auf, um sich so im Konsum beherrschen zu können. Man kann die persönliche Lebenshaltung einschränken, einfach leben, Geld sparen, auf Tabak und Alkohol verzichten, in Bezug auf Sex-verherrlichende Bilder enthaltsam sein, gewissenhaft seine Pflichten erfüllen, Geduld üben, das Morgen- und Abendgebet und die Tischgebete mit besonderer Sorgfalt verrichten, in der Bibel lesen und das Gewissen erforschen. Kinder (und Erwachsene nicht weniger!) sollen auf Schokolade und Süßigkeiten sowie Fernsehen verzichten. In der heutigen Zeit müsste man vielleicht auch ergänzend fragen, wie es mit dem Gebrauch von Computer, Internet und Handy bestellt ist, was bei nicht wenigen Menschen schon fast zu einer Sucht entartet ist. Enthaltensamkeit oder wenigstens Beschränkung auf ein Minimum wären sicher ein gutes Fastenopfer. – Fasten kann man auch in einer guten Meinung (Intention) und kann es bewusst aufopfern.⁴²

Die Fastenzeit ist eine Zeit der Einfachheit, eine so genannte „stille Zeit“, keine Festzeit. Wir sollten mit Wachsamkeit und einer unerbittlichen Ehrlichkeit gegenüber uns selbst fasten und uns immer wieder darin einüben.

Marcus C. Leitschuh und der Kapuzinermönch Bruder Paulus Terwite schreiben in ihrem Fastenkalender „Trau dich, 40 Tage anders zu leben“⁴³: „Die Fastenzeit wird mit Verzicht und Entbehrung in Verbindung gebracht. Das aber muss nicht so sein ...“ Warum aber so zurückhaltend! Verzicht und Entbehrung sollten Fremdwörter in der Fastenspiritualität sein?

Es gibt auch andere Fasten-Erfahrungen und -Zeiten. Den verehrten Glaubensvorfahren verdanken wir „Quadragesima“, ein verschärftes 40-tägiges Fasten nur bei Wasser und Brot, auch freiwillig. Dafür gab es drei Termine im Jahr: 1.) in der Quadragesima nach dem ersten Fastensonntag, 2.) vor dem 24. Juni (hl. Johannes) und 3.) vor Weihnachten.⁴⁴ Hier spürt man ein Echo der gemeinsamen Tradition mit der Ostkirche. Diese Praxis lebt in abgewandelter Form auch heute weiter. Es gibt eine Reihe von Gläubigen, die es sich zur Pflicht gemacht haben, das ganze Jahr über in jeder Woche jeweils mittwochs und freitags bei Brot und Wasser zu fasten. – Wasser und Brot würden für Millionen von Menschen, die heutzutage in der Welt hungern, einen Luxus bedeuten.

Schon Hermas spricht in seinen Gleichnissen über das Fasten bei Wasser und Brot. Ein Fasten, so sagt er, kann sogar zu einem Gottesdienst werden und glücklich machen und dazu führen, dass das Gebet erhört wird.⁴⁵

*Adresse des Autors: Pfr. Dr. Dr. J. J. Sobkowiak
Kirchstr. 13, 59602 Rütthen*

DEN ZWEITEN UND ABSCHLIEßENDEN TEIL
LESEN SIE IN DER NÄCHSTEN AUSGABE.

³⁷ Vgl. Meyers Großes Konversationslexikon (1905), S. 56883 (vgl. Meyer Bd. 6, S. 347).

³⁸ Vgl. Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lactinia in Quadragesima obliget. / Es ist nicht selbstverständlich, dass der Brauch, in der Quadragesima keine Eier und Milchprodukte zu verzehren, verpflichtend ist.“ Denzinger, Enchiridion Symbolorum 1132 Decr. S. Off. 4. Martii 1679 32.

³⁹ Vgl. P. Joannou LThK Bd. 4 Sp.38.

⁴⁰ Canones von 1249 bis 1253) Codex Iuris Canonici (CIC) 1983 (2001).

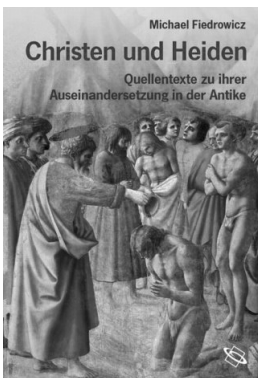
⁴¹ Katechismen passim.

⁴² Benutzte hier Katechismen und LthK Bd. 4 Sp. 36.

⁴³ Newsletter Vat. 21.02.06.

⁴⁴ Vgl. LThK Bd. 8 Sp. 909f. J.A. Jungmann.

⁴⁵ Hermas, Der Hirte, Similitudo V 3, 5-8 BKV Bd. 35, S. 236f.



MICHAEL FIEDROWICZ

Christen und Heiden.

Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike,

Darmstadt, Wissenschaftliche

Buchgesellschaft 2004,

799 Seiten, gebunden

ISBN 3-534-15790-7,

Preis: 148,00 €

Seit den Anfängen des Christentums sah sich dieses mit heftigen Anfeindungen seitens seiner heidnischen Umwelt konfrontiert. Die Liste der Vorwürfe war lang: Atheismus, Verschwörung gegen den „Staat“, niedrige soziale Stellung, theistische Mahlzeiten, ödipodeische Verbindungen und schließlich, überhaupt die Ursache allen Unglücks zu sein, lauteten die vorgebrachten Beschuldigungen. Dagegen verwahrten sich seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. die sogenannten Apologeten und behaupteten unter Verweis auf die Moralität der Christen, ihre Loyalität zum Reich oder das höhere Alter der christlichen Religion die Überlegenheit ihres Glaubens. Nach seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 2000 widmet M. Fiedrowicz erneut dieser Epoche der Kirchengeschichte eine Arbeit und versucht, diese Auseinandersetzung anhand einschlägiger Quellen von der Rede des Paulus vor dem Areopag bis ins fünfte Jahrhundert hinein nachzuvollziehen und einem breiteren Leserkreis die Geschichte der frühen Kirche und ihrer intellektuellen Auseinandersetzungen näher zu bringen. Dabei sollen sowohl die „Fremdwahrnehmung des Christentums seitens der paganen Welt [...] als auch der Prozess christlicher Identitätsfindung“ durch die ausgewählten Quellen nachgezeichnet werden (11).

Die Quellensammlung zerfällt in zwei Teile: In einem ersten wird ein historischer Überblick geboten, der – nach einer kurzen Behandlung der Auseinandersetzungen in der Urkirche (15-22) – sich unter den Überschriften „Das Entstehen der ersten Apologien“ (23-40), „Die Entfaltung der apologetischen Literatur“ (41-67), „Die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus und Synkretismus“ (68-97), „Die Apologie in der diokletianisch-konstantinischen Epoche“ (98-122), „Die pagane Restauration unter Kaiser Julian Apostata“ (123-152), „Die Auseinandersetzung mit der römischen Senatsaristokratie“ (153-179) und schließlich „Geschichtstheologische Apologetik gegenüber neuen Angriffen nach dem Fall Roms“ (180-194) mit der Entwicklung der Apologie vom zweiten bis zum frühen fünften Jahrhundert n. Chr. beschäftigt.

Im zweiten Teil werden hingegen systematisch „Argumentationsstrategien und Themen des Disputes“ (11) verfolgt. Zunächst widmet sich Fiedrowicz den „Formen und Methoden der Auseinandersetzung“, wobei er anhand von Quellenstellen von Tertullian bis Augustin den Fragen der „Grundorientierung der Apologeten“ und den „Formen christlicher Selbstdarstellung nachgeht (197-249). Im Folgenden behandelt er „christliche Lebenspraxis“ (250-332), die „Geschichte“ (333-392) und

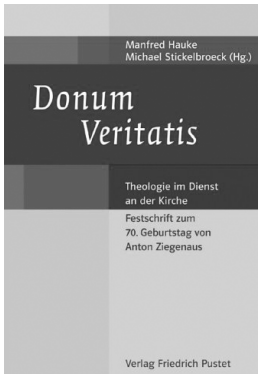
„vernunftgemäßen Glauben“ (393-606) als apologetische Argumente. Dabei stellt gerade der letzte Abschnitt eine umfangreiche Sammlung recht unterschiedlicher Einzelprobleme dar, was sich auch an den gewählten Unterpunkten vom „Disput mit der Philosophie“ (433-529), über die „Kontroverse um die Bibel“ (530-573), bis hin zum „Christentum als ‚wahre Philosophie‘“ deutlich zeigt. (574-606) In einem letzten Abschnitt (607-632) wendet sich Fiedrowicz schließlich dem universalen Wahrheitsanspruch des Christentums zu.

Damit folgt Fiedrowicz weitestgehend der Gliederung, die schon seiner Habilitationsschrift zugrunde lag, aus der er auch Teile der den jeweiligen Quellenstellen vorangestellten kurzen Einführungen übernommen hat. In diesen widmet sich Fiedrowicz den jeweiligen Autoren, gibt biographische Hinweise und ordnet die folgenden Quellen in die theologischen Diskurse ihrer Zeit ein. Dabei sind diese Einführungen zwar ausgesprochen knapp gehalten, erfüllen aber durchaus ihren Zweck, dem Leser eine erste Orientierung zum Verständnis der Quellen zu bieten.

Auf die Quellen folgt der Kommentar (633-768), der neben den notwendigen Sacherläuterungen auch Verweise auf Parallelstellen sowie weiterführende Literatur bietet. Der Band wird durch ein umfangreiches Quellen- (769-779) sowie ein knapp gehaltenes Literaturverzeichnis (779-781) ergänzt. Dabei bietet das Literaturverzeichnis zwar nur allgemeine einführende Literatur, was aber aufgrund der umfangreichen Literaturangaben im Kommentarteil unproblematisch ist. Ein Stellen- (783-791), Namens- (792-794) und Begriffsregister (795-799) beschließen das Buch, wobei leider der Kommentarteil hierbei nicht erfasst wird, was besonders bei den umfangreichen Quellenangaben innerhalb dieses Abschnittes bedauerlich ist.

Insgesamt ist der Eindruck, den diese Quellensammlung zur intellektuellen Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen macht, durchaus positiv. Sie ist klar gegliedert, die ausgewählten Quellenstellen vermitteln einen guten Einblick in diese Kontroverse und zudem liegen nicht wenige der präsentierten Texte hier erstmals in deutscher Übersetzung vor. Daneben besteht für diejenigen Leser, die sich über die gebotenen Erläuterungen hinaus weiter informieren möchten, die Möglichkeit, Fiedrowicz Habilitationsschrift, die sich sowohl durch ihren parallelen Aufbau als auch ihre Verständlichkeit als Lektüre auch für ein breites Publikum durchaus eignet, als zusätzlichen Kommentar zu nutzen. Die einzige gravierende Kritik betrifft die Preisgestaltung des Bandes durch den Verlag. Zwar handelt es sich insgesamt um eine gelungene Zusammenstellung der Quellen, das Buch ist mit knapp 800 Seiten auch recht umfangreich und die Aufmachung ist solide, aber 148 Euro im freien Handel sind für das, was geboten wird, doch ein allzu stolzer Preis.

*Jan Timmer, M.A.
Institut für Geschichtswissenschaft,
Universität Bonn,
Am Hof 1 e
53113 Bonn*



MANFRED HAUKE & MICHAEL
STICHELBRÖCK (HRSG.)

Donum Veritatis.

Theologie im Dienst an der Kirche.
Festschrift zum 70. Geburtstag von
Anton Ziegenaus,

Regensburg, Pustet 2006
516 Seiten, Pappband
ISBN 3-7917-1999-3,
Preis: 49,90 €

Der Augsburger Dogmatiker Anton Ziegenaus gehört ganz sicher mit zu bedeutendsten deutschsprachigen Dogmatikern der jüngeren Gegenwart. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang unter zahlreichen wissenschaftlichen Studien nur die zusammen mit seinem Lehrer Kardinal Scheffczyk verfasste „Katholische Dogmatik“ (1996-2003).

Im März 2006 konnte der Gelehrte seinen 70. Geburtstag feiern. Zu diesem Anlass haben Schüler und Kollegen, allen voran die beiden Dogmatiker Manfred Hauke und Michael Stichelbroeck, die auch zu den Mitarbeitern von THEOLOGISCHES gehören, dem Jubilar einen umfangreichen Sammelband überreichen können, der im Pustet-Verlag erschienen ist.

Das erste große Kapitel behandelt die Begegnung von Glaube und Vernunft in Jesus Christus, eröffnet durch einen Beitrag Scheffczyks zur christozentrischen Anthropologie der Enzyklika „Fides et ratio“ (eine der letzten schriftlichen Äußerungen des Kardinals). Darin greift der Kardinal einen seiner Leitgedanken auf: Die Ausrichtung sowohl von Glaube wie von Vernunft auf die Gestalt des Gottmenschen, die eine christozentrische Deutung des Menschseins möglich macht. Insofern liefert dieser Beitrag auch eine zuverlässige Interpretation zu dem häufig missverstandenen Wort aus „Gaudium et spes“ (Nr. 22): „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.“ Der zweite Beitrag von Walter Brandmüller plädiert energisch und sehr überzeugend für den wirklich theologischen Charakter der Kirchengeschichte und gegen deren Umwandlung in ein rein historisches bzw. religionswissenschaftliches Fach, die derzeit von zahlreichen Kirchenhistorikern in Deutschland betrieben wird. Weitere Beiträge befassen sich mit der Frage der Hellenisierung des Christentums (Gerda Riedl), Albert Einsteins Metaphysik der Natur (Axel Schmidt) sowie dem Konzil von Nizäa und der Einzigartigkeit des Christentums (Michael Kreuzer).

Das zweite Kapitel ist mit „Christliches Leben als kirchliche Existenz“ überschrieben: Antonio Aranda weist in seinem Beitrag auf eine der wichtigsten Botschaften des letzten Konzils hin: jene von der allgemeinen Berufung des Christen zur Heiligkeit. Peter Christoph Düren beschreibt einen Aspekt dieser Berufung, nämlich deren Verwirklichung in der christlichen Ritterschaft. José Ramon Villar schließlich weist auf die notwendige Bindung dieser Berufung an das Lehramt der Bischöfe hin.

Zwei der Lieblingsthemen des Augsburger Dogmatikers waren stets die Sakramentenlehre der Kirche, die das dritte Kapitel in den Mittelpunkt stellt, sowie die Mariologie (IV. Kapitel). Im dritten Kapitel ragt besonders der Beitrag des bekannten spanischen Dogmatikers Pedro Rodriguez hervor, der die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den „geistigen Kult“ des neuen Bundes darstellt. Auch Michael Stichelbroeck befasst sich mit den Grundlagen einer Theologie des Kultes (Abbild und Wandlung. Ansätze zu einer Theologie des Ritus). Im mariologischen

Kapitel überzeugen besonders die Beiträge Haukes über die Mariologie Scheebens, der durchaus als einer der bedeutendsten Mariologen der Neuzeit zu gelten hat; sowie die Kriterien, die Markus Hofmann in seinem sauber gearbeiteten Beitrag für eine gesunde Marienverehrung aufstellt. Gerade in diesem Bereich zeigen sich ja nicht selten ungesunde Wucherungen, die der authentischen Verehrung der Gottesmutter sehr schaden. Grundlage sind Hoffmann dabei die beiden Enzykliken „Marianus Cultus“ sowie „Redemptoris Mater“.

Das fünfte Kapitel bringt Beiträge von Gerhard Ludwig Müller, Anton Rauscher sowie Fritz Weidmann zur „Vermittlung des Glaubens vor dem Anspruch der Gegenwart“. Dabei erscheint der Beitrag Weidmanns dem Verf. als der schwächste des gesamten Bandes: Weidmann stellt sein Konzept eines schulischen Religionsunterrichts und seines möglichen Beitrags zu einer positiven Lebensgestaltung der Gesellschaft dar. Dabei zeigt er sich deutlich den Ideen der Religionspädagogik der 70er Jahre (Synodenbeschluss) verhaftet. Die neueren Diskussionen der letzten sieben Jahre zu den Fundamenten der Religionspädagogik bzw. Fundamentalkatechetik hat der Verfasser nicht zur Kenntnis genommen (vgl. etwa die Beiträge Rusters, Dörners sowie Bergers zu dem Thema sowie die zahlreichen Diskussionsbeiträge u.a. in den religionspädagogischen Fachzeitschriften zu der hauptsächlich von Prof. Ruster angestoßenen Diskussion!).

Das sechste Kapitel hat die Einzigartigkeit der Kirche in ihrer Beziehung zu anderen Gläubigen zum Gegenstand. Manfred Lochbrunner versucht eine inklusive Deutung des „Extra Ecclesiam nulla salus“ über die Idee der Sakramentalität der Kirche. Raimund Lültsdorff behandelt Grundlagen und Perspektiven der Stellung der katholischen Kirche zur Ökumene. Ein Zurateziehen des umfangreichen Ökumene-Buch Kardinal Scheffczyks (Quaestiones non disputatae) hätte dem kurzen Beitrag noch deutlich Tiefe geschenkt. Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag zur Eschatologie (Franz Sedlmeier, Zur Botschaft eschatologischer Hoffnung im Ezechielbuch) sowie einer akribisch erstellten und beeindruckenden Bibliographie des Jubilars.

Festschriften haben häufig den schlechten Ruf Gräber zu sein, in die man seine Artikel versenkt, die von da an keine Beachtung mehr finden werden. Gerade die Tatsache, dass es die Herausgeber vermocht haben, die Mitarbeiter dazuzubringen, aktuelle Themen in sachkundiger Weise aufzugreifen, bewirkt, dass hier genau das Gegenteil zutrifft.

Dr.habil. David Berger

Fördergemeinschaft Theologisches e.V.

In eigener Sache

Gern informieren wir unsere Bezieher darüber, dass wir uns über ihre tragende Spendenbereitschaft sehr gefreut haben. Das Ergebnis des Januaraufufes und die zusätzliche Beifügung von Überweisungsträgern im Februar haben dazu beigetragen, dass wir dieses Jahr als weitgehend gesichert ansehen dürfen. Dafür sind wir allen Spendern dankbar. Insbesondere bedankt sich die Fördergemeinschaft bei einem Spender deutschen Namens im vermutlich südeuropäischen Ausland, dessen größere Spende als Weihnachtsgeschenk einging und der uns nochmals im Mai 2006 bedacht hat. Wir konnten aber seine Anschrift nicht ermitteln, um ihm persönlich zu danken und ggfs. eine Spendenbescheinigung auszustellen. Ein Blick in das deutsche (elektronische) Telefonverzeichnis hat hier auch nicht weitergeholfen. Vielleicht hilft er uns, die Dankeschuld abzutragen?

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 Gegrübet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen Religionen

Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung Hier und Heute

Nr. 10, 136 S., € 9,-

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

Kirchensplitter

Nr. 13, 86 S., € 6,-

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden“

Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen

Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

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

Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden?

Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reformation?

Nr. 7, 208 S., € 10,-

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

Bd. II, 2 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,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacra

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.