Glaube, Hoffnung und Liebe im Horizont der Offenbarung

Der Dialog Gottes mit den Menschen

Glaube, Hoffnung und Liebe im Horizont der Offenbarung

Der Dialog Gottes mit den Menschen

20. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2012 Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester

in der Diözese Augsburg e. V.

Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg,

Eigenverlag: Initiativkreis, 1. Aufl. November 2012

ISBN 978-3-9814138-1-6

Copyright © 2012 Initiativkreis

katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.

Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autorenrechte.

Satz und Layout: Gerhard Stumpf

Titelbild: Schlussstein mit der Muttergottes aus der

Klosterkirche in Blaubeuren

Umschlaggestaltung: Gerhard Stumpf

Glaube, Hoffnung und Liebe im Horizont der Offenbarung

Der Dialog Gottes mit den Menschen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	
Gerhard Stumpf	7
Das Ringen um die Würde des Menschen in Kirche und Gesellschaft	
Manfred Spieker	11
Der Glaube gründet in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi (Röm 10,17) Christoph Casetti	33
Wenn ich den Glauben nicht hätte – Dein Wort ist Licht und Wahrheit Ursula Bleyenberg	57
Der Gregorianische Choral – Dialog der Seele mit Gott Karl Josef Wallner	77
Durch die Hoffnung sind wir gerettet (Spe Salvi). Die Enzyklika Benedikts XVI. Manfred Lochbrunner	
	117

Gott ist die Liebe (Deus Caritas Est). Die Enzyklika Benedikts XVI. Michael Kreuzer	141		
"Am Ende dieser Tage sprach Gott zu uns durch seinen Sohn" (Hebr 1, 2). Die Endgültigkeit der Offenbarung Josef Kreiml	169		
Die Auferstehung Christi als Grund unserer Hoffnung Anton Ziegenaus			
Predigten			
Das Gebet Jesu für die Seinen S. Exz. Dr. Konrad Zdarsa, Bischof von Augsburg	207		
Gottes Hand im Spiel: der hl. Ulrich Michael Kreuzer	216		
Nicht um einen vergänglichen Preis, nicht um Gold und Silber, sondern losgekauft mit dem kostbaren Blut Christi (1 Petr 1,18f) Anton Ziegenaus	220		

Referenten

Vorwort

Als die Planung für die 20. Theologische Sommerakademie in Augsburg lief, war in Freiburg bereits ein Memorandum in Umlauf gesetzt mit dem Titel "Den notwendigen Aufbruch wagen". Über den Kreis der Priester und Theologen hinaus sollte die Öffentlichkeit mobilisiert werden, unter Missachtung des katholischen Glaubens und im Ungehorsam gegenüber der bischöflichen Autorität, Neuerungen in der Pastoral einzuführen. Alle Forderungen wurden mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begründet oder mit dem sog. Geist des Konzils. "Bei allen Dialog- und Reforminitiativen von Priestern, die sich mit der verpflichtenden Ehelosigkeit von Priestern im lateinischen Teil der katholischen Kirche, dem Frauenpriestertum oder dem Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen befassen, fällt auf, dass die Konzilsgeneration Reformen dringend anmahnt", so heißt es in Christ in der Gegenwart (Sept. 2012). "Etwa zwei Dutzend Priester der Gruppe "Passauer Priester im Dialog" wollen ergebnisoffene Diskussionen über die seit Jahrzehnten vorgetragenen Themen" (ebda.). Querverbindungen mit der österreichischen "Pfarrer-Initiative" und ihrem "Aufruf zum Ungehorsam" können festgestellt werden. Bei all diesem Druck, der über die Öffentlichkeit auf die Bischöfe in Deutschland ausgeübt wird, versuchte die Deutsche Bischofskonferenz mit dem Vorsitzenden Erzbischof Dr. Robert Zollitsch einen Prozess des Dialogs in Gang zu setzen. Er betonte, dass es in der Kirche und Welt zu allererst um Gott und seine Offenbarung in dieser Welt geht: "Die katholische Kirche in Deutschland trägt schwer an den krisenhaften Ereignissen vor allem des letzten Jahres. Wir Bischöfe sind davon überzeugt, dass das Gespräch innerhalb der Kirche vertieft werden muss, um die Situation besser zu verstehen und gemeinsame Wege in die Zukunft zu bahnen. Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien – sie alle sind dazu aufgerufen, und sie alle werden gebraucht. Denn nur durch gemeinsame Anstrengung kann der Vertrauensverlust, den wir als Kirche erlitten haben, können Lethargie und Unbehaglichkeit überwunden werden, die sich vielerorts im kirchlichen Leben (und dies nicht erst seit der Missbrauchskrise) ausgebreitet haben. Der Dialog kann aber nur gelingen, wenn er zu einem fundamental geistlichen Geschehen wird, in dem die Kirche sich neu ihrer Mitte vergewissert. Es geht um Gott und seine Offenbarung in dieser Welt" (DBK, EB Dr. Robert Zollitsch, "Was braucht die Kirche in Deutschland?", Welt-online vom 20. Februar 2011).

Wenn nun Gott und seine Offenbarung das zentrale Mysterium dieser Welt sind, dann kann der Dialog unter Menschen keine Frucht bringen, wenn Gott aus dem Dialog ausgeklammert wird. Das erste, was der Mensch empfängt und nicht sich selber gibt, ist das Leben, das die Eltern dankbar empfangen und das Kind mit seiner Lebensfreude annimmt. Wir Katholiken glauben, dass die Kirche uns die Wahrheit von der Erschaffung des Menschen als Abbild Gottes vermittelt und damit eine Würde gibt, die in Gott gründet und niemals dem willkürlichen Urteil von Gesetzgebern, Richtern, Ärzten

und Angehörigen unterliegt. Sie lässt uns die Erlösung durch Jesus Christus jetzt schon in den Sakramenten der Kirche erfahren. Somit ist der Glaube an die Erschaffung des Menschen und seine Erlösung ein Werk des dreifaltigen Gottes, ein Geschenk Gottes an uns Menschen. Die erste Stelle im Dialog muss also zunächst Gott eingeräumt werden. Er ist der Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, so zu den Menschen gesprochen hat und mit seinem Sterben die Menschheit wieder zu Gott führen will. In der Eucharistiefeier geschieht dies. Im Glauben, so wie ihn die katholische Kirche lehrt, können wir dies erfahren. Für uns Katholiken ist die existenzielle Wahrheit die Eucharistie, Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens.

Daraus schöpfen wir die Kraft, voller Hoffnung im Glauben zu leben und zu sterben. Untrennbar mit dem Glauben und der Hoffnung verbunden ist die Liebe. Wir leben für andere, jeder nach seinem Stand. Keiner lebt für sich. Die enge Verbindung mit Christus lehrt uns aber, dass wir um so intensiver leben, je mehr wir mit Christus vereint sind. Mit Christus leben und sterben heißt in der Nachfolge Jesu das ganze Leben hingeben für Christus und für die Kirche, weil wir nur durch die Kirche mit Christus auferstehen können. Die katholische Kirche versteht sich als Sakrament. Durch die Bibel und durch die Sakramente schafft sie eine bleibende Verbindung mit Christus. Deshalb müssen wir als Sünder immer wieder zur Christus umkehren.

Ein Dialogprozess in der Kirche muss also von Christus ausgehen und zu Christus hinführen. In diesem Prozess muss jeder Gedanke von Christus ausgehen und zu ihm führen. Christus muss der Maßstab sein. Eine Besinnung auf Glaube, Hoffnung und Liebe kann so dazu beitragen, dass ein Dialog innerhalb der Kirche alle schwierigen menschlichen

Verhältnisse Jesus vorträgt und von ihm her Lösungen sucht. Nicht persönliche Interessen, sondern die Antworten Jesu sollen Auskunft geben. Dazu brauchen wir in der katholischen Kirche die Autorität der Bischöfe, die nie ohne das Petrusamt gedacht werden kann.

Die Sommerakademie hat es sich zum Ziel gesetzt, mit den Themen Glaube, Hoffnung und Liebe Grundprinzipien des christlichen Lebens aufzuzeigen, mit denen allein sich für die Zukunft Wege öffnen. Der deutsche Papst Benedikt XVI. wird nicht müde, immer wieder daran zu erinnern, dass diese Inhalte des christlichen Glaubens mit der Vernunft des Menschen harmonieren und von der Vernunft logisch nachvollzogen werden können. Jesus Christus ist der Zeuge dafür. "Er ist das Geschenk Gottes an uns, in dem wir nun alle Gottes Weisheit empfangen. Im Einssein mit Christus, im Mitgehen, im Mitleben mit ihm lernen wir wir selber das rechte Menschsein; wird uns Weisheit, die Wahrheit ist; können wir leben und sterben, weil er selbst das Leben und die Wahrheit ist" Benedikt XVI., Predigt am 2. September 2012).

Die Liturgie während der Theologischen Sommerakademie ordnet das Bemühen um Erkenntnis in theologischen Fragen in die sakramentale Begegnung mit dem gegenwärtigen Christus ein. "Wo ist ein Volk, dem sein Gott so nahe ist wie der unsrige? So nahe, dass er einer von uns ist; dass er mich von innen her anrührt; ja, dass er in der heiligen Eucharistie in mich hereintritt. Ein geradezu bestürzender Gedanke" (Benedikt XVI. ebda).

Am Rosenkranzfest Oktober 2012

Gerhard Stumpf

Das Ringen um die Würde des Menschen in Kirche und Gesellschaft

Manfred Spieker

Die Würde des Menschen - was ist sie? Wer gefährdet sie und wo wird sie gefährdet? Wer ringt um sie in Kirche und Gesellschaft? Lassen sich in der Gesellschaft überhaupt noch Verteidigungsbastionen zum Schutz der Menschenwürde finden oder ist die Kirche ihr letzter Schutzwall? Gefährdungen der Menschenwürde lassen sich in bestimmten Politikfeldern beobachten – zuallererst im Bereich des Lebensschutzes, aber auch im Bereich der Familienpolitik und anderer Politikfelder, wobei gleich zur Vorsicht zu mahnen ist. Es gibt auch eine missbräuchliche Berufung auf die Menschenwürde: Wer sich auf sie beruft, meint oft ein besonders starkes Argument zu besitzen, um politische Entscheidungen abzulehnen, die als unangenehm oder belastend empfunden werden. Aber der Missbrauch hebt bekanntlich den richtigen Gebrauch nicht auf. Es gibt auch in der Gesellschaft einen Schutzwall der Menschenwürde, auf den der Blick zuerst gerichtet werden soll: das Grundgesetz. In einem zweiten Schritt ist der Blick dann auf das Ringen der Kirche um die Würde des Menschen zu richten – im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI.

I. Menschenwürde und Grundgesetz

Nach den bitteren Erfahrungen mit dem Untergang der ersten deutschen Demokratie 1933 und mit einem totalitären Regime, das jedwede Beschränkung seiner Macht verwarf, gelang dem Parlamentarischen Rat im Winter 1948/49 eine Verfassungsordnung von erstaunlicher Weisheit und Lebensdauer. "Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen", so beginnt das Grundgesetz in seiner Präambel, "hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben". Die Verfassungsordnung des Grundgesetzes verstand sich von Anfang an als beschränkte Demokratie, und die Beschränkung ruht auf zwei Pfeilern: zum einen auf einem System der horizontalen und vertikalen Gewaltenteilung, zum anderen auf der Anerkennung vorstaatlicher Menschenrechte. Der Parlamentarische Rat war sich der Bedeutung dieser beiden Pfeiler wohl bewusst, versuchte er doch, ihnen mit Art. 79 Abs. 3 eine "Ewigkeitsgarantie" zu geben. Art. 79 Abs. 3 GG bringt wie auch schon die Präambel und Art. 1 zum Ausdruck, dass das Grundgesetz von einem Verfassungsverständnis ausgeht, das nicht dem jeweiligen gesellschaftlichen Konsens unterliegt, sondern diesem vorauszugehen und ihn zu lenken hat

Der Grundrechtsteil des Grundgesetzes beginnt mit der Gewährleistung der Menschenwürde und dem Bekenntnis zu den Menschenrechten. "Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt", so Art. 1 Abs. 1 GG. Die Menschenwürde ist ein schlechthin erster Anfang, von dem die ganze Verfassungsordnung ausgeht. Als Moralund Rechtsprinzip verlangt sie von jedem, jeden, der ein menschliches Antlitz trägt, also zur Gattung Mensch gehört bzw. ein "Jemand" und nicht ein "Etwas" ist, zu

achten,1 ihn nicht "zum Objekt, zu einem bloßen Mittel" herabzuwürdigen.2 Weil der Mensch Würde hat, hat er unverletzliche und unveräußerliche Rechte. Art. 1 GG bringt dies in Absatz 2 mit dem Wort "darum" zum Ausdruck: "Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt." Dieses Bekenntnis hat für die Menschenrechte nicht konstitutive, sondern deklaratorische Bedeutung. Die Menschenrechte sind wie die Menschenwürde dem Staat vorgegeben. Der Verfassungsgeber erfindet sie nicht, sondern entdeckt sie³ – in der Regel umso leichter, je bitterer die Erfahrungen mit totalitären Herrschaftssystemen sind. Insofern ist die Rede von der Menschenwürde aus der Leidensgeschichte der Menschheit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erwachsen – nicht nur im Grundgesetz, sondern auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO vom 10. Dezember 1948, an der sich das Grundgesetz orientierte, und in der Menschenrechtskonvention des Europarates von 1950.

Das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit in Art. 2 Abs. 2 GG ist das erste und wichtigste Grundrecht im Grundrechtskatalog des Grundgesetzes, ohne dessen Gewährleistung alle folgenden Grundrechte hinfällig wären. Dass das Recht auf Leben 1949 um ein Recht auf körperliche Unversehrtheit ergänzt wurde, ist ein Resultat der Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Herrschaft und deren skrupellosen medizinischen Versuchen an Häftlingen in Konzentrationslagern. Nach den Erfahrungen mit der Legalisierung der Abtreibung Anfang der 70er Jahre in Deutschland müsste das Recht auf Leben heute um ein Recht auf Geburt ergänzt werden. Auch das Diskriminierungsverbot in Art. 3 Abs. 3 GG ist eine

Konsequenz aus den Erfahrungen mit der NS-Herrschaft, wenngleich das Diskriminierungsverbot Behinderter in Satz 2 erst 1994 dazu kam und heute durch die Legalisierung der Präimplantationsdiagnostik wieder in Frage gestellt wird.⁴ Menschenwürde und Lebensrecht kommen dem Embryo zu. Das Bundesverfassungsgericht hat dies in seinen beiden Urteilen zum Abtreibungsstrafrecht 1975 und 1993 mit markanten und eindeutigen Aussagen unterstrichen. "Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu; es ist nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewusst ist und sie selbst zu wahren weiß. Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschwürde zu begründen", so das Gericht 1975.5 "Menschenwürde kommt schon dem ungeborenen menschlichen Leben zu, nicht erst dem menschlichen Leben nach der Geburt oder bei ausgebildeter Personalität."⁶ Beim Ungeborenen handle es sich, so fährt das Gericht fort, "um individuelles, in seiner genetischen Identität und damit in seiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit bereits festgelegtes, nicht mehr teilbares Leben, das im Prozess des Wachsens und Sich-Entfaltens sich nicht erst zum Menschen. sondern als Mensch entwickelt"7.

Nicht weniger klar waren die Aussagen des Bundesverfassungsgerichts 1975 zum Lebensrecht. "Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG schützt auch das sich im Mutterleib entwickelnde Leben als selbständiges Rechtsgut." Der mit der Empfängnis "begonnene Entwicklungsprozess ist ein kontinuierlicher Vorgang, der keine scharfen Einschnitte aufweist und eine genaue Abgrenzung der verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Lebens nicht zulässt. Er ist auch nicht mit der Geburt beendet ... Jeder im Sinne des Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG ist "jeder Lebende"... "jeder" ist daher auch das

noch ungeborene menschliche Wesen"8. Keine rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs könne deshalb daran vorbeikommen, dass die Abtreibung "unwiderruflich entstandenes menschliches Leben (zerstört)", mithin "eine Tötungshandlung" ist und "gegen die in Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG verbürgte grundsätzliche Unantastbarkeit und Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens" verstößt.⁹

Wie steht es um den politischen Konsens im Hinblick auf den vom Grundgesetz vorgegebenen Schutzwall? Hat die Gesetzgebung in Deutschland diesen Schutzwall beachtet? Wenn nicht, hat die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ihn verteidigt? Ein Vierteljahrhundert, von 1949 bis 1974, wurde dieser Schutzwall kaum in Frage gestellt. Die Reform des § 218 StGB 1974 und alle weiteren großen Reformen 1976, 1992 und 1995 wollten die Zahl der Abtreibungen senken. Alle Reformen waren von der Behauptung getragen, die Straflosstellung und dann ab 1992 die Legalisierung der Abtreibung werde wenigstens in der Summe Mutter und Kind besser schützen. Die Verwerfung der 1974 eingeführten Fristenregelung durch das Bundesverfassungsgericht 1975 als grundgesetzwidrig änderte jedoch nichts an der Legalisierung der Abtreibung. Alle zitierten Aussagen des Gerichts zur Menschenwürde und zum Lebensrecht des ungeborenen Kindes wurden durch den fünften Leitsatz des Urteils von 1975 unterlaufen, der dem Gesetzgeber anheim stellte, die Abtreibung straffrei zu lassen, wenn die Fortsetzung der Schwangerschaft für die Frau "unzumutbar" sei. Darüber hinaus waren zwei weitere Feststellungen des Gerichts geeignet, seine Verteidigung der Menschenwürde und des Lebensrechts des Ungeborenen zu unterlaufen. Zum einen die Empfehlung an den Gesetzgeber, statt der verworfenen Fristenregelung eine soziale Indikation einzuführen, nach der die Abtreibung auch dann straffrei bleiben sollte, wenn die Schwangere sie auf Grund einer unüberprüfbaren, nur von ihr selbst definierten Notlage vornehmen ließ. Zum anderen meinte das Gericht, der Gesetzgeber sei nicht gehindert, "die grundgesetzlich gebotene rechtliche Missbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auch auf andere Weise zum Ausdruck zu bringen als mit dem Mittel der Strafdrohung".¹¹0 Damit ebnete das Gericht den Weg zum Paradigmenwechsel in der Reform von 1992 – weg vom Lebensschutz durch ein sanktionsbewehrtes Abtreibungsverbot hin zum vorgeblichen Lebensschutz durch die nachweispflichtige Beratung im heute noch geltenden Gesetz.

Die Entwicklung des Abtreibungsstrafrechts von 1992 bis 1995 zeigt, dass weder der Gesetzgeber noch das Bundesverfassungsgericht bereit waren, den Schutzwall der Menschenwürde und des Lebensrechts konsequent zu verteidigen, den das Grundgesetz errichtet hatte. Das Gericht folgte der Mehrheit des Parlaments, die wiederum davon ausging, dass die öffentliche Meinung nicht mehr hinter dem Lebensrecht des ungeborenen Kindes stehe. Ernst Benda, von 1971 bis 1983 selbst Präsident des Bundesverfassungsgerichts, tadelte die Richter für ihre verfassungswidrige Anpassung. Selbst wenn die Einschätzung der öffentlichen Meinung richtig sei, so Benda, hätte das Gericht die von der Verfassung geschützten grundlegenden Wertvorstellungen verteidigen müssen, sie preiszugeben.¹¹ statt Paradigmenwechsel im Abtreibungsstrafrecht, das sich unter der Hand immer mehr zum Abtreibungsrecht entwickelte, stellt das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren über das Lebensrecht des Kindes Dies verletzt die Würde von Mutter und Kind. Dass dies für die ungeborenen Kinder

verhängnisvolle Folgen hatte, wird vom Statistischen Bundesamt jährlich dokumentiert. Seit der faktischen Legalisierung der Abtreibung 1974 sind in Deutschland allein nach der offiziellen Statistik rund fünf Millionen, nach plausiblen Schätzungen aber rund neun Millionen Kinder getötet worden.

Das Verbot, Unschuldige zu töten, ist die Legitimitätsbedingung der rechtsstaatlichen Demokratie Aufhebung dieses Verbotes rechtlich regeln zu wollen, ist ein Widerspruch in sich. Sie kann nicht gelingen. Deshalb werden die Kontroversen über das Abtreibungsregelement und das Lebensrecht weitergehen. Der Mainzer Bischof Ketteler warnte schon 100 Jahre vor der Legalisierung der Abtreibung auf dem Freiburger Katholikentag 1875 vor einer Demokratie, die keine Grenzen anerkenne. Sie unterscheide sich nicht vom Absolutismus Ludwigs XIV., "welcher seinen unumschränkten Willen als Gesetz geltend machte ... Das ist Wahnsinn, das ist unerträglich; das ist Sklaverei für alle, die nicht zur Majorität der Gesetzgeber gehören". 12 Eine Demokratie, die die tödliche Diskriminierung von Ungeborenen zulässt, weil sie die Lebensentwürfe der Geborenen stören, wird auch vor der Diskriminierung der Alten nicht zurückschrecken, wenn diese den Jüngeren zur Last fallen. Eine solche Demokratie zerstört mit dem Rechtsstaat sich selbst.

Dass das Grundgesetz als begrenzte Demokratie ein Schutzwall für die Menschenwürde ist, den es zu verteidigen gilt, war auch eine Botschaft von Papst Benedikt XVI. in seiner Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011. Er würdigte das Grundgesetz als Frucht einer humanen und vernünftigen Rechtskultur. Im Gegensatz zu anderen großen Religionen habe das Christentum nie eine

Rechtsordnung aus der Offenbarung vorgegeben, sondern "auf Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen". Dies sei entscheidend gewesen für die Entwicklung des Rechts und der Humanität. Die Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom bilde "die innere Identität Europas", die im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und in der Anerkennung der unantastbaren Würde eines jeden Menschen Maßstäbe des Rechts gesetzt habe, "die zu verteidigen in unserer historischen Stunde aufgegeben ist". 13 Wenn die Kirche in Fragen der Menschenrechte die Stimme erhebt, schrieb Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika Evangelium Vitae 1995, "wenn sie die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen – von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Tod - zu einer der Säulen erklärt, auf die sich jede bürgerliche Gesellschaft stützt, will sie lediglich einen humanen Staat fördern. Einen Staat, der die Verteidigung der Grundrechte der menschlichen Person, besonders der Schwächsten, als seine vorrangige Pflicht anerkennt."¹⁴ Bietet die Kirche aber auch eigene Beiträge im Ringen um die Würde des Menschen an? Ja, sie bietet solche Beiträge an. Ich lenke den Blick deshalb weg vom Grundgesetz und den sich aus der Würde des Menschen ergebenden Menschenrechten hin zum II. Vatikanischen Konzil und den Pontifikaten Johannes Pauls II. und Benedikts XVI.

II. Menschenwürde und Kirche

Das II. Vatikanische Konzil beginnt seine Pastoralkonstitution Gaudium et Spes mit einem Kapitel über die Würde der menschlichen Person. Dies ist schon von der Gliederung her ein starkes Signal, noch mehr aber durch seinen Inhalt. Die Konzilsväter geben der Pastoralkonstitution eine anthropozentrische Orientierung. Es sei die nahezu einmütige Auffassung von Gläubigen wie von Nichtgläubigen, "dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hin zu ordnen ist" (12). Das gilt dann für die Gesellschaft, die Wirtschaft, die Kultur, den Staat und auch für die Pastoral der Kirche. Johannes Paul II. kommt in seinem Pontifikat immer wieder darauf zurück: Der Mensch ist der Weg der Kirche. 15 Was aber ist der Mensch? Gaudium et Spes legt keine systematische Anthropologie vor, sondern, so Joseph Ratzinger in einem Kommentar 1968, nur "ein Mosaik von elementaren Grundaussagen". 16 In diesem Mosaik aber sind alle Dimensionen personaler Existenz enthalten: die Geistnatur des Menschen und seine Leiblichkeit, seine Individualität und seine Sozialität, die Freiheit und die Verantwortung, seine Gottebenbildlichkeit und seine Ambivalenz.¹⁷ Der Mensch ist fähig, seinen Schöpfer zu erkennen (12). Seine Vernunft ist "Teilhabe am Licht des göttlichen Geistes" (15). In seiner Leiblichkeit vereint er die Elemente der stofflichen Welt. Er überragt sie zugleich durch seine Vernunft. Sein Gewissen vermittelt ihm die objektiven Normen der Sittlichkeit und fordert ihn auf, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen (16). Nur frei kann sich der Mensch zum Guten hinwenden, seinen Schöpfer suchen und zur Einheit mit ihm gelangen. Aber die Freiheit des Menschen ist durch die Sünde verwundet. Nur mit Hilfe der Gnade Gottes kann er die Hinordnung seiner selbst und der ganzen Schöpfung auf Gott zur vollen Wirksamkeit bringen (17). Der Dramatik der menschlichen Ambivalenz, seiner Fähigkeit, konstruktiv und destruktiv handeln zu können, ist die ganze Ziffer 13 von Gaudium et Spes gewidmet. Der Mensch ist "in sich selbst zwiespältig. Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als einen dramatischen, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis" (13, 37).

Der christologische Schlussabschnitt ist der Schlüssel zum ganzen Kapitel: Nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes kläre sich das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Christus erschließe dem Menschen "seine höchste Berufung". Er, "der das Bild des unsichtbaren Gottes ist (Kol 1,15), ... ist zugleich der vollkommene Mensch", der den Menschen "die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war" (22). Für Karol Wojtyla war Gaudium et Spes 22, so George Weigel in seiner großen Biographie, "der theologische Angelpunkt des ganzen Konzils". Zusammen mit einer Aussage in Ziffer 24 sei sie der in seinen Lehrschreiben am häufigsten zitierte Konzilstext.¹⁸ Die Aussage in Ziffer 24: "nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst" kann der Mensch sich selbst vollkommen finden. Nicht in der Selbstbestimmung, sondern in der Selbsthingabe findet der Mensch die Erfüllung seines Lebens. Christi Tod am Kreuz und die Eucharistie sind die Paradigmen dieser Selbsthingabe. Gaudium et Spes 22 und 24 sind der rote Faden für das gesamte Pontifikat Johannes Pauls II. – von seiner ersten Enzyklika Redemptor Hominis 1979 bis zu seinem Sterben und seinem Tod in der Osterwoche 2005, seiner "letzten Enzyklika". 19 Aus der anthropozentrischen Perspektive der Pastoralkonstitution ergibt sich eine Reihe von Konsequenzen für das Verständnis von Ehe und Familie, von Staat und Wirtschaft, die hier nur angedeutet, aber nicht erörtert werden können. Die Ehe als Berufung, das Einswerden der Eheleute im Fleisch, die Zeugung neuen Lebens, sind, sollen sie gelingen, darauf angewiesen, dass nicht Selbstbestimmung, sondern Selbsthingabe das Leitmotiv der Beteiligten ist. Die Demokratie als Staatsordnung, die allen Bürgern die Möglichkeit gibt, teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung des Zusammenlebens und der Wahl der Regierenden, entspricht der menschlichen Natur. Ursprung, Träger und Ziel der politischen wie der wirtschaftlichen Ordnung ist die Person.

Legitimitätsbedingung jeder Demokratie Zentrale der Schutz des menschlichen Lebens. Seit mittlerweile vier Jahrzehnten wird in vielen Staaten gegen diese Legitimitätsbedingung verstoßen. Das Ringen um die Menschenwürde ist ein Ringen um das Lebensrecht. Bereits in seiner ersten Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 2. Oktober 1979, ein Jahr nach seinem Amtsantritt, hat Papst Johannes Paul II. an diese Legitimitätsbedingung der Demokratie erinnert. "An der Sorge für das Kind noch vor seiner Geburt, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an, und dann in den Jahren der Kindheit und der Jugendzeit erkennt man zuerst und grundlegend das Verhältnis des Menschen zum Menschen."20 Mit seinem Kampf gegen die Kultur des Todes versuchte er deshalb auch, "eine Selbstzerstörung der Demokratien zu verhindern"21. Was ist die "Kultur des Todes"? "Kultur des Todes" ist ein sperriger Begriff. Sie hat nichts zu tun mit der ars moriendi, jener Kunst des Sterbens eines reifen Menschen, der dem Tod ebenso bewusst wie gelassen entgegengeht, ja ihn, wie Franz von Assisi, als Bruder betrachtet. Er hat auch nichts zu tun mit Mord und Totschlag, die es unter Menschen gibt, seit Kain seinen Bruder Abel erschlug, auf denen aber immer der Fluch des Verbrechens lag. "Kultur des Todes" meint vielmehr ein Verhalten einerseits und gesellschaftliche sowie rechtliche Strukturen andererseits, die bestrebt sind, das Töten gesellschaftsfähig zu machen, indem es als medizinische Dienstleistung und als Sozialhilfe getarnt und mit dem Mantel der Legalität umkleidet wird. Die "Kultur des Todes" will das Töten vom Fluch des Verbrechens befreien. Die "Kultur des Todes" ist somit nicht nur ein Angriff auf das Leben und die Würde des Menschen, sondern ein tödliches Gift für die rechtsstaatliche Demokratie.

Welche Erwartungen Johannes Paul II. an christliche Politiker im Hinblick auf ihr Ringen um die Würde des Menschen und den Schutz des Lebens hatte, hat er in zahlreichen Ansprachen an Politiker jener Länder, die die Abtreibung legalisiert haben, deutlich gemacht. Ein Höhepunkt seines unerschütterlichen, klugen und mutigen, ja bisweilen kühnen Eintretens für eine am Naturrecht orientierte Gesetzgebung waren seine Ermahnungen an Richard von Weizsäcker bei dessen Abschiedsbesuch als Bundespräsident im Vatikan am 3. März 1994: "Die Debatte über den Lebensschutz kann bisweilen auch bei christlichen Politikern die Angst vor dem klaren Wort des Widerspruchs mit sich bringen, wenn der Eindruck entsteht, eine demokratische Mehrheit sei für die Tötung bedrohten und schutzbedürftigen, ungeborenen oder sterbenskranken menschlichen Lebens ... Der Verlust vorgegebener Wertmaßstäbe kann niemals ein Schweigen des Politikers rechtfertigen, der sich Gott gegenüber für die Menschen und die sittliche Ordnung verantwortlich weiß. Die Klugheit des in der politischen Verantwortung Stehenden zeigt sich in dem Maß, in dem er einer vermeintlich applaudierenden Mehrheit auch dann entgegenzutreten in der Lage ist, wenn es um die Grundwerte menschlicher Kultur geht. Gerade in Grenzfragen des Lebens, in denen nicht mehr unbedingt ein gesellschaftlicher Konsens besteht, muss bisweilen ein unbequemes Wort gesprochen werden."22 Das

gilt auch für Bischöfe, insbesondere auf Katholikentagen. Das unbequeme Wort, das Johannes Paul II. von einem verfassungstreuen Politiker erwartete, hat er selbst nie gescheut - nicht nur gegenüber Politikern, sondern auch gegenüber Bischöfen, insbesondere gegenüber der Mehrheit der deutschen Bischöfe, die sich nach der Reform des Abtreibungsstrafrechts 1995 an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligten. Vier Jahre lang hat Johannes Paul II. mit den deutschen Bischöfen gerungen, um sie zu überzeugen, dass sie den Beratungsschein, den diese Schwangerschaftskonfliktberatung vorsieht, nicht aushändigen dürfen, weil er der Schwangeren die Tür zur Abtreibung öffnet und für den abtreibenden Arzt eine Tötungslizenz darstellt. Weil sich die Mehrheit der Bischöfe nicht überzeugen lassen wollte, hat er im Oktober 1999 schließlich unter Inanspruchnahme seiner lehramtlichen Autorität die Anweisung erteilt, die Ausstellung des Beratungsscheines zu beenden und sich auf die nicht nachweispflichtige Schwangerschaftskonfliktberatung zu beschränken.²³ Der Beratungsschein verwickle, schrieb Kardinal Sodano in einem Brief vom 20. Oktober 1999 an 13 deutsche Bischöfe, die Kirche selbst in den Vollzug eines Gesetzes, das "in unentwirrbarer Weise Ja und Nein verknotet, den Lebensschutz durch die Beratung

über den Nachweis der Beratung zugleich zum Mittel der Verfügung über menschliches Leben macht." Damit mache sich die Kirche "zum Mitträger des Gesetzes in seiner Ganzheit. Diese Kooperation, die die Kirche belastet und die Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses verdunkelt, ist mit ihrem moralischen Auftrag und mit ihrer Botschaft unvereinbar".²⁴ Dies gilt logischerweise nicht nur für Bischöfe, sondern genauso für die Laien und damit für den

Verein Donum Vitae

Der Kampf Johannes Pauls II. gegen die "Kultur des Todes" betraf die Euthanasie nicht weniger als die Abtreibung. Beide werden vom II. Vatikanischen Konzil eine "Schande" genannt, die die menschliche Kultur zersetzt.²⁵ Die Euthanasie will das Leiden aus der Welt schaffen, indem sie den Leidenden beseitigt. Sie ist "eine Handlung oder Unterlassung, die ihrer Natur nach und aus bewusster Absicht den Tod herbeiführt, um auf diese Weise jeden Schmerz zu beenden". Da es sich um die vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt, ist sie "eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes", die sittlich nicht zu akzeptieren ist. 26 Johannes Paul II. nennt die Euthanasie "eines der alarmierendsten Symptome der Kultur des Todes", die vor allem in den Wohlstandsgesellschaften um sich greife, "die von einem Leistungsdenken gekennzeichnet sind, das die wachsende Zahl alter und geschwächter Menschen als zu belastend und unerträglich erscheinen lässt".²⁷ Die Euthanasie ist wie die Beihilfe zum Selbstmord ein Verbrechen, das nie geduldet werden kann – auch dann nicht, wenn es dem Fehlurteil entspringt, eine Hilfe für den Leidenden zu sein.²⁸

Die modernen Probleme des Lebensschutzes – Kryokonservierung von Embryonen oder Vorkernstadien, Präimplantationsdiagnostik, Klonen und die Forschung mit embryonalen Stammzellen – sind als Folge der assistierten Reproduktion erst während des Pontifikats Johannes Pauls II. entstanden. Johannes Paul II. und Benedikt XVI. sind keinem dieser Probleme ausgewichen. Seit 1978 ist die assistierte Reproduktion eine Herausforderung der Praxis, und mit der ersten erfolgreichen Isolierung humaner embryonaler Stammzellen 1998 ist die Herausforderung noch größer geworden, weil sie nicht mehr nur die Reproduktionsmedizin, sondern als embryonale Stammzellforschung die gesamte

Medizin betrifft. Mit ihren Verheißungen neuer Therapien für bisher unheilbare Erkrankungen gefällt sich diese Medizin darin, die "Ethik des Heilens" oder die "Ethik des Helfens" gegen eine Ethik des Lebensschutzes auszuspielen. In der Instruktion "Donum Vitae" über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 10. März 1987 hat die Glaubenskongregation die assistierte Reproduktion zum einen aus der Perspektive der Paare geprüft, die mittels In-Vitro-Fertilisation Eltern eines Kindes werden wollen, und zum anderen aus der Perspektive des Kindes, das auf diese Weise erzeugt wird. Die Glaubenskongregation kommt aus beiden Perspektiven zu einer Ablehnung der assistierten Reproduktion. Sie hat diese Ablehnung unter Benedikt XVI. in der Instruktion Dignitas Personae 2008 bekräftigt. Sie verteidigt den ehelichen Geschlechtsakt in seiner leibseelischen Einheit als den einzig legitimen Ort, der der menschlichen Fortpflanzung würdig ist. Die Eheleute hätten das Recht und die Pflicht, "dass der eine nur durch den anderen Vater oder Mutter wird"29. Die Fortpflanzung werde ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt, wenn sie nicht als Frucht des ehelichen Liebesaktes, sondern als Produkt eines technischen Eingriffs angestrebt werde. Die Menschenwürde und die aus ihr abgeleitete Pflicht, den anderen Menschen nicht ausschließlich als Instrument zur Erfüllung des Kinderwunsches zu benutzen, gebieten eine Form der Fortpflanzung, in der sich Mann und Frau als Personen begegnen und im biblischen Sinn "erkennen". Sie gebieten, in Zeugung und Schwangerschaft nicht nur technische Vorgänge, sondern anthropologische Grundbefindlichkeiten zu sehen.30 Mit dem ehelichen Geschlechtsakt verteidigt "Donum Vitae" zugleich die Würde des Kindes. Das Kind habe ein Recht, "die Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Hingabe seiner Eltern zu sein".³¹ Die Pflichten der Eltern im Hinblick auf ihr Kind beginnen deshalb nicht erst mit der Geburt oder der Nidation, sondern bereits mit der Zeugung. Das Kind hat ein Recht, sein Leben als Person aufgrund einer menschenwürdigen Empfängnis zu beginnen, mithin nicht als zertifiziertes Laborprodukt ins Leben zu treten. Die assistierte Reproduktion widerspricht deshalb "der Würde und der Gleichheit, die Eltern und Kindern gemeinsam sein muss"³². Zum Ringen um die Würde des Menschen gehört somit auch die Verteidigung einer menschenwürdigen Sexualität.³³

In der Logik der Aussagen der Glaubenskongregation zur Reproduktionsmedizin liegt es, dass alle an die assistierte Reproduktion anknüpfenden Entwicklungen, wie die embryonale Stammzellforschung, die Präimplantationsdiagnostik und das Klonen, für die Kirche moralisch verwerflich sind, da sie alle mit der Tötung bzw. Selektion von Embryonen verbunden sind. Der Zweck kann nie die Mittel heiligen. Wenn das Gebot, Kranke zu heilen, mit dem Verbot, Unschuldige zu töten, kollidiert, hat immer und unter allen Umständen das Tötungsverbot den Vorrang. Keine Therapie, und sei sie noch so phantastisch, kann es rechtfertigen, einen unschuldigen Embryo zu töten, und sei er im Hinblick auf den Transfer in eine Gebärmutter noch so chancenlos.

Der Einsatz Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. für den Schutz des Lebens bleibt ein eindrucksvolles Ringen, auch wenn die praktischen Auswirkungen auf die Gesetzgebung jener Staaten, die Abtreibung, Euthanasie, embryonale Stammzellforschung und PID legalisiert haben, gering sind. Die legislativen Auswirkungen sind gering, aber nicht Null. Es gibt Staaten, in denen die Kultur des Todes zurückgedrängt

wurde. Die Zunahme des Pro-Life-Lagers gegenüber dem Pro-Choice-Lager, der Rückgang der Abtreibungen seit 1990 um rund ein Drittel und das vom Supreme Court bestätigte Verbot der Partial-Birth-Abortion in den USA³⁴, die Reform des Reproduktionsmedizinrechts und das gescheiterte Referendum gegen die Einschränkungen der In-Vitro-Fertilisation in dieser Reform in Italien, die Restriktionen im Abtreibungsstrafrecht in Polen und das konsequente Lebensschutzrecht in Irland, Malta und Nicaragua zeigen, dass die Kultur des Todes kein unabwendbares Schicksal ist. In allen diesen Ländern hat die katholische Kirche bei der Verteidigung des Lebensrechts und der Menschenwürde eine nachhaltige Rolle gespielt. In allen hat sich der Episkopat – zumindest in seiner großen Mehrheit – das Zeugnis Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. für die Kultur des Lebens zu Eigen gemacht.³⁵ "Evangelium Vitae" ist das Vermächtnis dieses Zeugnisses. Diese Enzyklika zeigt Johannes Paul II. als Lehrer und Hirten, der seiner Verantwortung für den Schutz und die Würde des menschlichen Lebens gerecht wurde. Sie zeigt ihn als Felsen, den die Kultur des Todes nicht überwältigt, als Verteidiger des Rechtsstaates, dem auch die säkulare Welt den Respekt nicht versagt. Dieser Einsatz bleibt eine Verpflichtung für alle Christen.

Benedikt XVI. hat in seiner ersten Sozialenzyklika "Caritas in Veritate" 2009 die Notwendigkeit dieses Einsatzes unterstrichen – in einem Dokument also, in dem viele gerade unter den Sozialethikern dies nicht erwartet haben und nach wie vor gern übersehen. Eine, ja die zentrale Botschaft dieser Enzyklika ist die Feststellung, dass sich die humane Entwicklung jeder Gesellschaft am Umgang mit der Technik der Biomedizin entscheidet. "Der wichtigste und entscheidende Bereich der kulturellen Auseinandersetzung

zwischen dem Absolutheitsanspruch der Technik und der moralischen Verantwortung des Menschen ist heute die Bioethik, wo auf radikale Weise die Möglichkeit einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung selbst auf dem Spiel steht" (74). Hier stehe man "vor einem Entweder-Oder". Schon Paul VI. habe in der Enzyklika Humanae Vitae die "starken Verbindungen" aufgezeigt, "die zwischen der Ethik des Lebens und der Sozialethik bestehen" (15). Johannes Paul II. habe dies in Evangelium Vitae unterstrichen. Mit Nachdruck müsse die Kirche diesen Zusammenhang zwischen der Ethik des Lebens und der Sozialethik betonen. Die Plage der Abtreibung, die eugenische Geburtenplanung, die Akzeptanz der Euthanasie, die Entwicklung und Förderung der künstlichen Befruchtung, der Embryonenforschung und des Klonens förderten eine Kultur des Todes. Die soziale Frage sei deshalb heute "in radikaler Weise zu einer anthropologischen Frage geworden" (75). Diese Feststellung ist die große Innovation der Sozialenzyklika Benedikts XVI., an deren Fruchtbarmachung die Sozialethik und die Kirche in Deutschland noch lange zu arbeiten haben.

Zu den Schutzwällen der Menschenwürde gehört die Familie. Die Familienpolitik ist deshalb ein bevorzugter Kampfplatz, auf dem um die Menschenwürde gerungen wird. Die Familie ist, so schreibt Johannes Paul II. in Familiaris Consortio 1981, die "erste Schule für jene sozialen Tugenden, die das Leben und die Entwicklung der Gesellschaft von innen her tragen und gestalten" (42). Sie ist die Keimzelle der Gesellschaft. Sie ist "der ursprüngliche Ort und das wirksamste Mittel zur Humanisierung und Personalisierung der Gesellschaft", eine "unersetzliche Schule für gemeinschaftliches Verhalten ... im Zeichen von Achtung, Gerechtigkeit, Dialog und Liebe". Angesichts der Gefahr, den Menschen seiner

Einmaligkeit zu berauben und in der Masse aufgehen zu lassen ist die Familie der Ort, der den Menschen seiner Anonymität entreißt und in ihm das Bewusstsein seiner Personwürde wach hält (43). Der Staat hat deshalb mit seinen Gesetzen und Institutionen – auch dem Eherecht und den Kinderkrippen – die Rechte und Pflichten der Familie nicht nur nicht zu beeinträchtigen, sondern positiv zu schützen und zu verteidigen (44). Er muss anerkennen, dass die Familie eine "Gemeinschaft eigenen und ursprünglichen Rechts" aus verschiedenen Geschlechtern und Generationen ist. Deshalb ist er verpflichtet, sich in seinen Beziehungen zur Familie "an das Subsidiaritätsprinzip zu halten" und den Familien "alle jene Hilfen auf wirtschaftlichem, sozialem, erzieherischem, politischem und kulturellem Gebiet zu sichern, die sie brauchen, um in menschenwürdiger Weise ihrer vollen Verantwortung nachkommen zu können" (45). Es läge durchaus in der Logik dieser Wertschätzung der Familie, wenn die Bischöfe in Deutschland und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken sich mehr in die Debatte um das Betreuungsgeld einmischen würden, die in diesem Frühjahr zu einem Kulturkampf gegen die Familie degenerierte, und wenn sie - auch in den aufgeregten Debatten eines Katholikentages – deutlich machen würden, dass die Ablehnung der Homosexualität und insbesondere der Gleichstellung eingetragener Lebenspartnerschaften mit der Ehe nichts mit einer Diskriminierung Homosexueller zu tun hat

Der stärkste Schutzwall der Menschenwürde, den die Kirche anbietet, ist gewiss das Evangelium, ihr Auftrag zur Verkündigung, zum Gottesdienst und zur Diakonie. Die Kirche müsse sich deshalb immer, schrieb Johannes Paul II. in Redemptor Hominis 1979, der Würde der Gotteskindschaft

bewusst sein, die der Mensch in Christus durch die Gnade des Heiligen Geistes erhalte. Je mehr sie sich dieser Bestimmung des Menschen bewusst werde, desto fähiger sei sie für jenen Dienst am Menschen, zu dem Christus sie beruft, wenn er sagt: "Der Menschensohn ... ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen" (Mt 20,28).³6 Dieser Geist, um den wir an Pfingsten bitten, hat die Jünger Jesu, die bei seiner Gefangennahme noch geflohen waren oder ihn verleugneten, zu Aposteln gemacht, die "einen neuen Aufbruch wagten", die keinen Weg scheuten und Schläge und Gefangennahme erduldeten, um das Evangelium zu bezeugen. Zu einem neuen Aufbruch zu ermutigen, ist auch das Ziel des Jahres des Glaubens, das am 11. Oktober 2012 beginnt und diesem Geist Türen und Herzen öffnen will.

Anmerkungen

¹ Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ,etwas' und ,jemand', Stuttgart 1996, S. 26.

² Günter Dürig, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: Archiv des öffentlichen Rechts, 81. Bd. (1956), S. 127.

³ Vgl. die Erklärung von 14 katholischen und evangelischen Sozialethikern "Im Zentrum:Menschwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung", hrsg. von Bernhard Vogel, Berlin 2006, S. 22ff.

⁴ Vgl. Manfred Spieker/Christian Hillgruber/Klaus F. Gärditz, Die Würde des Embryos. Ethische und rechtliche Probleme der Präimplantationsdiagnostik und der embryonalen Stammzellforschung, Paderborn 2012.

⁵ BVerfGE 39, 1ff. (41).

⁶ BVerfGE 88, 203ff. (251).

⁷ BVerfGE 88, 203ff. (251f.).

⁸ BVerfGE 39, 1ff. (36f).

⁹ BVerfGE 39, 1ff. (46).

¹⁰ BVerfGE 39, 1ff. (46).

- ¹¹ Ernst Benda, Interview mit dem Focus 21/1998 (18.5.1998), S. 26.
- Wilhelm Emanuel von Ketteler, Rede vor der 23. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands am 1.9.1875, in: Erwin Iserloh/Christoph Stoll, Bischof Ketteler in seinen Schriften, Mainz 1977, S. 200.
- Benedikt XVI., Rede im Deutschen Bundestag am 22.9.2011, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189, S. 30ff.
- ¹⁴ Johannes Paul II., Evangelium Vitae 101.
- ¹⁵ Johannes Paul II., Redemptor Hominis 14.
- Joseph Ratzinger, Kommentar zum 1. Kapitel des I. Hauptteils von Gaudium et Spes, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 14, S. 316.
- Vgl. zu diesen Spannungsbögen Manfred Spieker, Das Menschenbild der katholischen Soziallehre. Dimensionen personaler Existenz und ihre sozialethischen Konsequenzen, in: Enrique H. Prat, Hrsg., Ökonomie, Ethik und Menschenbild, Wien 1993, S. 52ff.
- George Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn 2002, S. 176.
- George Weigel, Der Papst der Freiheit. Johannes Paul II. Seine letzten Jahre und sein Vermächtnis, Paderborn 2011, S. 345.
- Johannes Paul II., Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 2.10.1979, Ziffer 21, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 13, Bonn 1979, S. 83.
- ²¹ George Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn 2002, S. 797.
- Johannes Paul II., Ansprache an Bundespräsident Richard von Weizsäcker am 3.3.1994, in: Der Apostolische Stuhl 1994, S. 484. Auch in seiner Ansprache beim Empfang von Bundespräsident Karl Carstens in Brühl am 15.11.1980 während seiner ersten Deutschlandreise als Papst stellte er fest, die Kirche könne "nicht schweigen, wenn so hohe Rechtsgüter wie das menschliche Leben, in welcher Form und in welchem Stadium auch immer, zur Disposition gestellt zu werden drohen", in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 25A, S. 43.
- ²³ Vgl. M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, 2. erw. Aufl. Paderborn 2008, S. 132-182.
- Abgedruckt in: M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland, a. a. O., S. 177.
- ²⁵ II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes 37.
- ²⁶ Johannes Paul II., Evangelium Vitae 65.
- ²⁷ Johannes Paul II., Evangelium Vitae 64.

- ²⁸ Katechismus der Katholischen Kirche 2277.
- ²⁹ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion "Donum Vitae" über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 10.3.1987, II.1 und II.4. Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche (1993) 2376 und 2377 und Dignitas Personae 12.
- ³⁰ Vgl. auch R. Spaemann, Kommentar zu "Donum Vitae", in: Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin, Freiburg 1987, S. 91f.
- 31 "Donum Vitae" II, 8; Katechismus der Katholischen Kirche 2378; Dignitas Personae 6 und 16.
- 32 "Donum Vitae" II, 5.
- Manfred Spieker, Menschenwürdige Sexualität. Eine Relecture der Enzyklika "Humanae Vitae", in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio, 40. Jg. (2011), S. 561-573.
- Manfred Spieker, Katholische Kirche und Pro-Life-Bewegung in den USA, in: Zeitschrift für Lebensrecht, 15. Jg. (2006), S. 110-117.
- Besonders deutlich wird dies im Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe "Living the Gospel of Life: A Challenge to American Catholics" vom 24.11.1998, in: Die Neue Ordnung, 54. Jg. (2000), S. 244ff. und im Hirtenbrief des früheren Erzbischofs von St. Louis und heutigen Kurienkardinals Raymond L. Burke "On Our Civic Responsibility for the Common Good" vom 1.10.2004.
- ³⁶ Johannes Paul II., Redemptor Hominis 18.

Der Glaube gründet in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi (Röm 10,17)

Christoph Casetti

Das Thema, das mir gestellt worden ist, sehe ich auf dem Hintergrund der Glaubenskrise, unter welcher unsere Kirche zurzeit leidet. In einem ersten Teil möchte ich zum Glauben hinführen, indem ich mich dazu anleiten lasse von meinem geschätzten Lehrer Josef Pieper. Danach möchte ich einige Überlegungen anstellen über die Ursachen der Glaubenskrise. Und in einem dritten Teil Hinweise versuchen zu einer Überwindung der Glaubenskrise. Abschließend werfe ich einen Blick in das Schreiben Porta fidei von Papst Benedikt XVI. zur Ankündigung eines Jahres des Glaubens.

1. Hinführung zum Glauben¹

Im Kontext unserer Fragestellung geht es um einen Begriff des Glaubens, der mehr ist als ein Meinen oder Zweifeln. Glauben heißt hier: den Sachverhalt nicht aus eigener Anschauung kennen. Das entspricht durchaus unserem Sprachgefühl. Auch das Grimmsche Wörterbuch sagt: Glauben heißt, Vertrauen zur Wahrheit einer Aussage ohne eigene Einsichtnahme in den Sachverhalt zu haben. In einem Brief an Paulinus sagt Augustinus: "Glauben gibt es nur,

wenn man nicht dabei war."

Andererseits aber muss der Glaubende doch, um glauben zu können, mindestens von sich aus so viel erkannt haben, dass er versteht, um was es sich überhaupt handelt. Diese Aussage hat bereits Folgen für die Gottesvorstellung. Wenn Gott der ganz und gar Andere ist, zu dem es vom Menschen her keinerlei positive Beziehung gibt, dann ist es unmöglich, die gläubige Annahme einer göttlichen Rede, also den Offenbarungsglauben, überhaupt als eine dem Menschen zumutbare Sache, ja auch nur als etwas Sinnvolles begreiflich zu machen

Daraus ergeben sich zwei Dimensionen des Glaubens. Glauben heißt einmal: Jemandem vertrauen. "Glauben heißt, jemandem etwas glauben", sagt Thomas von Aquin. Und an anderer Stelle sagt er: "Jeder, der glaubt, stimmt der Aussage eines Jemand zu." Das ist eine allgemein christliche Überzeugung. Im Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften heißt es: "Der Glaube geht allzeit auf eine Person."

Dazu kommt die zweite Dimension. Glauben heißt: Einen Sachverhalt im Vertrauen auf jemanden als wahr anerkennen. Innerlich hängen die beiden Dimensionen zusammen. Jemandem glauben ist das Erste, das eigentliche Fundament. Und wenn das nicht zutrifft, dann handelt es sich auch nicht um Glauben im strikten Sinn. Man kann nach Thomas von Aquin Glaubenswahrheiten auf andere Weise für wahr halten als auf die Weise des Glaubens – auf Grund einer privaten Lebensphilosophie, eines ideologischen Wunschdenkens oder aus Respekt vor der Tradition zum Beispiel.

Glauben im strikten Sinn heißt also, etwas für wahr und wirklich akzeptieren auf das Zeugnis, auf die Bürgschaft von jemand anders hin. Und entscheidend ist hier eigentlich der Jemand, auf dessen Bürgschaft hin ich etwas annehme. Hier kommt aber eine Grenze in Sicht. Wenn ich einem Menschen etwas glaube, dann habe ich dafür in der Regel noch andere Gründe – Aussagen von anderen, eigene Erfahrungen, eine innere Wahrscheinlichkeit. Es wäre jedenfalls für einen erwachsenen Menschen unmenschlich, radikal an einen Menschen zu glauben. Für ein Kind gibt es keine innere Wahrscheinlichkeit oder so etwas, sondern wenn die Mutter es gesagt hat, stimmt es. Das macht seine Unmündigkeit aus, dass es für das Kind keine andere Möglichkeit der Vergewisserung gibt.

Wenn da allerdings jemand wäre, der unvergleichlich höher über dem mündigen Menschen stände und wenn dieser jemand vernehmlich gesprochen hätte, dann wäre es dem Menschen nicht bloß erlaubt und zumutbar, sondern es wäre auch völlig natürlich für ihn, an diesen Jemand zu glauben. Und das wäre auch völlig in Übereinstimmung sowohl mit seiner Würde als auch mit seiner Begrenztheit. So kann Jesus mit Recht sagen: "Amen, das sage ich euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt, wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen" (Mk 10,15).

Eine weitere Dimension des Glaubens muss noch angesprochen werden. Augustinus hat es knapp formuliert: "Niemand glaubt, es sei denn freien Willens." Man kann zu mancherlei gezwungen werden, man kann manches widerwillig tun. Aber glauben kann ich nur, wenn ich will. Ich muss freiwillig der Person zustimmen, die da etwas sagt. Ich muss diese Person bejahen, sie lieben. John Henry Newman hat es kurz und bündig gesagt: "Wir glauben, weil wir lieben." Die Liebe ist die Grundlage des Glaubens. In einer Gesellschaft, die von Hass und Gewalt regiert wird, traut keiner dem anderen. Ich konnte das deutlich spüren

1974 bei einer Reise ins kommunistische Bulgarien. Liebend glaube ich demjenigen, der weiß, was ich nicht weiß bzw. nicht wissen kann. Was meinem Blick niemals erreichbar wäre, sehe ich mit den Augen des anderen, mit dem ich mich in der Liebe identifiziere. Daraus folgt: Wenn es niemanden gibt, der sieht und weiß, dann kann es auch niemanden geben, der legitimerweise glaubt. Ein Sachverhalt, den niemand kennt und den also auch niemand bezeugen kann, kann auch nicht Gegenstand des Glaubens werden.

Der Glaube beruht also auf dem Wissen eines anderen, auf dem Wissen von jemandem, dem ich glaube. Der Glaube steht damit nicht an der ersten Stelle. "Sehen ist sicherer als Hören", sagt Thomas von Aquin. Dieser Satz beginnt allerdings mit der einschränkenden Vorbemerkung: "Unter sonst gleichen Bedingungen". Wenn aber das Selber-Sehen nicht möglich ist, dann ist das Wissen vom Hörensagen besser als der Verzicht auf jede Erkenntnis. Dies gilt erst recht, wenn es sich um einen Sachverhalt handelt, den ich aus eigenem Erkennen gar nicht wissen kann. Zitieren wir hier noch einmal die ganze Aussage von Thomas: "Wenn ich wählen kann, unter ansonsten gleichen Bedingungen, ist Sehen mehr als Hören, aber wenn der, von dem man hörend etwas erfährt, weit mehr zu gewahren vermag, als was man selber sehend zu Gesicht bekommt, dann ist Hören mehr als Sehen "

Doch auch hier gilt, was ich eingangs schon angedeutet habe: Damit ich glauben kann, muss ich wissen, worum es sich handelt. Ich brauche ein gewisses Vorverständnis. Und ich muss außerdem auch wissen, dass der andere glaubwürdig ist, auf den ich mich verlasse. Wenn ich mich auf ihn verlasse, kann ich das nur ganz freiwillig tun. Keine noch so zwingende Argumentation kann mir das abverlangen.

Insofern ist der Glaube immer auch eine Gnade. Ich habe das eindrücklich erlebt als Student auf der berühmten Fußwallfahrt nach Chartres. Im Gruppengespräch konnten wir einen ungläubigen Kommilitonen argumentierend bis an die Schwelle des Glaubens begleiten. Den Schritt in den Glauben hinein muss jeder in freier Entscheidung selber tun. Damit ich einer göttlichen Offenbarung Glauben schenken kann, muss ich irgendwie wissen, dass es Gott gibt, dass er zu uns gesprochen hat und dass er die Wahrheit schlechthin ist. Der heilige Thomas sagt: "Die Erkenntnis des Glaubens setzt natürliche, wissende Erkenntnis voraus." Oder an anderer Stelle: "Gottes Dasein und alles andere, was man mit natürlichem Erkenntnisvermögen von Gott sagen kann, ist nicht Artikel des Glaubens, sondern geradezu die Voraussetzung des Glaubens." Letztlich ruht der Glaube also auf einem Wissen. Dieses Wissen muss nicht immer und bei jedem ein argumentierendes Wissen sein. Auch bei der Frage der Glaubwürdigkeit eines Zeugen gibt es viele Möglichkeiten der Vergewisserung.

Im alltäglichen Umgang miteinander gibt es viele Situationen, wo wir einander im beschriebenen Sinn Glauben schenken. Wenn es um den religiösen Glauben geht, wird uns ein zusätzlicher Sprung abverlangt, der nicht einfach selbstverständlich ist. Es zeigen sich Hindernisse in der Form von Fragen, wie den folgenden: Wieso soll der Mensch nicht auskommen mit dem, was er von Natur aus hat? Wieso soll er auf Mitteilungen angewiesen sein, die er nicht überprüfen kann? Und da im religiösen Glauben Gott selber derjenige ist, dem ich vertrauen soll, stehe ich einem Zeugen gegenüber, der uns gar nicht wie sonst ein menschlicher Partner unmittelbar begegnet. Wenn ich nicht Gott schon verstanden habe als eine Person, als einen personalen Jemand, der reden kann,

dann kann ich natürlich die Vorstellung von Offenbarung überhaupt nicht vollziehen. C. S. Lewis hat daran erinnert: Gott als ein höheres Wesen, als irgendeine kosmische Energie oder Lebenskraft redet nicht und beunruhigt uns auch nicht. Wenn wir unverhofft auf einen Gott stoßen, der uns anredet, dann kann uns das erschrecken. Wenn wir Gott als ein personales Wesen denken, also nicht als ein Etwas, sondern einen Jemand, der reden kann, dann müssen oder dürfen wir mit Offenbarung rechnen.

Es gibt noch eine andere Voraussetzung: Ich muss den Menschen verstehen als ein zu Gott hin auf besondere Weise offenes Wesen. Der Mensch ist so geschaffen, dass er von Gott her immer noch etwas Neues empfangen kann. Wir sind noch nicht fertig, wie der Krug, den wir selber machen. Dabei geht es um mehr als um eine Theorie. Wir müssen diese Offenheit auch realisieren im Widerstand gegen alle Formen des sich Verschließens, der Unaufmerksamkeit. Pascal hat Folgendes gesagt: "Wenn ihr euch keine Sorge darum macht, die Wahrheit zu erkennen, dann ist genug Wahrheit in der Welt vorhanden, damit ihr in Frieden leben könnt. Wenn euch aber mit ganzem Herzen danach verlangt, die Wahrheit zu erkennen, dann ist es nicht genug." Es kommt also auch hier darauf an, dass der Mensch bereit ist, sich auf das Ganze der Wahrheit hin zu öffnen.

Wenden wir uns dem Geheimnis der Offenbarung zu. Es ist klar, dass der Offenbarungsglaube nicht nur voraussetzt, dass Gott ein redefähiges Wesen ist, sondern dass er auch gesprochen hat. Wie können wir uns das vorstellen? Thomas von Aquin hat dazu gesagt, Offenbarung sei zu denken als die Mitteilung eines geistigen inneren Lichtes, wodurch die menschliche Erkenntniskraft befähigt werde, etwas wahrzunehmen, das ihr kraft des eigenen Lichtes nicht

wahrnehmbar sei. Diese Mitteilung muss außerdem so sein, dass sie den Adressaten auch erreicht.

Wie kann ich nun erkennen, dass eine Botschaft, die mit einem solchen Anspruch auftritt, wirklich göttlichen Ursprungs ist? Klassische Argumente sind zum Beispiel Wunder, Prophetie, Authentizität der biblischen Berichte, die Kirche als geschichtliches Phänomen. Diese können jedoch nicht überzeugen ohne eine lebendige Meditation über die Situation des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit. Dazu wird eine Haltung hörenden Schweigens notwendig sein, die bis in die Tiefe der Seele hinabreicht. Die Erkenntnismittel des Einzelnen reichen hier auch nicht aus Es braucht die Kräfte der Erinnerung der ganzen Menschheit, der kollektiven Erinnerung, die auch Überlieferung genannt wird. Das schließt nicht aus, dass es für den Einzelnen ganz persönliche Möglichkeiten der Vergewisserung gibt, etwa durch ein besonderes Bekehrungserlebnis, wie das zum Beispiel beim Apostel Paulus der Fall war.

Wie ist nun auf dem Hintergrund unserer Überlegungen der Unglaube zu deuten? Wie ist es denn, wenn einer nicht glauben kann oder wenn er nicht glauben will. Zunächst sollen wir mit dem Wort "Unglaube" vorsichtig sein. Es kann sein, dass einer zwar die Glaubensverkündigung hört, aber dass sie ihn vielleicht wegen der Art der Verkündigung gar nicht erreicht. Ein solches Nichtglauben kann nicht ohne weiteres Unglaube genannt werden. Unglaube im strikten Sinne wäre die bewusste Ablehnung einer erkannten göttlichen Wahrheit. Das wird vielleicht nicht so häufig vorkommen. Der durchschnittliche Widerpart des Glaubens ist vielleicht gar nicht dieser dezidierte Unglaube, sondern die Unaufmerksamkeit oder Uninteressiertheit der göttlichen Wahrheit gegenüber, an welche Pascal erinnerte. Der

wissenschaftlich Gebildete hat es wohl schwerer zu glauben, weil er stärker mit den Gegenargumenten konfrontiert ist. Die Glaubenswahrheit kann nicht positiv bewiesen werden durch Vernunftargumente. Sie kann nur verteidigt werden, nämlich so, dass es nicht absurd ist zu glauben, meint der heilige Thomas. Das wird nicht nur eine Verteidigung nach außen sein gegen die Ungläubigen. Es wird immer wieder auch eine Verteidigung gegen die eigenen Anfechtungen des Glaubens sein – etwa angesichts schreiender Ungerechtigkeit oder schrecklichen Leids. C. S. Lewis sagt im Buch "Gedankengänge"²: "Wenn wir Menschen zum Glauben als zu einer Tugend ermahnen, zum willentlichen Entschluss, an gewissen Glaubensüberzeugungen festzuhalten, dann ermahnen wir sie damit nicht, gegen die Vernunft zu kämpfen. Der Wille, am Glauben festzuhalten, ist nötig; denn wenn auch die Vernunft göttlich ist – wir vernünftigen Menschen sind es nicht. Sind erst einmal unsere Gefühle mit im Spiel, dann hat die menschliche Vernunft, wenn nicht die Gnade ihr beisteht, etwa dieselbe Chance, an einer Wahrheit festzuhalten, wie eine Schneeflocke, die im Hochofen versucht, Schneeflocke zu bleiben." So wird die Verteidigung des Glaubens manchmal die Gestalt schweigender Wehrlosigkeit annehmen, damit wir nicht das verlieren, was uns in der Offenbarung zugedacht ist und was nur in der Weise des Glaubens zu haben ist, nämlich die Teilhabe am Wissen und am Leben Gottes selbst.

2. Überlegungen zu den Ursachen der Glaubenskrise

Im Römerbrief schreibt der Apostel Paulus: "Das Wort ist dir nahe, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen. Gemeint ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen; denn wenn du mit deinem Mund bekennst: «Jesus ist der Herr» und in deinem Herzen glaubst: «Gott hat ihn von den Toten auferweckt», so wirst du gerettet werden" (Röm 10,8f.). In diesen Worten können wir wieder die beiden Dimensionen des Glaubens erkennen, das Vertrauen in die bezeugende Person und das Bekenntnis der Glaubenswahrheit. In beiden Dimensionen können wir die Glaubenskrise ausmachen.

a) Vertrauenskrise

Wenn wir fragen, wo der Mensch die Grundhaltung des Vertrauens lernt und einübt, dann ist die Antwort klar: in der Familie. Nun wissen wir alle, dass die Familie ebenfalls in einer großen Krise steckt. Scheidungen mit all dem damit verbundenen Leid besonders auch für die Kinder sind viel häufiger geworden. Um den Lebensunterhalt zu erleichtern oder zu sichern, arbeiten viel mehr Mütter als früher. Dies bedingt, dass Kinder oft in einem zu frühen Alter von fremden Personen betreut werden. Die Folge ist, dass das Urvertrauen, das Vertrauen ins Leben, die Fähigkeit, anderen Menschen Vertrauen zu schenken, beeinträchtigt sind. Wer in der Herkunftsfamilie ungenügend verwurzelt ist, hat es schwerer, den notwendigen Halt im Leben zu finden.

"Die Mutter als Schicksal", so hieß ein Buch, das in den 40er Jahren des vergangenen Jahrhunderts erschienen ist.³ Die Mütter sind ein wichtiges Stück unseres Schicksals. Sie tragen entscheidend dazu bei, dass das Vertrauen, das Lieben und das Leben gelingen kann. Und umgekehrt: Wenn die Unfähigkeit zu vertrauen heutzutage zunimmt, dann liegt die Vermutung nahe, dass mit der Wertschätzung der Mutterschaft in unserer Zeit etwas nicht mehr stimmt. Damit ist die Richtung angegeben, in die wir gehen müssen. Es ist lebensnotwendig, dass wir den Wert der Mutterschaft und der

Mütterlichkeit wieder neu schätzen lernen. Es darf nicht so sein, dass die Frauen das Gefühl haben müssen, die Arbeit draußen finde mehr Anerkennung als die Tätigkeit in der Familie. Die Arbeit der Frau im Haus und in der Erziehung ist unersetzlich – jedenfalls solange die Kinder klein sind. Sie muss deshalb von allen anerkannt und geschätzt werden.

Was den Glauben betrifft, könnten wir auch ein Buch schreiben mit dem Titel "Der Vater als Schicksal". Da die Offenbarung uns Gott als Vater ansprechen lässt, hat die Erfahrung unseres leiblichen Vaters einen Einfluss auf unsere Gottesbeziehung. Während meiner Studienzeit in Münster haben wir in einem Seminar berühmte Atheisten auf die Beziehung zu ihrem leiblichen Vater hin untersucht. Sie alle hatten problematische Väter. Die einen waren viel zu streng. Sie unterdrückten ihre Kinder und deren Entfaltung mit drakonischen Strafen. Die anderen waren zu schwach. Sie nahmen ihre väterliche Verantwortung nicht wahr oder waren abwesend. In zwei Weltkriegen sind unzählige Väter umgekommen und dann in der Erziehung der Kinder ausgefallen. So konnte der Soziologe Alexander Mitscherlich 1963 seine bekannt gewordene Studie "Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft" veröffentlichen.⁴ Die Überlebenden waren in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts so sehr mit dem materiellen Wiederaufbau beschäftigt. dass die seelische Entfaltung der Kinder zu kurz kam. Seelische Vernachlässigung wurde häufig durch materielle Verwöhnung kompensiert. Die Folge war bei immer mehr Menschen ein wenig entfaltetes Urvertrauen, ein sehr labiles Selbstwertgefühl. Darunter hat vor allem auch die Bindungsfähigkeit der Menschen gelitten. Dies wirkt sich nicht nur auf die Ehe und Familie aus, sondern auch auf den Glauben. Wer eine gestörte Beziehung zum leiblichen

Vater hat, kann es erheblich schwerer haben, Gott, dem himmlischen Vater Vertrauen zu schenken und sich an ihn im Glauben zu binden.⁵

Ich bin mir bewusst, dass dieser Aspekt den Rahmen des gestellten Themas etwas sprengt. Deshalb führe ich diese Betrachtung auch nicht weiter. Dennoch schien es mir wichtig, daran zu erinnern, dass es einen inneren Zusammenhang gibt zwischen der Glaubenskrise und der Krise der Familie. Karl Marx war dies bewusst. Durch die Destabilisierung der Familie wollte er den Gottesglauben angreifen und umgekehrt.⁶

b) Die Wahrheitskrise

Glaube hat einen Inhalt. Glaubend halten wir Wirklichkeiten für erkennbar und wahr. Nun wird nicht nur die Wahrheitsfähigkeit des Menschen in religiösen Dingen grundsätzlich in Frage gestellt. Sondern es werden – wohl auch in der Folge davon – einzelne Glaubenswahrheiten für unwichtig gehalten oder gar geleugnet. Die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheiten ist an manchen Orten sehr selektiv geworden. Es wird nur noch das gepredigt, was in etwa zeitgeistkonform ist.

In diesem Zusammenhang müssen wir über die Krise der Katechese in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts sprechen. Die Weitergabe des Glaubens, die Überlieferung der Offenbarung, ist für die Sendung der Kirche wesentlich. Obwohl in den vergangenen Jahrzehnten sehr viel Personal und Geld in die Katechese investiert worden ist, sind die Ergebnisse dieser Bemühungen eher niederschmetternd. Kaum je hatten die Kinder und Jugendlichen so viel Religionsunterricht wie in den vergangenen Jahrzehnten.

Und trotzdem verlassen sie die Schule mit einem erschütternd geringen Glaubenswissen, von der entsprechenden religiösen Praxis nicht zu reden. Zwar geben sich viele Katechetinnen und Katecheten große Mühe und dies nicht nur im methodischdidaktischen Bereich, aber dennoch hat es die Weitergabe des Glaubens heute schwer.

Was sind die Gründe dafür? Der damalige Kardinal Ratzinger nannte vor bald 30 Jahren in einer aufrüttelnden Rede in Frankreich folgende Stichworte:⁷

- In einer Welt, in welcher alles dem Menschen als machbar erscheint, kommt Gott nicht mehr vor. Auch die Frage nach dem Heil richtet sich wieder an das Können des Menschen.
- Die Familie als tragende soziale Grundform christlicher Kultur löst sich mehr und mehr auf.
- Die neuen Medien verstärken dieses Weltbild. Der Erfahrungshintergrund ist nicht mehr der gelebte Glaube, sondern die selbstgemachte Welt.
- Die praktische Theologie suchte neue Wege der Glaubensvermittlung, aber diese haben die Krise eher noch verschärft.
- Als schwerwiegender Fehler hat sich die Abschaffung der Katechismen erwiesen. Sie hat nämlich zu einer Fragmentierung der Glaubensaussage geführt und dadurch der Beliebigkeit Vorschub geleistet.
- Dahinter stand wohl eine didaktisch-pädagogische Entwicklung, welche durch ein Übergewicht der Methode gegenüber den Inhalten gekennzeichnet war.
- Dazu kam, dass man beim unmittelbar Eingängigen stehenblieb. Es wurde den Lernenden nur noch das zugemutet, wovon sie schon eine Erfahrung hatten. Der Einbruch des "ganz Anderen" in die eigene Erfahrung wurde ausgeblendet.

- Die praktische Theologie verstand sich nun nicht mehr als Weiterführung und Konkretisierung der Dogmatik, sondern als ein selbständiger Maßstab. Hier möchte ich ergänzen: Die Leitwissenschaft der Pastoraltheologie wurde die Soziologie.
- Dies alles führte zu einer weitgehenden anthropologischen Engführung. Das heißt: Im Mittelpunkt der Katechese steht mehr und mehr der Mensch und das dem Menschen Mögliche.
- Hinter all diesen Gründen gibt es eine Krise des Glaubens. Man wagte nicht mehr, den Glauben als organische Ganzheit zu begreifen. Man hatte kein Zutrauen mehr zum Glauben der Kirche.
- Deshalb wollte man den Glauben direkt von der Bibel her konstruieren. Dort aber begegnete man dem "garstigen Graben" zwischen dem "historischen Jesus" und "dem Christus des Glaubens".

Daran hat sich bis heute nicht viel geändert. Zwar sind inzwischen gute Katechismen erschienen. Aber sie haben weder im Theologiestudium noch im Religionsunterricht noch in der Erwachsenenbildung bisher die notwendige Resonanz gefunden. So ist es nicht erstaunlich, dass Kardinal Walter Kasper vor einigen Tagen in der Neuen Osnabrücker Zeitung von einem neuen Analphabetismus gesprochen hat in Bezug auf den Glauben. Nötig sei eine Art Glaubensschule, weil auch viele Katholiken in Deutschland zu wenig über ihren Glauben wüssten. Das entspricht in etwa dem Anliegen von Bischof Joachim Wanke, der 2008 einen Aufsatz veröffentlicht hat unter dem Titel "Auskunftsfähige Kirche werden – Eine alte Aufgabe in veränderter Zeit"9. In einem volkskirchlichen Milieu kann der Einzelne noch mitschwimmen, sich vom Glauben der Gemeinschaft

mittragen lassen. Je mehr die Kirche in der säkularen Welt zu einer Minderheit wird, desto wichtiger wird es sein, dass jeder getaufte und gefirmte Christ weiß, wem er glaubt und was er glaubt und warum er glaubt. Außerdem muss er das auch in Worten sagen und in entsprechendem Handeln zum Ausdruck bringen können.

3. Hinweise zur Überwindung der Glaubenskrise

In diesem Teil verwende ich Gedanken aus einem Exerzitienvortrag des damaligen Kardinals Josef Ratzinger aus dem Jahr 1986. 10 Wir müssen das "Gehen" im Glauben, den Gebrauch unserer inneren Kräfte wieder erlernen Der Glaube ist der Grundakt des Christseins. Es ist der Glaube an Jesus Christus und seine Botschaft. Christus ist zugleich der wissende Zeuge, der Jemand, dem wir glauben, und der Inhalt, den wir glauben, die Offenbarung, die wir bekennen. Damit setzen wir voraus, dass es Gott gibt und dass er zu uns gesprochen hat. Als Menschen können wir die Gottesfrage nicht einfach beiseite lassen – die Frage nach unserem Woher, unserem Wohin und nach dem Maß unseres Seins. Viele Menschen versuchen heute zu leben, als ob es Gott nicht gäbe? Kann ich das aber verantwortlich tun, falls es ihn doch gäbe. Weil diese Frage rein theoretisch nicht lösbar ist, empfiehlt Blaise Pascal das Wagnis, so zu leben, als ob es Gott gäbe. Im Laufe des Experimentes würde man dann zur Erkenntnis kommen, richtig gewählt zu haben. In der Frage nach Gott gibt es für den Menschen keine Neutralität.

Vielen Menschen geht es heute wie dem reichen Mann im Gleichnis, das Jesus erzählt (Lk 12,16-21). Für seine gute Ernte will er neue Scheunen bauen. Dabei hat er das Wesentliche übersehen: seine Beziehung zu Gott und das

Heil seiner Seele. "Noch in dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern", sagt Gott zu ihm. Der Mensch ist hinund hergerissen von zwei Tendenzen. Auf der einen Seite hat er ein tief innerliches Wissen um Gott. Er ist geschaffen mit Antennen für Gott, mit einer grundlegenden Offenheit für Gott. Aber auf der anderen Seite hat er die Tendenz, alles selber ohne Gott machen zu wollen. Er empfindet Gott als den Konkurrenten seines Glücks. Die Bequemlichkeit und die Nützlichkeit, Eigenwille und Stolz sowie das Bedürfnis nach Macht sind ihm wichtiger als die Wahrheit. Die Zuwendung zu anderen Mächten, die ihm näher und gefährlicher oder anscheinend hilfreicher sind, ist ihm wichtiger als der geheimnisvolle und fern scheinende Gott. Zwischen beidem ist der Mensch hin- und hergerissen. Er kommt von Gott nicht los, aber er hat auch nicht die Kraft, zu ihm aufzubrechen. Er kann nicht aus eigenem die Brücke schlagen, die zur konkreten Beziehung mit diesem Gott würde. Deshalb ist Gott zu ihm herübergekommen. Er hat zu ihm gesprochen, so dass eine wirkliche Beziehung zu Gott entstehen konnte. Doch wie kann das geschehen? Im ersten Teil hatten wir gesehen, dass Glauben vertrauensvolle Teilhabe am Wissen eines anderen ist. Dies gilt auch für den übernatürlichen Glauben. Auch hier gibt es die Personen, denen das Sehen geschenkt worden ist: "Abraham ... sah meinen Tag und freute sich", sagt Christus über den Stammvater Israels (Joh 8,56). Und in der Mitte der Geschichte steht er selbst als der große Sehende. Alle seine Worte quellen aus dieser Unmittelbarkeit zum Vater. Und für uns alle gilt: "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen"(Joh 14,9). Der christliche Glaube ist seinem Wesen nach Teilhabe an der Schau Jesu. Die Schau Jesu ist der Bezugspunkt unseres Glaubens, seine konkrete Verankerung. Daraus ergeben sich weitere Erkenntnisse.

a) Die Verankerung des Glaubens in der Schau Jesu und der Heiligen

Jesus, der Gott kennt, ist der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen. Seine menschliche Schau ist die Quelle des Lichtes für alle. Was er von seinem Vater gehört hat, das ist seine Offenbarung und Botschaft an uns. Der Glaube gründet in seinem Wort. Aber Jesus darf nicht isoliert betrachtet werden. Das Licht Jesu reflektiert sich in den Heiligen und strahlt von ihnen wider. Sein Wort hallt wider in der Verkündigung und in den Herzen derjenigen, welche dieses Wort gehorsam auf- und annehmen. "Christus hat geredet; so haben wir gehört, und das ins Herz genommene Wort des Christus schafft den Glauben. Gläubig hören heißt aber gehorchen, so hören, dass man dem Wort sich untergibt" (Adolf Schlatter).

b) Die Verifizierung des Glaubens im Leben

Da wir auf Gott hin erschaffen sind, antwortet die Botschaft Jesu auf eine innere Erwartung unseres Herzens. Für Thomas von Aquin ist der Glaube ein innerer Weg, der in gewisser Hinsicht auch zum Sehen führt. An der Geschichte von Jesus und der Samariterin lässt sich das gut zeigen. Die Mitbürger glauben an Jesus zunächst "wegen der Rede der Frau" – sie glauben von zweiter Hand. Dann laden sie Jesus ein und können nach der Begegnung mit ihm zur Frau sagen: "Wir glauben nicht mehr deiner Rede wegen, sondern nun wissen wir, dass dieser wahrhaft der Retter der Welt ist" (Joh 4,42). Bei allem Auf und Ab, bei allen Fort- und Rückschritten kann im Laufe des Lebens die Evidenz des Glaubens wachsen. Die Erfahrung eines im Glauben bestandenen Lebens verifiziert

es uns, dass Jesus in der Tat der Retter der Welt ist.

Diese Verifizierung hängt für andere am Glaubenszeugnis von allen getauften und gefirmten Christen. Ein Gläubiger, der sich vom Glauben der Kirche formen und führen lässt. sollte in all seinen Schwächen und Schwierigkeiten ein Fenster sein für das Licht des lebendigen Gottes, und wenn er wahrhaft glaubt, ist er es auch. Gegen die Kräfte, welche die Wahrheit niederhalten, gegen die Mauer aus Vorurteilen, die uns den Ausblick auf Gott versperrt, sollte der Gläubige eine Gegenkraft sein. Wie die Samariterin den Anstoß zur Begegnung mit Jesus gab, so ist der Glaube der Gläubigen vom Wesen her ein Bezugspunkt für die Suche nach Gott in der Dunkelheit einer weithin Gott entgegengesetzten Welt. Das ist der Sinn der neuen Evangelisierung: Die Wahrheit, die sich im Leben bewährt, lässt jene Evidenz des Glaubens aufleuchten, auf die das menschliche Herz wartet. Durch diese Tür tritt der Heilige Geist in die Welt ein.

c) Ich, Du und Wir im Glauben

Der Akt des Glaubens ist ein zutiefst persönlicher Akt. Aber gerade weil er so ganz persönlich ist, ist er auch ein Akt des Kommunizierens. Das Ich ist in seinem tiefsten Wesen immer auf das Du bezogen und umgekehrt: wirkliche Beziehung kann nur in der Tiefe der Person geboren werden. Glauben ist Beteiligung an der Schau Jesu, ein Sich-Stützen auf Jesus. Johannes, der sich an die Brust Jesu lehnt, ist ein Symbol für das, was Glaube überhaupt bedeutet. Glaube ist Kommunion mit Jesus. Er befreit mich von jeder Lebenslüge, jeder Selbstverstrickung. Glaube ist ein Mitsein. Ich kann aus der Isolierung meines Ichs und meiner Subjektivität ausbrechen. Paulus sagt: "Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus

lebt in mir" (Gal 2,20). Ich finde mich nicht nur geeint mit Jesus, sondern mit allen, die denselben Weg gegangen sind. Glaube ist somit notwendig kirchlicher Glaube. Meinen persönlichen Glauben kann ich nicht in einem Privatdialog mit Jesus bauen. Der Glaube lebt in diesem Wir der Kirche oder er lebt nicht.

"Wahrer Aufbruch … besteht im Gehorsam und Vertrauen gegenüber Gottes Weisung und Ruf. Wer sich von Gott angeredet weiß und aus diesem Dialog mit Gott heraus sein Leben gestaltet, überwindet Enge und Ängstlichkeit und kann so "Rede und Antwort geben von der Hoffnung, die ihn erfüllt" (vgl. 1 Petr 3,15), sagte Benedikt XVI. in seiner Botschaft an den Katholikentag in Mannheim.¹¹

4. Abschließende Betrachtung

Ich möchte unsere Überlegungen abschließen mit einem Blick auf das Schreiben Porta fidei, mit welchem der Heilige Vater das Jahr des Glaubens angekündigt hat.¹² Der erste Abschnitt kann den bisherigen Gedankengang zusammenfassen:

"Die *Tür des Glaubens* (vgl. Apg 14,27), die in das Leben der Gemeinschaft mit Gott führt und das Eintreten in seine Kirche erlaubt, steht uns immer offen. Es ist möglich, diese Schwelle zu überschreiten, wenn das Wort Gottes verkündet wird und das Herz sich durch die verwandelnde Gnade formen lässt. Durch diese Tür zu gehen bedeutet, einen Weg einzuschlagen, der das ganze Leben fortdauert. Er beginnt mit der Taufe (vgl. Röm 6,4), durch die wir Gott Vater nennen dürfen, und endet mit dem Übergang durch den Tod hindurch in das Ewige Leben, das Frucht der Auferstehung Jesu, des Herrn, ist. Er wollte durch das Geschenk des Heiligen Geistes

alle, die an ihn glauben, in seine Herrlichkeit einbeziehen (vgl. Joh 17,22). Den Glauben an die Trinität – den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist – zu bekennen, entspricht an einen einzigen Gott, der die Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8), zu glauben: an den Vater, der zu unserem Heil in der Fülle der Zeit seinen Sohn gesandt hat; an Jesus Christus, der in dem Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung die Welt erlöst hat; an den Heiligen Geist, der die Kirche durch die Jahrhunderte führt in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit." (1)

Im Glauben geht es um unsere Teilnahme am Leben Gottes. Dazu muss einerseits das Wort Gottes verkündet werden. Es muss andererseits so verkündet werden, dass die Gnade unser Herz verwandeln kann. Der Glaube ist ein Weg, der mit der Taufe beginnt und – bei unserem Tod – mit dem Übergang ins ewige Leben endet. Es wird auch der wesentliche Inhalt unseres Glaubens angesprochen: Der trinitarische Gott ist die Liebe. Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden, um uns zu erlösen. Wir werden durch den Heiligen Geist in der Kirche geführt bis zur Wiederkunft des Herrn.

Auch der Papst stellt eine tiefe Glaubenskrise fest. Sie besteht vor allem darin, dass die Glaubensinhalte nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden können. Deshalb gilt es, den "Weg des Glaubens" wiederzuentdecken. Es ist ein Weg zur Freundschaft mit dem Sohn Gottes, der uns Leben in Fülle schenkt.

Auch der Mensch von heute kann wieder das Bedürfnis verspüren, wie die Samariterin zum Brunnen zu gehen, um Jesus zu hören, der dazu einlädt, an ihn zu glauben und aus der Quelle zu schöpfen, aus der lebendiges Wasser hervorsprudelt (vgl. Joh 4,14). Wir müssen wieder Geschmack daran finden, uns vom durch die Kirche treu überlieferten Wort Gottes und

vom Brot des Lebens zu nähren – Gaben, die allen zur Stärkung angeboten werden, die seine Jünger sind (vgl. Joh 6,51). (3) Das Jahr des Glaubens soll erinnern an den Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 50 Jahren sowie an das Erscheinen des Katechismus der katholischen Kirche vor 20 Jahren. Mit der Veröffentlichung des Katechismus wollte der selige Papst Johannes Paul II. allen Gläubigen die Kraft und die Schönheit des Glaubens vor Augen führen. Um die Weitergabe des christlichen Glaubens geht es auch bei der Bischofssynode vom Oktober dieses Jahres zur Neuevangelisierung. Die Relecture der Konzilstexte soll ebenfalls der Erneuerung der Kirche dienen. Dazu müssen sie in einer Hermeneutik der Kontinuität ausgelegt werden. Der Glaube wird in der Liebe wirksam. Dazu ist das Zeugnis von allen Gläubigen notwendig, das immer auch eine innere Umkehr einschließen muss. Es ist die Liebe, die uns drängt, das Evangelium zu verkünden. Die Begeisterung für die Weitergabe des Glaubens und der Glaube selbst können nur wachsen, wenn er verkündigt wird. Der Glaube schenkt uns die Gewissheit, dass wir uns der immer größeren Liebe Gottes überlassen dürfen Es soll intensiver über den Glauben nachgedacht werden, um allen, die an Christus glauben, zu helfen, ihre Zustimmung zum Evangelium bewusster und stärker werden zu lassen, vor allem in einem Moment tiefgreifender Veränderungen, wie ihn die Menschheit gerade erlebt. (8)

Zunächst ist der Glaube eine Gnade, die das Herz des Menschen verwandelt. Als Paulus in Philippi predigte, öffnete der Herr das Herz der Lydia, so dass sie den Worten des Paulus aufmerksam lauschte (Apg 16,14). Der heilige Lukas lehrt, dass die Kenntnis der zu glaubenden Inhalte nicht genügt, wenn dann das Herz, das echte "Heiligtum"

des Menschen, nicht durch die Gnade geöffnet wird. Der Glaube ist die Entscheidung, beim Herrn zu sein und mit ihm zu leben. Dieses "Bei-ihm-Sein" führt in das Verständnis der Gründe ein, warum man glaubt. Gerade weil der Glaube ein Akt der Freiheit ist, erfordert er auch die gesellschaftliche Verantwortung für das, was man glaubt. Am Pfingsttag zeigt die Kirche in aller Deutlichkeit diese öffentliche Dimension, das heißt zu glauben und den eigenen Glauben furchtlos allen Menschen zu verkünden. Es ist die Gabe des Heiligen Geistes, der zur Mission befähigt und unser Zeugnis stärkt, indem er es freimütig und mutig sein lässt. Das Bekenntnis des Glaubens selbst ist ein persönlicher und zugleich gemeinschaftlicher Akt. Der erste Träger des Glaubens ist nämlich die Kirche. Wie man feststellen kann, ist die Kenntnis der Glaubensinhalte wesentlich, um die eigene Zustimmung zu geben, das heißt um sich dem, was von der Kirche vorgelegt wird, mit Verstand und Willen völlig anzuschließen. Die Kenntnis des Glaubens führt in das Ganze des von Gott offenbarten Heilsgeheimnisses ein ... Andererseits dürfen wir nicht vergessen, dass in unserem kulturellen Kontext viele Menschen zwar die Gabe des Glaubens selbst nicht kennen, doch ernstlich auf der Suche nach dem letzten Sinn und der endgültigen Wahrheit über ihr Leben und über die Welt sind. Diese Suche ist ein authentisches "Vorspiel" zum Glauben, weil es die Menschen auf dem Weg bewegt, der zum Geheimnis Gottes führt. (10)

Auf dem Hintergrund des Gesagten ist es klar, dass der Papst den Katechismus der Katholischen Kirche erneut empfiehlt, um zu einer systematischen Kenntnis der Glaubensgeheimnisse zu gelangen. (11)

Die Schönheit des Glaubens wird gerade in seiner Fülle erkennbar.

Des weiteren legt er uns das Studium der Glaubensgeschichte ans Herz. Zwar sind in ihr Sünde und Heiligkeit miteinander verflochten. Aber die Geschichte der vielen Heiligen ist ein mitreißendes Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens. Entscheidend wird jedoch immer wieder der Blick auf Jesus Christus sein. Er ist "der Urheber und Vollender des Glaubens" (Hebr 12,2): In ihm finden alle Sorge und alles Sehnen des menschlichen Herzens ihre Erfüllung. Die Freude der Liebe, die Antwort auf das Drama von Leid und Schmerz, die Kraft zur Vergebung angesichts der erlittenen Beleidigung und der Sieg des Lebens gegenüber der Leere des Todes - alles findet Erfüllung im Geheimnis seiner Inkarnation, der Menschwerdung, des Mit-uns-Teilens der menschlichen Schwachheit, um sie mit der Macht seiner Auferstehung zu verwandeln. In ihm, der für unser Heil gestorben und auferstanden ist, erreichen die Beispiele des Glaubens, die diese zweitausend Jahre unserer Heilsgeschichte gekennzeichnet haben, ihren vollen Glanz.(13)

Das Jahr des Glaubens wird auch eine günstige Gelegenheit sein, das Zeugnis der Liebe zu verstärken. (14) Denn glaubhaft ist nur die Liebe, um an den Titel eines Büchleins von Hans Urs von Balthasar zu erinnern. Das, was die Welt von heute besonders braucht, ist das glaubhafte Zeugnis derer, die, vom Wort des Herrn im Geist und im Herzen erleuchtet, fähig sind, den Geist und das Herz vieler zu öffnen für die Sehnsucht nach Gott und nach dem ewigen Leben, das kein Ende kennt

Am Ende seines Schreibens zum Jahr des Glaubens erinnert Benedikt XVI. an Worte des Apostels Petrus, welche einen letzten Lichtstrahl auf den Glauben werfen: "Deshalb seid ihr voll Freude, obwohl ihr jetzt vielleicht kurze Zeit unter mancherlei Prüfungen leiden müsst. Dadurch soll sich euer Glaube bewähren, und es wird sich zeigen, dass er wertvoller ist als Gold, das im Feuer geprüft wurde und doch vergänglich ist. So wird (eurem Glauben) Lob, Herrlichkeit und Ehre zuteil bei der Offenbarung Jesu Christi. Ihn habt ihr nicht gesehen, und dennoch liebt ihr ihn; ihr seht ihn auch jetzt nicht; aber ihr glaubt an ihn und jubelt in unsagbarer, von himmlischer Herrlichkeit verklärter Freude, da ihr das Ziel des Glaubens erreichen werdet: euer Heil" (1 Petr 1,6-9). Wir alle kennen die Erfahrung der Freude und die des Leidens. Die Prüfungen des Lebens erlauben es uns, am heilbringenden Leiden Christi teilzuhaben (vgl. Kol 1,24). Zugleich sind sie ein Vorbote für die Freude und die Hoffnung, zu denen der Glaube führt. Wir glauben mit fester Gewissheit, dass Jesus, der Herr, das Böse, den Bösen und den Tod besiegt hat.(15) Deshalb können wir uns ihm, in Freundschaft verbunden, voll Zuversicht glaubend anvertrauen.

_

Anmerkungen

¹ Vgl. Josef Pieper, Hinführung zum Glauben (1978), in: ders. Werke, in acht Bänden, Bd. 7, Hamburg 2000, S. 227 – 249.

² C. S. Lewis, Gedankengänge, Basel 1986 (Brunnenverlag).

³ Felix Schottlaender, Die Mutter als Schicksal, Stuttgart 1947.

⁴ Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, 1963.

Papst Benedikt XVI. hat in der Mittwochsaudienz vom 23. Mai 2012 ebenfalls hingewiesen auf den Zusammenhang zwischen der Krise der Väter und der Glaubenskrise: "Vielleicht nimmt der Mensch von heute die Schönheit, die Größe und den tiefen Trost, die in dem Wort »Vater« enthalten sind, mit dem wir uns im Gebet an Gott wenden können, nicht wahr, weil die väterliche Gestalt heute oft nicht genug anwesend ist, oft ist sie auch im täglichen Leben nicht positiv genug. Die Abwesenheit des Vaters, das Problem des Vaters, der im Leben des Kindes nicht anwesend ist, ist ein großes Problem unserer Zeit. Daher wird es schwierig, in ganzer Tiefe zu verstehen, was es heißt, daß Gott

- unser Vater ist». Vgl. dazu Stephan Baier, Die Krise der Väter, in: Die Tagespost vom 26. Mai 2012, Nr. 63, S. 9.
- ⁶ Vgl. Christoph Casetti, Familie als Hauskirche, in: Ehe und Familie (Hrsg. Franz Breid), Augsburg 2004, S. 218f.
- Joseph Kardinal Ratzinger / Benedikt XVI., Die Krise der Katechese und ihre Überwindung – Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983.
- ⁸ Vgl. www.kath.net/detail.php?id=36552
- ⁹ In: Lebendige Seelsorge Projekt: Seelsorge 1 (2008), S. 2-5.
- Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Auf Christus schauen Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Freiburg 1989, S. 9-41.
- Benedikt XVI., Botschaft zum 98. Deutschen Katholikentag (14. Mai 2012).
- Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio Porta fidei von Papst Benedikt XVI., mit dem das Jahr des Glaubens ausgerufen wird,
 11. Oktober 2011. Die Ziffern am Ende der Abschnitte entsprechen denjenigen des Motu proprio.

Wenn ich den Glauben nicht hätte – Dein Wort ist Licht und Wahrheit

Dr. Ursula Bleyenberg

Die Zahl der Christen wächst im Weltmaßstab. Das stellte Andreas Püttmann Anfang dieses Jahres fest. Das außereuropäische Christentum blüht auf, das europäische verwelkt"². Von 2009-2010 ist die Zahl der römischkatholischen Christen weltweit um 19 Millionen gestiegen.³ "In fünf von sechs Kontinenten ist das Christentum heute die Mehrheitsreligion."4 In Deutschland dagegen sank der Anteil der Christen seit 1970 von 93 auf 63 %. Nur ca. 35 % der Deutschen fühlen sich ihrer Kirche "eng verbunden" oder "verbunden". "Das zu tun, was Gott von mir erwartet", betrachtet nur jeder vierte deutsche Katholik als Sinn seines Lebens (IfD 2010). Auch das religiös abgeschwächte Leitbild eines bloß ,an christlichen Werten ausgerichteten Lebens' nennen nur 44 Prozent der Katholiken für sich 'ganz besonders wichtig'." Allerdings hält Püttmann dann auch fest: "Kaum mehr als ein Drittel deutscher Katholiken interessiert sich "sehr" (12 %) oder "ziemlich" (24 %) für "religiöse Fragen". Die Kirchenkrise entpuppt sich aus demoskopischer Sicht ganz klar als religiöse Krise. Kaum 60 Prozent der Katholiken verstehen sich als "religiöser Mensch". Nun können solche Statistiken nur zu einem Teil die Intensität vorhandener Religiosität widerspiegeln. Verwandelt sich z. B. eine sinkende Quantität in eine steigende Qualität? Meist wohl eher nicht. Joseph Ratzinger schrieb 2003 in dem Buch "Glaube, Wahrheit, Toleranz" von der "Hochkonjunktur des Religiösen"⁵ Er sah aber v. a. "Erkrankungsformen des Religiösen". Noch interessanter finde ich Angaben zu den Wirkungen des Glaubens auf das Verhalten. Püttmann spricht von den Christen als "Werteelite": "Gesetzestreue und Leistungsbereitschaft, Beziehungskompetenz und Familienzusammenhalt. Lebenszufriedenheit und Gesundheit profitieren von lebendigem Glauben ... Wichtige soziale Werte, Normen und Tugenden finden unter Gläubigen mehr Zuspruch als bei Atheisten oder Agnostikern. Junge religiöse Deutsche (14-29 Jahre) halten die Hilfe ,für Menschen, die in Not geraten' zu 72 Prozent für "wichtig im Leben", Nichtreligiöse nur zu 44 Prozent ... (AWA 2007)". Wollen wir die Dinge in Europa, in Deutschland nicht einfach laufen lassen - v. a. da beide eine gewisse Vorbildfunktion in manchen Bereichen besitzen -, müssen wir dazu beitragen, dass sich etwas ändert. Hilfreich ist es dabei, sich auf den Schatz zu besinnen, den der Glaube für einen Menschen darstellt.

Ich möchte damit beginnen, dass ich einige Jugendliche zu Wort kommen lasse, die auf die Frage antworten: "Welche Bedeutung hat für mich der Glaube?" Ich habe u. a. Schülerinnen der 5. und 10. Jahrgangsstufe befragt, im Alter von ca. 11 und ca. 16 Jahren. Sie besuchen eine katholische Realschule in ländlicher Gegend. Sie sollten spontan und anonym persönliche Antworten aufschreiben, ohne dass vorher über das Thema gesprochen wurde. Einige wenige Formulierungen habe ich dabei aus sprachlichen Gründen leicht verändert. 5. Klasse:

"Es wäre schade, wenn ich an gar nichts glauben würde. Dann wäre eine Leere in mir."

"Dass jemand für mich da ist, egal was ist ... Ich spür auch fest

in meinem Herzen, dass Gott bei mir ist und mich liebt."

"Wenn ich mal Angst hab oder Probleme, denke ich, dass alle Probleme nacheinander kommen und nicht alle auf einmal. Dann merkt man, dass die Probleme nicht so schwierig sind wie vorher und diese Kraft kommt allein von meinem Gott!"

"Ich glaube an Gott. Die Hoffnung, dass ich nach dem Tod zu Gott und Jesus und den anderen komme, nimmt mir die Angst zu sterben. Wenn ich zu Gott spreche, habe ich das Gefühl, er spricht auch mit mir und er nimmt mir die Sorgen ab. Ich teile sie mit ihm und danach geht es mir viel besser! Wenn ich nicht an ihn glauben würde, dann wäre das ein Feuer ohne Holz, Sauerstoff oder was Feuer noch so braucht. Es wäre schrecklich!"

Bei der 10. Klasse würde es sich ebenfalls lohnen, die meisten Zettel vorzulesen. Viele Gedanken sind allerdings ähnlich. Daher greife ich nur einige heraus.

"Der Glaube spielt für mich und in meiner Familie eine große Rolle. Er hat uns – und tut es immer noch – durch schwere Zeiten geführt … Fehlen würde mir (ohne ihn) einfach alles."

"Er gibt Zuflucht, wenn es einem schlecht geht. Er gibt dir das Gefühl, nicht alleine zu sein! Er gibt dir Mut, weiterzumachen, auch wenn du nicht mehr kannst."

"Der Glaube gibt einem Zuversicht und Hoffnung, dass man stark genug ist, um alles erreichen zu können."

"Er gibt nach dem Gebet ein gutes Gefühl."

"Ich würde nicht mehr wissen, wen ich bitten und bei wem ich mich für gewisse Sachen bedanken soll."

Ich könnte noch mehr Äußerungen vorlesen und dann meinen Vortrag beenden. Das Wichtigste wäre dann schon gesagt. Aber ich werde mir doch die Zeit nehmen, um diesen Schatz des Glaubens ein wenig mehr zu beleuchten. Dabei geht es zuerst um die Theorie – Was ist Glaube? Aus welchen Quellen nährt er sich? Welche Rolle spielt dabei die Kirche?

 und schließlich um die Bedeutung für das persönliche und gesellschaftliche Leben.

Was ist "Glaube"?

Glaube heißt nach Josef Pieper: "Auf das Zeugnis von jemand anders hin etwas für wahr halten." Entscheidend ist dabei, dass eine bestimmte Person mir Zeugnis gibt, die für mich glaubwürdig ist. Alles anzunehmen, weil diese Person es sagt, ist letztlich nur Gott gegenüber möglich, nicht einem Menschen. Da Glaube auch die Einsicht voraussetzt, dass es gut ist zu glauben, hat er auch mit Liebe zu tun, denn er ist die "vertrauende ... Zuwendung des Glaubenden zu dem Zeugen, dem er glaubt" Glaube ist einerseits Gewissheit, aber zugleich bleibt eine "Denkunruhe", weil der Glaubende den Sachverhalt noch nicht selbst weiß. Er ist ein "ungestilltes Weiterdenken trotz unerschütterter Zustimmung." Zweifel gehört also in dem Sinne dazu, dass der Glaubende mehr von der Realität, an die er glaubt, wissen will.

Es müssen Gründe vorliegen, damit iemand einen Offenbarungsanspruch auch wirklich als von Gott kommend akzeptiert, z. B. Wunder, die Kirche als geschichtliches Kontinuum, die innere Stimmigkeit der Sache usw., alle Aspekte, die die Fundamentaltheologie bearbeitet. Da Wissen – ebenso das Glaubenswissen - immer auch Wissen der Menschheit und nicht nur eines Einzelnen ist, ist es normal, dass nicht jeder Gläubige bis in die Tiefe alles erfasst. Pieper verdeutlicht das an einem Beispiel: Nur wenige verstehen die Theorien von Albert Einstein und doch können sie Kenntnisse über Physik besitzen, aber eben auf einer anderen Ebene¹¹.

Johannes Paul II. veröffentlichte 1998 die Enzyklika "Fides et Ratio", weil er dem – wie er es nannte – "Drama der Trennung

von Glaube und Vernunft" entgegensteuern wollte.¹² Glaube und Vernunft sind für ihn zwei "Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt"¹³. Sie können miteinander harmonieren. In "Gaudium et Spes" 36, dem Dokument des Vatikanum II über die Kirche in der Welt, heißt es: "Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben." Doch die Spannung ist überall spürbar. Johannes Paul II. führte eine Reihe heutiger philosophischer Richtungen an, die den Glauben als unwissenschaftlich ausschließen. 14 Wichtig ist, dass man die umgedreht unbewiesenen Prämissen einzelner wissenschaftlicher Richtungen durchschaut. Auch sie können oft nicht bewiesen werden. Ich kann die Inhalte der Offenbarung letztlich nicht empirisch beweisen, aber das Gegenteil eben auch nicht. - Folgende Äußerungen von Lisa Randall – von der Wochenzeitschrift "Die Zeit" als "derzeit berühmteste Physikerin der Welt" bezeichnet – mögen innerhalb der Grenzen ihres Arbeitsbereiches zutreffen: "Wer Naturwissenschaftler sein will und gleichzeitig in religiösen Kategorien denkt, gerät in Schwierigkeiten. Ich habe Freunde, die brillante Naturwissenschaftler sind und dennoch an Gott glauben - vermutlich geht das nur deshalb, weil sie zu verschiedenen Zeiten verschiedene Hirnregionen benutzen. An einem Tag gehen sie in die Kirche, am nächsten untersuchen sie Moleküle. Religion gehört zu ihrem Lebensstil, aber nicht zu ihrer wissenschaftlichen Arbeit."15 Ich stimme dem zu, dass religiöse Praxis und physikalische Forschung zwei verschiedene Tätigkeiten sind. Doch haben theologische oder religiöse Aussagen deshalb keine Relevanz für naturwissenschaftliche Forschung? Wenn es z. B. um die Anwendbarkeit von Forschungsergebnissen in der Medizin geht, woher nehme ich dann ethische Maßstäbe? Nur aus dem individuellen Gefühl? Wir brauchen empirische Wissenschaften, aber sie sind nicht die einzigen, wenn es um Wahrheitserkenntnis geht.

Der Glaube ist nach dem "Katechismus der Katholischen Kirche" von 1993 die Antwort des Menschen auf die Einladung Gottes. 16 Er ist "eine persönliche Bindung des Menschen an Gott" und "eine freie Zustimmung zu der ganzen von Gott geoffenbarten Wahrheit". 17 Glaube fordert Freiheit, wie Johannes Paul II. in "Fides et Ratio" betonte: "Im Glauben vollzieht der Mensch den bedeutsamsten Akt seines Daseins; denn die Freiheit gelangt zur Gewissheit der Wahrheit und entschließt sich, in ihr zu leben."18 "Die Wahrheit der christlichen Offenbarung ... achtet zutiefst die Autonomie des Geschöpfes und seine Freiheit, verpflichtet es aber im Namen der Wahrheit, sich der Transzendenz zu öffnen."19 Da scheiden sich die Geister: Halte ich den Menschen der Wahrheitserkenntnis für fähig oder nicht? Letztlich eine philosophische Frage. Christen – und viele Nichtchristen – teilen die Auffassung von dem Drang und der Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit immer tiefer zu erkennen. Dies war auch der Antrieb für die Entwicklung der Naturwissenschaften. Doch Wissenschaftlichkeit wird von vielen eben eingeschränkt auf das empirisch Nachprüfbare. Schon Augustinus unterschied drei Aspekte des Glaubens²⁰: 1. Deo credere = glauben, dass wahr ist, was Gott sagt. 2. Deum credere = glauben, dass er Gott ist. 3. In Deum credere = glaubend Gott anhangen. Der Christ glaubt nicht nur an bestimmte Lehrsätze über Gott (Deum credere), sondern er glaubt und vertraut ihm (Deo credere) und er bewegt sich immer mehr auf ihn zu und pflegt die Freundschaft mit ihm (in Deum credere).

Der christliche Glaube "richtet sich auf Jesu Botschaft und Person"21.Da Gott in Christus sichtbar wurde, steht er im Blickpunkt. In "Verbum Domini" sagt Benedikt XVI.: "Die ganze Heilsgeschichte zeigt uns fortschreitend diese enge Verbindung zwischen dem Wort Gottes und dem Glauben, der in der Begegnung mit Christus Erfüllung findet. Durch ihn nimmt der Glaube die Form der Begegnung mit einer Person an, der man sein Leben anvertraut."22 "Der Glaube ist die Entscheidung, beim Herrn zu sein und mit ihm zu leben."23 Papst Benedikt XVI. geht in der Enzyklika "Spe Salvi"²⁴ auf die Textstelle Hebr 11, 1 ein. In der Einheitsübersetzung lautet sie: "Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht." Die Worte "Feststehen" und "Überzeugtsein" betonen die subjektive Seite des Glaubens. Der Papst zeigt auf, dass im ursprünglichen griechischen Text nicht so sehr die Haltung des Glaubenden hervorgehoben wird, sondern die objektive Wirklichkeit. Er schlägt folgende Übersetzung vor: "Der Glaube ist die "Substanz" der Dinge, die man erhofft; Beweis für nichts Sichtbares." Thomas von Aquin folgend weist der Papst darauf hin, dass "Substanz" hier das ewige Leben meint, an dem der Glaubende schon teilhat. Diese erlebte Wirklichkeit besitzt für ihn Beweischarakter. Sie wird zum Argument für den Glauben an die unsichtbare Realität. Nicht die Haltung des Menschen steht in Hebr 11, 1 im Vordergrund, sondern die Teilnahme an der göttlichen Wirklichkeit. – So wie Glaube nicht nur "Festhalten" bedeutet, so ist es auch nicht nur ein Glaube an Formeln, sondern an eine Wirklichkeit. Im Katechismus heißt es: "Wir glauben nicht an Formeln, sondern an die Wirklichkeiten, die diese ausdrücken und die der Glaube uns zu 'berühren' erlaubt."25

Die Quellen des Glaubens

Was sind die Quellen des Glaubens? Er nährt sich von allem, was über Gott Zeugnis gibt. V. a. von Schriften: Allen voran der Hl. Schrift und deren Betrachtung, über Heilige, über die Liturgie, von Theologen und christlichen Schriftstellern usw., also von Texten, die jeder Mensch lesen kann – es sei denn, er ist Analphabet – , aber auch aus dem Gespräch, aus Erfahrungen, aus dem Gebet, aus der Gemeinschaft mit anderen. Gott offenbart sich auch allen Menschen in den geschaffenen Dingen, wie das Konzilsdokument "Dei Verbum" zum Ausdruck bringt: "Gott, der durch das Wort alles erschafft und erhält, gewährt den Menschen in den geschaffenen Dingen ein ständiges Zeugnis von sich und hat, weil er den Weg des übernatürlichen Heiles eröffnen wollte, darüber hinaus sich selbst schon von Anfang an den Stammeltern kundgetan."26 Da jeder Mensch Gott erkennen kann, ist jeder Mensch fähig, im Glauben auf Gottes Offenbarung zu antworten, wenngleich durch die Vertiefung der Offenbarung in der biblischen Tradition als Christ in reicherem Maße. Johannes Paul II. spricht in "Fides et Ratio" von der "gemeinsamen Bemühung, welche die Menschheit vollbringt, um die Wahrheit zu erreichen"27. Der Christ hat seinen besonderen Beitrag in dieser Suche der Menschheit zu leisten

Vom Kirchenvater Cyprian von Karthago stammt der Satz: "Niemand kann Gott zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat."²⁸ Das Glaubenswissen wird bedacht, bewahrt, gelebt und weitergegeben von der Kirche, der Gemeinschaft aller Glaubenden. Durch sie erfährt im Normalfall ein Einzelner von den Schätzen des Christentums. Durch die Kirche wird Glaube geboren. Wenn es keine Gläubigen mehr gäbe, blieben dennoch Zeugnisse von ihnen, die wiederum

etwas bewirken könnten. Doch Cyprian will auch auf etwas anderes hinweisen: Christlicher Glaube ist immer auch Glaube in einer Gemeinschaft. Nicht nur, dass der Einzelne durch andere vom Glauben erfährt. Durch den Glauben verbindet er sich mit allen, die ebenfalls an Christus glauben. Daher kann das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel mit dem Wort "wir" beginnen, "wir glauben …".

Ich möchte hier nicht im Einzelnen auf die Fragen nach der Rolle des Lehramtes und des Sensus fidei, des Glaubenssinns aller, eingehen, nur so viel festhalten: Der Glaube geschieht in persönlicher Freiheit. Die Geschichte des Einzelnen mit Gott ist immer eine einmalige und sie ist zugleich eingebunden in die Geschichte des Ganzen. Im Mittelpunkt steht die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott, aber er braucht auch den gemeinsam gelebten Glauben, z. B. in der Liturgie. Der Einzelne profitiert einerseits von den Erkenntnissen anderer. Zugleich ist er mitverantwortlich für die Vertiefung anderer im Glauben und für die Weitergabe an solche, die noch nicht dazugehören. Aus der Notwendigkeit der Kirche ergibt sich die Notwendigkeit der Katechese Deren Art und Weise kann sich verändern Aber Weitergabe ist nötig, durch persönliches Gespräch, Kurse, Unterrichte, durch die verschiedensten Medien, über die wir heute verfügen, von Büchern über Plakate bis hin zum Chatroom im Netz. Katechese ist Aufgabe jedes Christen. Im Apostolischen Schreiben "Porta Fidei" zur Vorbereitung auf das Jahr des Glaubens, von Benedikt XVI., empfiehlt der Papst den "Katechismus der Katholischen Kirche" als "eine der wichtigsten Früchte des Zweiten Vatikanischen Konzils"²⁹. Die ursprüngliche Ausgabe diente als Grundlage für verschiedene kürzere Fassungen. Es handelt sich um ein Kompendium, das vielfach verwendbar ist.

Die Bedeutung des Glaubens für den Einzelnen

Nach diesem Blick auf die Katechese als Weitergabe der Glaubenslehre möchte ich noch einmal genauer auf die Bedeutung des Glaubens für den Einzelnen eingehen. Im Titel dieses Vortrages ist der Anfang eines Antwortpsalms aus dem Gotteslob enthalten: "Dein Wort ist Licht und Wahrheit; es leuchtet mir auf all meinen Wegen."30 Das Wort Gottes, im Wesentlichen festgehalten in der Hl. Schrift, aber auch in den Texten der Überlieferung, erleuchtet den Verstand, um die Geheimnisse Gottes tiefer zu verstehen. Es gibt Orientierung für das Leben in all seinen Facetten. Es stillt die Sehnsucht des Menschen nach Sinn, nach Leben über die Begrenztheit der Welt und den Tod hinaus. Auch wenn die Glaubensinhalte geheimnisvoll bleiben, ist es doch ein Licht, denn wir erfahren Wahrheiten, die wir ohne diese Hilfe nicht oder nur stückweise kennen würden. Nach den Worten "credo ut intellegam" und "intellego ut credam" hilft die gedankliche Auseinandersetzung bei der Vertiefung im Glauben. Ich glaube, um zu verstehen, und ich verstehe, um zu glauben. Es ist aber nicht nur ein intellektuelles Wissen, sondern ebenso ein Erfahren, Erleben, Spüren, ein ganzheitliches Hineingenommen-Werden in das Leben Gottes. Je mehr sich der Mensch darauf einlässt, umso tiefer erfährt er Gott. In "Porta Fidei" schreibt Benedikt XVI.: "Im Maß der freien Bereitschaft des Menschen werden seine Gedanken und Gefühle, seine Mentalität und sein Verhalten allmählich geläutert und verwandelt auf einem Weg, der in diesem Leben nie gänzlich vollendet wird. Der "Glaube, der in der Liebe wirksam ist' (vgl. Gal 5, 6), wird zu einem neuen Maßstab für das Denken und Tun, der das ganze Leben des Menschen verändert "31

Raniero Cantalamessa gibt in seinem Buch "Komm, Schöpfer Geist"³² die vier Arten des Lichtes oder der Erleuchtung wieder, die die christliche Tradition erarbeitet hat:

- Das natürliche Licht, nämlich den menschlichen Verstand.
- Das Licht des Glaubens, "was uns ermöglicht, die Dinge zu erkennen, die über dem Verstand liegen; es ist wie ein neues Auge, das uns die Welt des Unsichtbaren und die Welt Gottes erschließt."
- Das Licht der Gnade; es "ist ein eingegossenes Licht übernatürlicher Art, zu dem der Mensch keinen Zugang hat, es sei denn, 'durch eine freie göttliche Hilfe, die ihn innerlich bewegt'³³".
- Das Licht der Herrlichkeit, das Schauen Gottes nach dem Tod

Nun setzt Glaube immer Gnade und das Wirken des Hl. Geistes voraus. Glaube ist ein menschlicher Akt, aber nur durch Gnade möglich.³⁴ Mit "Licht der Gnade" ist eher eine zusätzliche Befähigung ähnlich den Gaben des Hl. Geistes gemeint, die traditionell von den Tugenden unterschieden werden und keine Selbstbewegung des Menschen einschließen, sondern ein direktes Bewegtsein durch den Hl. Geist. – Alles greift ineinander. Zum christlichen Leben gehören natürliche und übernatürliche Fähigkeiten, übernatürliche Tugenden und Gaben, die zusammen den Menschen immer mehr in das göttliche Geheimnis hineinwachsen lassen.

Um die Breite und Tiefe eines Lebens aus dem Glauben zu verdeutlichen, möchte ich einige Texte anführen, die davon erzählen, zuerst einen Auszug aus dem 1. Kapitel des Buches "Katrin"³⁵.

Auf den gedankenlosen Ausruf einer Frau namens Katrin "Oh, Gott!" antwortet dieser unerwartet. Es entspinnt sich ein Gespräch, das ein ganzes Buch füllt. An folgender Stelle des Dialoges geht es um das Hören auf das Wort Gottes:

Katrin: Das mit dem Hörenkönnen ist mir noch nicht ganz klar. Du hast gesagt, Du willst oft und gerne sprechen – und wir hören gar nicht hin. Aber wenn einer hinhört, und Du willst etwas sagen, dann kann er Dich hören. Wie denn?

Gott: Meine Stimme ist nicht laut und aufdringlich, sondern leise. Du musst sie zuerst einmal kennenlernen.

Katrin: Wie geht das?

Gott: Wenn man in Freundschaft mit mir lebt, regelmäßig Zeit mit mir verbringt. Mein Wort liest. Wenn es dir wichtig ist, was Ich sage.

Katrin: Dann kann ich Dich hören, kann jeder Dich hören?

Gott: Jeder kann es lernen. Bei manchen braucht es längere Zeit, bis er die "Organe" entwickelt hat.

In einer anderen, symbolischen Geschichte geht es ebenfalls darum, wie ein Mensch auf Gott hört – oder eben nicht:

"Ein Mann flüsterte: 'Gott, sprich zu mir.' Und eine Wiesenlerche sang. Aber der Mann hörte es nicht. Also rief der Mann: 'Gott, sprich zu mir!!' Und ein Donner grollte über ihm am Himmel. Aber der Mann hörte nicht hin … Der Mann sah sich um und sagte: 'Gott, zeige dich mir.' Und ein Stern leuchtete hell. Aber der Mann nahm keine Notiz davon. Und der Mann rief: 'Gott, zeig mir ein Wunder!' und ein neues Leben wurde geboren. Aber der Mann wusste nichts davon. Also rief der Mann voller Verzweiflung: 'Berühre mich, Gott, und lass mich wissen, dass du hier bist!' Woraufhin Gott sich herunter beugte und den Mann berührte. Doch der Mann wischte den Schmetterling weg und ging weiter …"³⁶

Gott spricht durch vieles, doch der Mensch muss sich berühren lassen

Alfred Delp schrieb in einem Brief aus dem Gefängnis am 17.11.1944: "Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt er gleichsam uns entgegen ... Das gilt für das Schöne und für das Elend. In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, die hingebende Antwort." Er hat sich berühren lassen.

Matthäus 14, 13-21 berichtet von einer Brotvermehrung. Als die Jünger die Menschen wegschicken wollen, damit sie sich etwas zu essen kaufen, sagt Jesus ihnen: "Sie brauchen nicht wegzugehen. Gebt ihr ihnen zu essen!" (V. 16) Darin zeigt sich der Wunsch Jesu, die Menschen in seiner Nähe zu haben. Sie sollen sein wirkliches Wesen verstehen, als Messias, als Sohn Gottes. Ein andermal sendet er Jünger aus, aber auch dann wieder mit dem Ziel, Gemeinschaft zu bilden. Glaube führt immer in die Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem Vater und dem Geist. Wie jede Freundschaft will sich diese Gemeinschaft entfalten.

Glaube verlangt Taten. Benedikt XVI. zitiert in "Porta Fidei" Nr. 14 den Jakobusbrief 2, 17-18: "So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat. Nun könnte einer sagen: Du hast Glauben, und ich kann Werke vorweisen; zeig mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich zeige dir meinen Glauben aufgrund der Werke." Glaube und Taten aus Liebe brauchen sich gegenseitig. Mutter Theresa z. B. sagte: "Ohne Jesus wäre unser Leben bedeutungsleer und unverständlich." Das Engagement vieler Menschen wäre tatsächlich ohne den Glauben als Quelle nicht erklärbar. Auch der Starkmut vieler Menschen wäre nicht erklärbar. Die Mutter von Sophie und Hans Scholl (Widerstandsgruppe "Weiße Rose") schrieb am 23.02.1943: "Es ist furchtbar

schwer. Ich bin so dankbar, dass wir es gemeinsam tragen, aber meinem Mann gehen seine beiden Lieblinge sehr nahe. Das können wir nicht aus eigener Kraft und wir müssen uns ganz in Gottes Gnade fallen lassen. Das Warum wollen wir nicht aufkommen lassen, wir ahnen es."³⁷ Alfred Delp schrieb aus der Gefangenschaft (am 02.02.1945): "Lasst uns dem Leben trauen, weil wir es nicht allein zu leben haben, sondern Gott es mit uns lebt "

Die Bedeutung des Glaubens für die Gesellschaft

Der Glaube des Einzelnen ist der, der wirkt. Doch durch das Wirken vieler entsteht eine Dynamik, entstehen Strukturen, die eine ganze Gesellschaft verändern können. Darauf will ich zum Schluss eingehen. Benedikt XVI. schreibt in der Enzyklika "Caritas in Veritate"38, "dass die Zustimmung zu den Werten des Christentums ein nicht nur nützliches. sondern unverzichtbares Element für den Aufbau einer guten Gesellschaft und einer echten ganzheitlichen Entwicklung der Menschen ist." Alois Glück gab am 15.12.2004 in einer Ansprache mit dem Titel "Die Rolle der Religion" vor dem Bayerischen Landtag³⁹ die Auffassung eines zeitgenössischen Philosophen wieder: "Jürgen Habermas – einer, der bestimmt nicht kirchlicher Verkündigung zugeordnet werden kann und der selber sagt, er persönlich finde keinen Zugang zum christlichen Glauben - sagte bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Oktober 2001, dass gerade die Orientierung und der Beitrag der Religionen aus seiner Sicht unverzichtbar sei für die Gestaltung der modernen Welt (der unmittelbare Ausgangspunkt dafür war die damalige Auseinandersetzung um die Gentechnik und die Fragen zu Schutz und Würde des Lebens)." Glück

ergänzt selbst: "Jede Kultur hat religiöse Wurzeln." Ebenso zitiert er die bekannte Aussage von Heinrich Böll, der zwar kirchenkritisch, aber überzeugter Christ war: "Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gegeben hat. Für Krüppel und Kranke, für Alte und Schwache, und mehr noch als Raum gibt sie Liebe. Liebe für die, die in der heidnischen, gottlosen Welt nutzlos erscheinen."

Inwieweit die Religion für eine humane Gesellschaft wichtig ist, möchte ich mit Hilfe einiger Beispiele weiter erläutern und gehe zuerst aus von dem Buch von Hans Maier "Welt ohne Christentum – was wäre anders?"⁴⁰ Seine Analyse der Bedeutung des Christentums in der Geschichte fasst er in sechs Thesen zusammenfassen, die ich mit eigenen Worten kurz wiedergebe:

- 1. Die Verbundenheit der Menschen als Gleichwertige
- 2. Die Verantwortung für die Nutzung der Zeit (Maier weist auf krankmachende Übertreibungen hin, warnt aber auch vor einem Verlust von Verantwortung dafür, die Zeit gut zu füllen.)
- 3. Das richtige Maß von Arbeit und Muße
- 4. Eine Bändigung der Natur durch die Kultur (Auch hier weist Maier auf Übertreibungen hin.)
- 5. Die Abkehr von einer Vermischung von Religion und Politik
- 6. Die maßgeblichen Impulse für die Künste

Der christliche Glaube ist als Lehre ein Maßstab für das rechte Maß – von Gleich- und Ungleichbehandlung, von Aktivität und Passivität, von Natur und Kultur, von Politik und

Religion, von spontan entwickelter und zweckgebundener Kunst. Er ist ein Maßstab, der auf Sinnzusammenhänge verweist, die sich ohne ihn nur schwer oder gar nicht erschließen. Es geht bei christlichem Wahrheitsanspruch eben nicht darum, dass sich eine Gruppe als die mächtigste in einer pluralen Gesellschaft behauptet, sondern dass die Weisheit des christlichen Glaubens von allen in dem Maße erfahren, bedacht und nachvollzogen wird, wie sie für ein gutes Leben und eine humane (= christliche) Gesellschaft notwendig ist. An einer unvoreingenommenen, angstfreien Auseinandersetzung damit fehlt es leider oft.

"Der Glaube selbst ist Kultur", schreibt Joseph Ratzinger in seinem Buch "Glaube, Wahrheit, Toleranz"⁴¹. Er kann nicht da sein, ohne Kultur zu schaffen, und er ist ein Teil von ihr. Umgekehrt ist Kultur ohne Religion auf Dauer nicht denkbar.

Glaube öffnet die Augen für eine tiefere Dimension der Wirklichkeit und kann diese aus der Tiefe heraus verwandeln, weil er Gott in allem erkennt. Bei einem Studentenkongress Ostersonntag 1989 in Rom hielt Johannes Paul II. eine spontane Ansprache an die Teilnehmer, von der ich hier einen Auszug wiedergeben möchte: "Ich wünsche euch, dass ihr mit dieser Intuition fortfahrt, alles, was geschaffen ist und den Gesetzen der Natur folgt, immer tiefer zu betrachten; alles, was menschlich ist, was mir gehört, das Persönliche, es immer mehr als Werk Gottes zu verstehen, als Initiative Gottes, als Gegenwart Gottes, als Gnade Gottes. Ich wünsche euch diese Umkehr, dieses Sich-Einlassen, diese tiefe Umkehr, die dem Geschaffenen und dem Menschlichen nichts (von seinem Wert) nimmt; die es vielmehr vermehrt, vertieft, es zu seiner ganzen Fülle kommen lässt. Denn die geschaffenen Dinge, die menschlichen Dimensionen finden ihre Fülle in Gott und von Gott her ... Denn all das, was die Kultur des Menschen ausmacht, die Schönheit, das Denken, die Wissenschaft, die Forschung, die Kreativität, die Universität ..., all das ist am Ende Werk Gottes. Und wenn es so gesehen wird, wenn es so behandelt, wenn mit ihm so umgegangen wird, erreicht es seine vollen Dimensionen."

Eine Reihe von Ordensleuten hat dadurch in unserem Land an Berühmtheit gewonnen, dass sie Manager coacht. So z. B. Tobias Breer, Prämonstratenserpater in Duisburg. Einer seiner Klienten berichtet in einem Interview⁴²: ",Dass ich jetzt in bestimmten Situationen bete, das hat mich am meisten überrascht.' Letztlich sei es bei all den Gesprächen mit dem Pater weniger um Arbeitsstrukturen gegangen als um ,Seelsorge im eigentlichen Sinne': ,Er hat mich begleitet. ... Mich gestärkt, auch spirituell. Und darauf kam es an." Zwei Pastoren der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover bieten ebenfalls Seminare und Coachings für Führungskräfte an. "Manager interessieren sich wieder für ihre religiösen Wurzeln', sagt Reuter, weil sie merken, dass Geschäftspartner aus dem Ausland stark in ihrem Glauben verwurzelt sind und daraus Kraft schöpfen. "43 Im psychotherapeutischen Bereich wird der Glaube (natürlich meist nicht ausdrücklich christlich) als Bewältigungsform bei schwierigen Lebenssituationen zunehmend einbezogen. Das mag ein Ersatz für frühere Beichtpraxis sein, zeigt aber nichts desto trotz Tendenzen der Hinwendung zum Glauben und der Wiederentdeckung alter Traditionen. Es besteht eine große religiöse Sehnsucht. Manche entdecken gerade in Krisensituationen die Bedeutung des Glaubens. 2007 fand in Hamburg der zweite Kongress "Gebet" an der Universität statt, organisiert von dem (nach eigenen Angaben) weltanschaulich, konfessionell und politisch unabhängigen Verein "Ethik im Alltag". "Der Kongress wendet sich an alle, die auf der Suche sind nach zukunftsweisenden Perspektiven und der Möglichkeit, das Gebet für sich neu zu entdecken."⁴⁴ Das sind nur einige Beispiele für vorhandene Initiativen und Trends. Bei dieser ganzen Vielfalt möchte ich gar keine Schlussfolgerung ziehen, ob Glauben nun im Aufwind ist oder nicht und wenn ja, wie "gesund" er ist. Gott weiß es. Es ging mir vielmehr darum, die verschiedenen Dimensionen von Glauben aufzuzeigen und zu verdeutlichen, dass darin für jeden Menschen und jede Gesellschaft ein wahrer Schatz verborgen liegt.

. .

Anmerkungen

- ¹ Vortrag am 21.01.2012 an der Philosophisch-theologischen Hochschule Vallendar, www.pthv.de/news-archiv.
- ² Ebd., Zitat von Ulrich Beck.
- ³ Ebd., Päpstliches Jahrbuch 2010.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Glaube, Wahrheit, Toleranz, Freiburg i. B. 2003, 116.
- ⁶ Über den Glauben. Ein philosophisches Traktat, München 1962, 9.
- ⁷ Vgl. ebd., 34-35.
- ⁸ Ebd., 44-45.
- ⁹ Vgl. ebd., 62-63.
- 10 Ebd., 63.
- 11 Ebd., 100.
- ¹² 14.09.1998, Überschrift von Kap. IV.
- 13 Ebd., Vorwort.
- 14 Ebd., Nr. 86-90.
- Gibt es andere Universen und wie viele?, Interview von T. Hürter und M. Rauner mit L. Randall, Die Zeit, 03.05.2012, 58. Sicher ist die Äußerung von Randall auch auf dem Hintergrund der Religiosität in den USA zu sehen, die oft zu fundamentalistischen Anschauungen neigt, d. h. dass Natur und Naturgesetze z. T. von Religion ersetzt werden, und das widerspricht katholischer Auffassung.

- Vgl. Nr. 142. Vgl. Benedikt XVI., Nachsynodales Schreiben Verbum Domini, 30.09.2010, Nr. 25: "Die eigentliche Antwort des Menschen an Gott, der zu ihm spricht, ist der Glaube."
- 17 Ebd., Nr. 150.
- ¹⁸ Fides et Ratio, Nr. 13.
- ¹⁹ Ebd., Nr. 15.
- ²⁰ Vgl. J. Pieper; Über den Glauben, 69-70.
- A. Grabner-Haider (Hrsg.), Praktisches Bibellexikon, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1977, 426.
- ²² Nr 25
- ²³ Verbum Domini, Nr. 10.
- ²⁴ 30.11.2007, Nr. 7.
- ²⁵ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 170.
- ²⁶ Nr. 3, zitiert in Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 54.
- ²⁷ Nr. 2.
- ²⁸ De catholicae unitate ecclesiae 6, PL 4, 503 A.
- ²⁹ Motu Proprio Porta Fidei, 11.10.2011, Nr. 11.
- 30 GL 687
- ³¹ Nr. 6.
- ³² 3. Aufl., Freiburg i. B. 1999, 279-280.
- Das Ende ist ein Zitat aus Thomas v. Aquin, STh I-II, q. 79, a. 3 und q. 109, a. 6.
- ³⁴ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 154.
- Margarete Dennenmoser, Katrin. Aspekte des Frauseins, Ravensburg 1994, 16.
- ³⁶ Quelle unbekannt.
- ³⁷ Th. Hartnagel (Hrsg.), Sophie Scholl, Fritz Hartnagel. Damit wir uns nicht verlieren. Briefwechsel 1937-1943, Frankfurt a. M. 2005, 464.
- ³⁸ 29.06.2009, Nr. 4.
- ³⁹ www.landtagbayern.de/template.print.html (Nicht mehr im Netz.)
- ⁴⁰ Freiburg i. B. 1999.
- ⁴¹ Freiburg i. B. 2003, 56.
- ⁴² Der Trainer Gottes, Interview mit M. Spörrle, Die Zeit 10.05.2012, 60.
- 43 Ebd.
- 44 Internet.

Der Gregorianische Choral Dialog der Seele mit Gott

Karl Josef Wallner

1. Faszination Choral – am Beispiel des Stiftes Heiligenkreuz

Durch das, was uns im Stift Heiligenkreuz in den letzten Jahren passiert ist, ist unser Kloster eines der bekanntesten Europas geworden. Ich möchte meinen Vortrag damit einleiten. Denn was geschehen ist, haben wir nicht gesucht oder gewollt oder bewusst herbeigeführt.¹ Wenn man heute "Heiligenkreuz" bei Google eingibt, dann wird man über eine Million Treffer finden, – wobei man ein paar Hits für die beiden anderen Orte gleichen Namens in Österreich abziehen muss ... Unsere Homepage zählt seit 2007 zwei Millionen Besucher. Wie kam es dazu, dass Heiligenkreuz so sehr in der Öffentlichkeit bekannt wurde? Die Geschichte habe ich wohl schon hunderte Male erzählt, und tue es schon deshalb wieder gerne, weil in ihr so viele kleine Wunder stecken, dass ich sie als Lobpreis auf das Wirken Gottes verstehe,

"für den nichts unmöglich ist" (Lukas 1,37). Das Jahr 2007 wird groß in unsere Geschichte eingehen, es stellt eine Zäsur dar. Freilich: Heiligenkreuz war schon vorher berühmt, wir zählten schon vorher 150.000 Klosterbesucher, hatten vorher schon zahlreiche Berufungen, durften uns schon vorher über das Wachsen der Hochschule und den Zustrom von Jugendlichen zu unseren Jugendgebeten freuen. Da ich bei all dem, was dann passierte, Verantwortlicher für die Öffentlichkeitsarbeit "im Auge des Orkans" war und das Wunderbare daran hautnah erlebte, denke ich mir in aller Kindlichkeit: Offensichtlich hatte dem lieben Gott gefallen, wie wir da treu und gottkonzentriert unser Leben lebten; offensichtlich wollte er uns verwenden, um durch uns ein bisschen Werbung für sich zu machen.

Das Jahr 2007 war aus zwei Gründen spannend. Zum einen wurden wir urplötzlich zum Oscar-Kloster. Mittlerweile ist es ja schon fast Routine, dass jedes Jahr ein Oscar an einen österreichischen Film (2008: "Die Fälscher") oder einen österreichischen Schauspieler (2010: Christoph Waltz) geht, das war damals noch nicht so eingespielt, umso größer war der Medienhype. Der Neffe des Abtes Gregor Henckel Donnersmarck, Florian Henckel von Donnersmarck, hatte gleich mit seinem ersten Film den Oscar gewonnen: "Das Leben der anderen" ist ein Film, der zutiefst therapeutisch auf die Seele der wiedervereinigten Deutschen wirkt, und das Drehbuch dazu hatte Florian in einer asketischen Mönchszelle bei uns geschrieben. In der Öffentlichkeit hatte ich bis dahin immer nur mit braven Journalisten aus dem kirchlichen oder dem kulturellen Bereich zu tun, die zahme Dokus über Klosterbibliotheken oder Klostergärten drehen wollten. Jetzt kam ein Ansturm von Journalisten aus den Society- und Eventmedien. Ungewohnt, aber

sympathisch. Die klischeehaften Vorurteile vom weltfremden Kloster bröckelten sehr schnell, als sie uns Mönche mit Handys und Laptops hantieren sahen. Die Fragen waren naiv, doch die Botschaft, die wir damals rüberbrachten, war ganz gut: Ein Kloster ist ein Ort der Kreativität und der Inspiration. Tatsächlich kommen jetzt immer wieder Künstler, Schriftsteller und Komponisten zu uns, um sich zurückzuziehen. Manche möchten sogar ausdrücklich in der Zelle wohnen, wo Florian damals wie ein Mönch, fern von seiner Frau und seinen kleinen Kindern, das Drehbuch verfasste.

Wenige Tage nach dem Oscar-Trara kam es noch dicker. Am 8. März kam die Nachricht, dass Papst Benedikt XVI. sich wünschte, bei seiner Pilgerreise nach Mariazell im September 2007 Heiligenkreuz zu besuchen. Das rückte uns wiederum völlig in den Focus der katholischen Öffentlichkeit. Wie stark, wurde mir noch einige Jahre später bewusst, als ich in Rom war und im Petersdom eine heilige Messe feiern durfte. Überall, wo man mich im schwarz-weißen Zisterziensergewand als Mönch von Heiligenkreuz erkannte, hieß es sofort: "Ah, Heiligenkreuz! Das Kloster, das der Heilige Vater besucht hat. Übrigens hat Papst Benedikt XVI. eine Schwäche für das Mönchtum, wie ja schon aus der Wahl seines Namens deutlich wird. Ich halte den Papst für einen der größten Intellektuellen unserer Zeit. Er ist einer, der weiß, dass es keine Zukunft der Kirche geben wird, wenn sie nicht Kraft aus ihren spirituellen Wurzeln schöpft. Und eine davon ist das Gebet in der Form des Gesanges des Gregorianischen Chorals. So wünschte sich der Papst, dass wir bei seinem Besuch ein Stück Choral singen. Noch nie hatte ein Papst unser Kloster besucht; ja auch noch nie zuvor hatte ein Papst ein Kloster einfach so "als Kloster" besucht. Wenn Päpste bisher

in Stifte und Klöster kamen, so nur, weil sie Austragungsort für Treffen mit bestimmten kirchlichen Kreisen oder Gruppen dienten. Natürlich ging es Benedikt XVI. bei seinem Besuch nicht nur um Heiligenkreuz; wieder gilt das Prinzip "pars pro toto", ein Teil steht für das Ganze. Aus seiner Ansprache ist klar zu entnehmen, dass er auf die Bedeutung des Mönchtums insgesamt hinweisen wollte. Dieser 9. September 2007 hat sich unauslöschlich in unser aller Gedächtnis hier eingeprägt. Da ich als Rektor der Hochschule die Ehre hatte, mit dem Herrn Abt hinter dem Papst gehen und sitzen zu dürfen, läuft mir jetzt noch eine Gänsehaut über den Rücken, wenn ich an die Szene denke, als die Schola das "Nos autem gloriari opportet" sang, den Lobeshymnus auf das Kreuz "Wir aber müssen uns rühmen im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus". Ich sah den Papst, der auf einem goldenen Thron im Altarraum saß, von hinten und hatte den Eindruck, dass er in sich versank. Die Fernsehaufnahmen zeigen es auch deutlich: Der Papst meditierte, während die Mitbrüder sangen. Und er begann zu strahlen. Ja, da war etwas von Friede und Glückseligkeit, von Geborgenheit und Wärme, das plötzlich um ihn und in uns allen war. Das war die Kraft des Gregorianischen Chorals, des "gesungenen Gebetes", wie es Abt Gregor immer genannt hat. Der Papstbesuch war eines der intensivsten seelischen Ereignisse, die ich je hatte. Als der Heilige Vater dann, umjubelt von Zehntausenden mit seinem Konvoi in großer Verspätung, weil er länger als geplant geblieben war, aus dem Inneren Stiftshof fuhr, war ich glücklich wie selten zuvor in meinem Leben. Und ich dachte mir: "Nun lässt Du, Herr, Deinen Knecht in Frieden scheiden ... "(Lukas 2,29). Denn etwas Größeres als das Heutige kannst Du nicht mehr erleben. Und in all den damaligen Emotionen stand mir auch der Gedanke vor Augen: "Pater Karl, jetzt hast Du

genug erlebt. Von nun an rüste Dich wieder für ein ruhiges verborgenes Leben als Mönch." Ich sollte mich irren.

Wenige Monate später sollte es tatsächlich noch einmal dicker kommen. Über das, was ich jetzt erzähle, habe ich hunderte Interviews und Vorträge gehalten. Das österreichische Fernsehen und 3Sat haben eine einstündige Dokumentation gedreht und der amerikanische Dokumentationskanal HBO hat die Geschichte weltweit in einer brillanten dreißigminütigen Doku verbreitet. Es ist die Geschichte eines kleinen Wunders. Denn im Frühjahr 2008 bekamen wir einen Plattenvertrag von einer mir völlig unbekannten Firma namens "Universal Music". Ein Papstbesuch ist zwar aufregend, liegt aber thematisch doch auf der Ebene des Kirchlichen. Wenn Mönche aber einen Vertrag mit einem säkularen Musikkonzern machen, der in der Popwelt Größen wie Eminem, Madonna und Amy Winehouse unter Vertrag hat, dann ist das exotisch und folglich auch sensationell. Der Medienhype war gigantisch. Ein YouTube-Video, das unser junger Pater Martin über unser klösterliches Leben online gestellt hatte, unterlegt mit unserem Gregorianischen Choral, zählte binnen kurzer Zeit über eine Million Zugriffe. Wir haben das alles nicht gesucht, es wurde gefügt. Ein Medienexperte sagte mir: Um eine solche positive Aufmerksamkeit zu erzielen, wie das bei Heiligenkreuz der Fall ist, müsste man einer Werbefirma viele Millionen zahlen. Nun: Wir haben keinerlei Marketing-Etat und wir sind als Mönche normalerweise auch sehr zufrieden, wenn wir nicht entdeckt werden und in Ruhe gelassen werden. Niemand von uns ist ins Kloster gegangen, um dauernd gefilmt oder interviewt zu werden. Wir sind hier an diesem geistlichen Ort, weil wir Gott in Gebet und Arbeit unsere Liebe zeigen wollen. Wie es uns trotzdem erwischte – das ist eine wunderbare Geschichte. Sie zeigt, dass Gott wunderbar ist und dass er Humor hat Die Firma Universal Music in London hatte schon seit Wochen über Inserate in allen religiösen Medien in England und Amerika "the most beautiful sacred voices" gesucht und daraufhin Hunderte von Bewerbungen von geistlichen Chören, von Klöstern und Ordensgemeinschaften aus der ganzen Welt erhalten. Wir hatten davon natürlich keine Ahnung, bis uns am 28. Februar 2008 ein Freund unseres Hauses, der sich immer wieder einmal bei uns im Kloster von seiner reizenden Frau und seinen drei lieben Kindern erholt, durch eine E-Mail darauf aufmerksam machte. Ohne zu wissen, was sich hinter "Universal Music" verbergen mochte, schickte ich am nächsten Tag ein kurzes E-Mail. Es war der 29. Februar 2008 – der letzte Tag vor Ablauf der Bewerbungsfrist. Dabei machte ich mir ehrlich gesagt keine große Mühe, weil ich mir ohnehin keine Chancen ausrechnete. Ich verwies einfach auf die Hörbeispiele von Gregorianischem Choral auf unserer Homepage und auf den besagten Videoclip, den unser Pater Martin bei dem Internetportal YouTube geladen hatte. Freilich versäumte ich es nicht, in dem Email zum Schluss noch die kleine Bemerkung anzubringen: "We are singing beautifully, even the Holy Father is a big fan of us! Wir singen ganz schön, sogar der Heilige Vater ist ein großer Fan von uns!" Was ja zweifellos stimmte.

Und dann geschah das Unerwartete. Noch am Nachmittag desselben Tages kam ein begeisterter Anruf von einem gewissen Tom Lewis: "You are the one! Sie sind es! Sie haben den Zuschlag! Congratulations!" Tom, so stellte sich heraus, war der Erfinder des Projektes von den "most beautiful sacred voices". Von Anfang an war er begeistert und schwärmte von der Qualität des Chorals der Mönche von Heiligenkreuz. Er

würde sogar "the most famous" Anna Barry mitbringen, eine der besten Produktionsleiterinnen für klassische Musik, die es überhaupt gibt. Anfang April fanden die Aufnahmen in unserer Kreuzkirche statt. Unser Kantor Pater Simeon Wester und 17 junge Mitbrüder, die er aus uns 74 Mitbrüdern für die Aufnahmen ausgewählt hatte, wollten nicht in ein Studio gehen, sondern in einer Kirche singen – mit Blickrichtung auf das Allerheiligste, den Altar, das Kreuz. Den Gregorianischen Choral singt man immer für Gott. Ihn eben mal für eine Hi-Fi-Aufnahme aus diesem Kontext herauszulösen ist Kitsch. Hier nun wurde in der Gegenwart Gottes gesungen. Ich finde, man hört das – dass die Engel mitsingen. Damit begann eine einzigartige, weltweite Erfolgsgeschichte – freilich auch da gab es kritische Fragen innerhalb der Klostergemeinde. Haben wir das nötig, uns als "Pop-Mönche" feiern zu lassen? Dürfen wir das denn, mit den heiligen Gesängen auf den Markt gehen? Für uns ist der Gregorianische Choral ja nicht eine Musik wie andere, sondern letztlich gesungenes Gebet. Es ging uns auch nicht ums Geld. Wir erhielten ohnehin nur die üblichen Tantiemen, das sind ca. 42 Cent pro CD. Wobei es natürlich erstaunlich genug ist, wenn man mit dem täglichen Gebet eine halbe Million Euro verdienen kann Denn soviel ist bei ca. 1,1 Millionen verkauften CDs hereingekommen. Wir haben schon alles ausgegeben, denn wir haben es für unsere Priesterstudenten aus Asien und Afrika, aus Syrien und anderen Ländern verwendet.

Das Geld war aber nie ein Thema bei uns. Die Frage war vielmehr, ob das überhaupt zu uns passt. Ob wir es als Mönche verantworten können, sosehr auf die Bühne der Öffentlichkeit zu treten. Wir haben sehr ernsthaft überlegt und Abt Gregor, der sonst Kameras und Journalisten nicht scheut, war durchaus zögerlich. Es war dann niemand geringerer

als der Papst selbst, der uns geholfen hat, unser Ja zur CD zu sagen. Ohne das Wort von Benedikt XVI. hätten wir uns wahrscheinlich nicht ins Rampenlicht der Medien getraut. Bei seinem Besuch in Heiligenkreuz am 9. September 2007, also fünf Monate vor unserer "Entdeckung" durch Universal Music, sagte er nämlich wörtlich: "Ein Kloster, in dem sich die Gemeinschaft mehrmals zum Gotteslob versammelt, bezeugt, dass die urmenschliche Sehnsucht nach letzter Erfüllung höchsten Glücks nicht ins Leere geht." Das entscheidende Wörtchen in diesem Text lautet: "bezeugt". Abt Gregor empfand das wie einen päpstlichen Auftrag: "Tut es!" Und schließlich mussten wir uns ja auch selber eingestehen: Seit Jahrhunderten waren wir Mönche bereit, Seelsorge in den Pfarren und in den unterschiedlichsten Formen außerhalb des Klosters auszuüben. Das "Apostolat" gehört wesentlich zu unserer österreichischen Form des Zisterzienserseins. Wir sind nicht ein abgeschottetes Grüppchen, dem der Rest der Welt egal ist, sondern wir sind für die Menschen da. Unser Gesang gilt zwar Gott, aber was ist dagegen einzuwenden, dass man ihn nun in aller Welt hören soll, als Zeugnis unseres Glaubens. Und genau das wollten wir: Den Menschen bezeugen, dass wir an Gott glauben, dass wir Gott lieben und dass wir deshalb Gregorianischen Choral singen, weil nur die schönste Musik für Gott gut genug ist. Ich denke, dass die unerwartete Wirkung die Richtigkeit dieser Entscheidung bestätigt hat: Menschen, die "Chant" gehört haben, schrieben uns in Briefen und E-Mails, wie sehr sie durch den Gregorianischen Choral "ergriffen", "erschüttert", "berührt" oder "tief bewegt" worden waren. Solche Zuschriften wurden oft mit dem Zusatzvermerk versehen: "... obwohl ich sonst nichts glaube." Oder: "... obwohl ich eigentlich Atheist bin." Unsere Bekanntheit hat einen Nebeneffekt, der substantiell

ist: Schon bevor der Gregorianische Choral aus dem Stift Heiligenkreuz berühmt wurde, kamen jährlich bis zu 170.000 Touristen, um die romanisch-gotische Klosteranlage im Rahmen eine "Wienerwaldtour" zu besichtigen und dann in das tragödienumwitterte Mayerling und die unterirdische Seegrotte Hinterbrühl weiterzufahren. Aber erst mit dem musikalischen Erfolg kam der Wunsch, im Anschluss an eine Besichtigung auch an einem Chorgebet der Mönche teilzunehmen. Dafür eignet sich natürlich besonders gut das Mittagsgebet um 12 Uhr und die Vesper um 18 Uhr. Unser Gäste-Pater und die jungen Mitbrüder, die ihm helfen, hat alle Hände voll zu tun, um die vielen Menschen rechtzeitig in der Kirche zu platzieren, zu Mittag sind es ja oft zwei- bis dreihundert. Früher waren es gerade einmal ein Dutzend Klostergäste, die uns beim Chorgebet belauschten. Es ist uns sehr recht, dass die Menschen das Kloster nicht nur als kulturgeschichtliche Attraktion kennenlernen, sondern als einen Ort des Gebetes und des Gotteslobes. Man muss unsere Abteikirche erlebt haben, wie sie sich durch das Chorgebet in einen riesigen Klangkörper verwandelt, wenn der Gregorianische Choral wie eine Klangwolke durch den Raum schwebt. Der Choral macht gleichsam auch die weiten Dimensionen des Raumes "hörbar", er entgrenzt die nüchternen Mauern und macht sie transparent auf die dahinterliegende Welt Gottes. Da wir uns über jeden freuen, der beim Chorgebet einfach dabei ist, auch über Touristen, überreichen wir ihnen am Kirchenausgang ein kleines Bildchen. Das Bildchen zeigt uns beim Chorgebet, auf der Rückseite steht der Satz von Papst Benedikt XVI. aus seiner Heiligenkreuzer Ansprache, dass bei unserem irdischen Gebet immer schon ein Stück des Himmels gegenwärtig wird. Es ist ein Dankeschön an die Menschen, die sich für uns interessieren, und die hoffentlich, während wir unseren Lobpreis gesungen haben, im Herzen auch ein wenig tiefer ihre je persönliche Verbindung mit Gott erfahren durften.

2. Geschichte und Name des Gregorianischen Chorals

Unter dem Gregorianischen Choral versteht man den einstimmigen, von keinen Instrumenten begleiteten liturgischen Gesang in lateinischer Sprache, der vor allem in der Liturgie der katholischen Kirche beheimatet ist. Es handelt sich zumeist um Vertonungen biblischer Texte. Das von Gott geschenkte Wort wird als gesungenes Gebet auf Gott hin zurückgesungen. Diese Musikform soll auf Papst Gregor I. den Großen (540-604) zurückgehen, dessen Namen der Gesang zwei Jahrhunderte später übernahm. Es gibt tausende Kompositionen, die unter den Begriff "Gregorianische Gesänge" fallen. Auch wenn dieser Vortrag kein Fachvortrag sein möchte, sondern vor allem unsere persönlichen Erfahrungen als Mönche von Heiligenkreuz mit dem Gregorianischen Choral zeigen will, so kommen wir doch nicht darum herum, einige grundlegenden Dinge über den Gregorianischen Choral zu schildern. Was ist der Gregorianische Choral?

Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass es den Gregorianischen Choral immer nur im Singular gibt, denn damit bezeichnet man nicht einzelne Lieder und Kompositionen, sondern "Gregorianischer Choral" bezeichnet eine Weise des Singens, also eine musikalische Form. Es ist daher nicht korrekt, wenn man von "Gregorianischen Chorälen" spricht. Die Pluralbezeichnung taucht erst im 16. Jahrhundert auf, wo im protestantischen Raum einstimmige, dann aber vor allem mehrstimmige Kirchenlieder entstehen, die man "Choräle" nennt, zumeist mehrstimmige Kantaten und Oratorien. Das

einzig Verbindende in diesem Wirrwarr von allem möglichen, das man heute "Choräle" nennt, ist, dass es sich immer um gesungene Texte handelt. Als "Choräle" bezeichnet man nie eine nur instrumentale Musik, – was insofern logisch ist, als ja "Choral" von Chor und Chorgesang kommt. Und den gibt es ohne Text eben nicht.

Es gibt also streng genommen keine "Gregorianischen Choräle", sondern nur "Gregorianischen Choral". Auch bei anderen Musikgattungen würden wir ja nie auf die Idee kommen, sie in den Plural zu setzen: Madonna singt nicht "Pöppe", sondern Pop; Eminem produziert nicht "Rappies", sondern "Rapp", und Deep Purple machen keine "Röcke", sondern Rock. Und wir Mönche singen eben keine "Gregorianischen Choräle", sondern "Gregorianischen Choral". Und wenn man schon im Singular von einem bestimmten Stück sprechen muss, dann wäre es korrekt, die liturgische Fachbezeichnungen "Antiphon", "Introitus", "Graduale" zu verwenden oder im allgemeinen von einem "Gesangsstück in Gregorianischem Choral" zu sprechen. Doch weil wir sogar von sehr gebildeten Journalisten immer wieder nach den "Chorälen" gefragt wurden und wir nicht dauernd schulmeisterliche Begriffskorrekturen anbringen wollten, haben wir es irgendwann aufgegeben! Und ab und zu ist mir selbst der Plural herausgerutscht. Halten wir fest, dass unter dem Begriff "Gregorianischer Choral" mehrere tausend Gesänge zusammengefasst werden, die über Jahrhunderte hinweg entstanden sind. Die Komponisten sind uns in den meisten Fällen genauso wenig bekannt wie die Entstehungszeit und der Entstehungsort.

Im Englischen heißt diese Musikrichtung "Plainsong" oder "Plainchant", das kommt vom lateinischen "cantus planus", also "ebener Gesang", und weist auf die Einstimmigkeit

hin. Der Ausdruck wanderte im 17. Jahrhundert über das französische "plain chant" in die englische Sprache. Heute wird dort aber auch die Formulierung "Gregorian Chant" verstanden. Als Universal Music einen Titel für unsere CD suchte, schlugen sie "Chant – Music for Paradise" vor. Dem haben wir gerne zugestimmt, schon aus Höflichkeit gegenüber unseren englischen Entdeckern. Freilich war uns klar, dass sich Universal Music damit dem Mega-Erfolg anschließen wollte, den die Benediktinermönche des kastilischen Kloster Santo Domingo de Silos 1994 mit einer Gregorianik CD erreicht haben. Die CD wurde in den USA unter dem Namen "Chant" herausgebracht, in Europa hieß sie "Canto Gregoriano", bis dato hat der Musikkonzern EMI davon 5 Millionen CDs verkauft.

Die Bezeichnung "cantus gregorianus" kam erst im 9. Jahrhundert auf. Damals wurde Papst Gregor I., der den Beinamen "der Große" trägt, zum Namensgeber für diese Form des Gesanges. Auch wenn ich gleich ausführen werde, dass es zwar nicht falsch ist, diese Gesangsform mit dem Namen dieses Papstes zu verbinden, Gregor aber keineswegs der Urheber des Chorals ist, muss ich kurz diesen Papst schildern. Immerhin tragen bisher nur er und Leo I. im 5. Jahrhundert den Beinamen "der Große". Gregor lebte von 540 bis 604. Papst ist er ab 590. Bei Papst Gregor handelt es sich um eine der richtungsweisenden Papstgestalten des ersten Jahrtausends, da er sich um die Reform der Liturgie verdient gemacht hat. Gregor wurde 540 in Rom geboren, seine Familie gehörte dem senatorischen Adel an; Papst Felix III. war sein Urgroßvater. Schon mit 30 Jahren wurde Gregor Stadtpräfekt von Rom, legte aber alle Ämter nieder und gründete im elterlichen Palast ein dem heiligen Andreas geweihtes Kloster, in das er sich selbst zurückzog.

Es handelt sich dabei um ein bedeutendes Detail; denn von da her ergibt sich die Verbindung des Chorals mit dem Mönchtum. Schließlich sandte Papst Pelagius den jungen Gregor als seinen Botschafter an den kaiserlichen Hof nach Konstantinopel, um Hilfe gegen die Langobarden zu erbitten. Auch das ist keine Nebensächlichkeit, weil Gregor hier die liturgische Praxis der Ostkirche mit ihrer reichen und intensiven Musikalität kennenlernte. 585 finden wir Gregor wieder als Abt des Andreasklosters in Rom. Nach dem Tod von Papst Pelagius wurde er einmütig zum Papst gewählt. Es ist glaubwürdig, dass er dieses Amt nicht anstrebte, da er lieber Mönch bleiben wollte. Er floh aus Rom, wurde jedoch nach drei Tagen aufgefunden und unter dem Jubel des Volkes in die Stadt geführt, wo er die Wahl endlich annahm. Er war zum Zeitpunkt seiner Erwählung zum Papst erst Diakon; mit der Weihe zum Priester und Bischof trat er am 3. September 590 sein Pontifikat an

Heute wissen wir, dass der Gregorianische Choral in der heutigen Form vor allem im Frankenreich des 7. und 8. Jahrhunderts seinen Ursprung hat. Es gilt als gesichert, dass der Gregorianische Choral als eine Vermischung von altrömischen Melodien mit gallikanischen Idiomen entstand. Die Zuschreibung zu Papst Gregor I. geschieht im zweiten Drittel des 9. Jahrhunderts, sie ist erstmals in einem "Cantatorium von Monza" nachweisbar, wo es sogar heißt: "Gregorius praesul ... composuit hunc libellum musicae artis scolae cantorum. Der Vorsteher Gregor ... verfasste das nachfolgende Buch musikalischer Kunst für die Schola der Sänger." In diesem Text ist nicht einmal klar, ob mit dem "Praesul Gregorius" überhaupt der Papst gemeint ist, es könnte sich auch einfach um den Leiter der Gesangsschule handeln. Auch das "composuit" ist zweideutig, denn es kann

sowohl bedeuten, dass dieser ominöse Gregorius die Gesänge in unserem Sinne komponiert hat. Dagegen spricht aber, dass erst ab dem 17. Jahrhundert das "componere" im heutigen Sinn von komponieren verwendet wurde. Damals heißt "composuit" einfach nur "er stellte zusammen". Es handelt sich also um die Zusammenstellung schon vorhandener Gesänge durch einen gewissen einflussreichen "Praesul Gregorius".

Papst Gregor hat also nach heutiger Überzeugung der Historiker und Musikwissenschaftler nicht komponiert. Dennoch ist es nachweislich ab 875 bereits die Überzeugung aller Chronisten, dass es Papst Gregor I. war, dem wir diese Gesänge verdanken: Johannes Diaconus stellt es in seiner vielfach abgeschriebenen und weit verbreiteten Biographie des Papstes ausdrücklich so dar, als habe der Heilige Geist Gregor dem Großen die Gesänge direkt eingegeben. Vielleicht wollte man mit dem Rückgriff auf die Autorität des großen Gregor dem damals im 9. Jahrhundert sich verbreitenden Repertoire an Gesängen eine größere Autorität verleihen.

Undwieistder Gregorianische Choral nun wirklichentstanden? Die Musikwissenschaftler diskutieren diese Frage heiß und verfolgen im Wesentlichen zwei Spuren, die sich wiederum in eine für Laien unüberschaubare Fülle von detaillierten Einzeltheorien zersplittern. Die erste Theorie besagt, dass die Gesänge – oder zumindest der Kern des Repertoirs – unter Papst Vitalian (657–672) in Rom entstanden, und zwar neben den einfacheren weiterbestehenderen altrömischen Gesängen. Für die Ausführung der kunstvolleren Gesänge sei dem päpstlichen Sängerchor, der "Schola Cantorum" eine besondere Rolle zugekommen, diese habe die altrömischen Gesänge überarbeitet. Festzuhalten ist, dass in irgendeiner Form eine Gruppe von Musikern, die als "Schola Cantorum"

an den päpstlichen Basiliken in Rom für die Liturgiegestaltung verantwortlich war, an der Entstehung beteiligt gewesen ist. Die zweite Theoriengruppe lässt im Wesentlichen die Gesänge nach 754 nördlich der Alpen im Frankenreich entstehen und spricht dem Frankenkönig Pippin dem Jüngeren die bedeutende Rolle zu. Die Franken suchten ja den Anschluss an Rom und damit auch an die römische Liturgie. Tatsächlich lernte Pippin bei einem Aufenthalt in Rom die römischen Gesänge kennen und war beeindruckt. Er wünschte, dass auch in seinem Reich die Liturgie nach diesem Stil und mit dieser römischen Musik gestaltet werden solle und ließ Kantoren aus Rom kommen, die ihre Gesänge die gallischen Kantoren lehren sollten. Diese These besagt nun, dass, als um 760 die römischen Kantoren nach Hause beordert wurden, die Franken mit ihrem "römischen" Choral allein blieben. Die Gesänge hätten nun eine Umformung durch die gallikanische Musikalität erhalten. Schon mit Hilfe des Bischofs Chrodegang von Metz († 766) versuchte Pippin die Vereinheitlichung der Liturgie; dasselbe Anliegen verfolgte einige Jahrzehnte später Pippins Sohn Karl der Große mit noch größerer Effizienz. Er wollte die engstmögliche Anbindung an die römische Kirche und führte deren Gebräuche und Gesänge flächendeckend und einheitlich in seinem Herrschaftsgebiet ein. Überall entstanden also Singschulen nach dem Vorbild der römischen Schola Cantorum, was zu einer Professionalisierung des liturgischen Gesanges führte. Das wiederum ermöglichte ein größeres Repertoire an Gesängen und eine immer kunstvollere Ausgestaltung der Melodien

Nicht auszudenken, wenn wir statt von "Gregorianischem Choral" von "Vitalianischem Choral" oder "Pippinischem Choral" sprechen müssten. Ohne die historischen Verdienste des Papstes Vitalian oder der Karolinger schmälern zu wollen, dürfen wir doch dankbar sein, dass es zu einer solch "geistvollen" Zuschreibung an den großen Gregor gekommen ist. Hier gilt: Se non e vero, e ben trovato! Wenn es nicht wahr ist, dann ist es gut erfunden:

3. Die heilsamen Tugenden des Gregorianischen Chorals

a. Der Choral ist eine Berührung der Seele durch Gott

Der Gregorianische Choral hat es verdient, geliebt zu werden. Er ist seit Jahrhunderten eine Quelle, aus der das Wertvollste strömt, das es für uns Menschen überhaupt gibt: nämlich die Verbindung mit der Sphäre Gottes. Jeder, der schon einmal eine Klosterkirche betreten hat und den Mönchen beim Gesang gelauscht hat, kann etwas erahnen von dem Übernatürlichen, das in dieser Musik steckt.

Und viele Menschen auf der ganzen Welt konnten es durch unsere Choral-CD "Chant – Music for Paradise". Natürlich war auch das Marketing, das der globale Musikgigant Universal Music betrieben hat, wichtig für den hohen Absatz unserer Gebetsgesänge. Aber ich wage zu bezweifeln, ob ein Erfolg in diesen Dimensionen nur aufgrund von gewiefter Werbung hätte erzielt werden können, noch dazu unter dem großen Marketing-Handicap, dass wir Heiligenkreuzer Mönche kein einziges Konzert außerhalb der Mauern des Klosters absolvierten.

Und ich möchte nochmals daran erinnern, dass schon 1994 eine ähnliche Welle der Begeisterung für den Choral um die Welt gegangen ist, als der "Canto Gregoriano" der Benediktiner von Santo Domingo de Silos plötzlich die Hitparaden stürmte und die Gemeinschaft des katalanischen

Klosters von der ungeplanten Erfolgswelle wie von einem Tsunami getroffen wurde. Wo liegen also die Gründe dieser offensichtlich unausrottbaren Faszinationskraft des Chorals? Ich bin überzeugt davon, dass die Ursache in der Heilsbedürftigkeit unserer eigenen Seele liegt, in unserer Sehnsucht nach Harmonie, nach Stille und geistiger Kraft. Nach dem langen Weg, den wir durch unser klösterliches Leben, durch die Geschichte und einige Grundkenntnisse des Chorals gegangen sind, möchte ich Ihnen nun schildern, worin ich das Heilsame und Kraftgebende unseres Gesanges sehe.

Für mich war der Choral sozusagen bis in den Mai 2008 immer "selbstverständlich". Als ich mit 18 Jahren in das Kloster eintrat, war es dort eben die Art und Weise, wie man das gemeinsame Chorgebet hielt. Der Choral gehörte einfach dazu. Zuerst hatte ich ihn als eine Art Klangteppich wahrgenommen und dann als Novize mich langsam eingesungen. Der Choral war mir so selbstverständlich wie der Lichteinfall der untergehenden Sonne in unserer romanischen Abteikirche und das Plätschern des Wassers in unserem gotischen Brunnenhaus. Ich gestehe, dass ich nie wirklich ernsthaft über das Wieso und Warum des Chorals nachgedacht hatte, er war einfach unsere Gebetsund Lebensform. Als sich dann im Mai 2008 die ersten Verkaufserfolge unserer CD einstellten, wurde ich bei jedem Interview mit der Frage konfrontiert: "Warum sind die Menschen so begeistert von Eurem Gesang? Warum ist Eure Chant-CD so erfolgreich?" Ja, warum eigentlich?, fragte ich mich selbst. Für mich war es klar, denn ich betete ja täglich singend zu Gott. Aber da war offensichtlich etwas, das aus diesen Klängen heraus Menschen berührte, die weit davon entfernt waren. Mönche oder Nonnen zu sein. Zu dieser Zeit hatte ich ein Schlüsselerlebnis, das mir selbst ein wenig die Augen geöffnet hat. Es war ein sehr "banales" Erlebnis am vorletzten Tag meines Aufenthalts in London im Mai 2008. Ich hatte zur Vorstellung der CD schon tagelang Interviews absolviert und nun endlich Zeit, ein Internet-Café in der Oxford-Street aufzusuchen. Die Gebühren in meinem schönen Hotel in der Nähe des Hyde-Park, in dem mich Universal untergebracht hatte, waren mir zu teuer. Auf dem Rückweg klingelte mein Mobiltelefon, es war ein Journalist von "The Sun", einem der dubiosesten Boulevard-Blätter, die die britische Medienlandschaft zu bieten hat. Er wollte ein Interview, und zwar bitte gleich. Eigentlich war das gegen die Regeln, denn alle Medienkontakte liefen über Universal, um mich vor einem unkontrollierten Bombardement zu schützen. Nichtsdestotrotz war ich bereit, hier und sofort per Telefon das Interview zu geben, merkte aber bald, dass ich mich im Gewühl der Oxford-Street nicht konzentrieren konnte. Mir war ja bewusst, dass dieses Gespräch heikel war. In London fühlte ich mich in meinem schwarz-weißen Mönchs-Gewand ja immer so bestaunt und angestarrt wie ein neugeborenes Pandabären-Baby, und wenn sich "The Sun" über uns als exotische "Sakrale Pandabären-Boygroup" lustig machen würde, dann wäre das ein Megagau für die Öffentlichkeitsarbeit. So klinkte ich mich aus dem Strom der dahineilenden Leute aus und drückte mich in eine Mauernische, um konzentrierter reden zu können. Dass das Interview "gut" gegangen ist und sogar The Sun liebenswürdig nett über uns geschrieben hat, ist nicht das Thema. Das Erlebnis bestand darin, dass ich notgedrungenermaßen für die ganze halbe Stunde, die das Interview dauerte, die Menschen beobachten musste, die da an mir vorüberflanierten.

Da stand ich also in der Oxford-Street, ein telefonierender, halbversteckter Mönch, und an mir fluteten die

Menschenmassen vorbei: Elegante Engländer, ungeniert reiche Russen, Menschen mit Hautfarben Schattierung, elegante Manager, exotische Asiaten und Afrikaner, lasziv ihren Reichtum zur Schau stellende Russen ... die ganze multikulturelle Welt defilierte an mir vorbei, im Kaufrausch von einem Schaufenster der Mega-Stores zum nächsten. Soviele Gesichter. Doch mir fiel bald auf, dass etwas nicht stimmte, irgendetwas war bedrückend. Und dann fiel es mir auf, dass ich überhaupt niemanden sah, der lachte; ja niemanden, der auch nur einigermaßen fröhlich wirkte. Ernste Gesichter, suchende Gesichter, verbissene Gesichter mit zusammengepressten Lippen. Dabei waren doch genau das die Reichsten der Reichen und die Schönsten der Schönen, die hier einkaufen gingen. Ich machte mir meine Gedanken: Das waren Menschen auf der Suche nach einem schönen Einkauf, nach der trendigsten Mode. Sie suchten, aber vielleicht sahen sie deshalb so "leer" aus, weil sie genau wussten, dass sie am falschen Ort suchten. Ob diese Menschen hier, so dachte ich, nicht gleichsam instinktiv wissen, dass dieses lustvolle Angebot zur Glücksbefriedigung, das ihnen aus den kunstvollen Auslagen entgegen lacht, sie nie wirklich glücklich und zufrieden machen wird? Hinter diesen zusammengezogenen und angespannten Gesichtszügen verbirgt sich ein großes Vakuum, die große Suche nach dem Glück. Doch das große Glück liegt nicht in der Oxford Street, es liegt überhaupt nicht in dieser Welt, es liegt in der Begegnung mit einer anderen Welt. Und da fragte mich der Sun-Interviewer am Telefon, warum denn unsere CD so erfolgreich sei. Die Antwort kam wie aus der Pistole geschossen: "Weil so viele Menschen innerlich leer sind und weil sie Heilung brauchen. Look at their faces! There you can see the answer, why they are buying our CD!" Er hat mich nicht ausgelacht.

Das war im Mai 2008. Im Herbst desselben Jahres sind dann die Aktienmärkte wie Kaugummiblasen zerplatzt. Ich bete. dass die Wirtschaftskrise bald zu Ende ist; ich bete aber auch, dass immer mehr Menschen erkennen, dass das Leben viel zu kurz, viel zu eng, viel zu klein ist, als dass wir uns alles von ihm erwarten dürften. Wir brauchen einen größeren Horizont, wir brauchen die Weitung auf die Welt Gottes hin. Im Herzen tragen wir alle aber eine Sehnsucht, die größer ist als alles, was wir auf Erden erreichen können. Deshalb sind wir nie zufrieden und immer auf der Suche. Ende des 4. Jahrhunderts lebte ein Mann in Nordafrika, ein "Intellektueller", der auch lebenshungrig war. Er suchte sein Glück in verschiedenen Philosophien, er probierte es mit einer Sekte, er lebte sich in einer Beziehung mit einer Frau aus ... Doch er wurde nie satt. Später hat er das berühmte Wort geschrieben: "Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Gott!" Gott war die Antwort auf sein Suchen Von Gott wurde er auch in seiner dramatischen Bekehrung regelrecht getroffen, herumgeworfen und zu einem großen Heiligen gemacht: Augustinus († 430). Er wird immer mit einem brennenden Herzen dargestellt. Das, was mich persönlich innerlich erfüllt und glücklich macht, das ist mein Glaube an Gott, oder besser: die Gnade, dass ich in einer Beziehung zu Gott stehen darf. Der Religionskritiker Ludwig Feuerbach hat im 19. Jahrhundert die giftige These aufgestellt, dass Gott nur eine Projektion unserer Wunschvorstellungen ist. Feuerbach sagte, dass unser Geist sich das Bild Gottes bloß erschafft, um sich angesichts seiner eigenen Begrenztheit und Endlichkeit zu beruhigen, und weil er gerne etwas hat, das er anbeten kann. Feuerbach irrt. So kann nur jemand reden, der Gott noch nicht selbst erfahren hat. Zu diesen armen Menschen, für die ich täglich bete,

gehöre ich nicht. Für mich ist die Existenz Gottes etwas, das mir in meinem Leben auf verschiedenste Weise auf- und eingeleuchtet ist. Und ich halte mich durchaus für einen Rationalisten. Sollten alle religiösen Menschen dieser Welt bloße Phantasten sein?

Wir Menschen sind alle auf der Suche nach Gott. Eine alte Lehre der christlichen Theologen besagt, dass die Innerlichkeit eines jeden Menschen durch ein Vakuum bestimmt ist: Er spürt instinktiv eine innere Leere, ein seelisches Unerfülltsein. Er ist auf der Suche nach dem Glück, das größer ist als die Schönheit eines Sonnenaufganges, als die Freude über ein neues Auto, als die Zufriedenheit über eine gelöste Aufgabe, auch größer als die Befriedigung, die einem durch das Geliebtwerden durch andere Menschen geschenkt wird. Der Mensch ist ein Sehnsuchtswesen, weil er sich mit dem "kleinen Glück" und dem "kleinen Lebenssinn" nie zufrieden geben wird. Alle irdische Freude verdämmert doch, der Augenblick der Lust ist schnell vorbei. Thomas von Aquin († 1274) nennt unser inneres Verurteiltsein zum Suchen nach dem Größten die "naturhafte Sehnsucht", das "desiderium naturale". Der Theologe Karl Rahner († 1984) hat im 20. Jahrhundert diese Idee aufgegriffen und spricht von der "Transzendentalität": Rahner meint damit diesen beständigen Drang nach einem Mehr, nach einem Größeren, nach einem Unendlichen, das in uns steckt. Wir wollen uns mit den Grenzen nicht abfinden, wir wollen sie über den Horizont hinaus "überschreiten", das lateinische Wort für überschreiten heißt "transcendere". Wir sind transzendental veranlagt, weil unser Herz dauernd sehnsüchtig hinlauscht, ob da nicht etwas aus dem Raum der Unendlichkeit herüber klingt, das alle seine Ängste nimmt und alle seine Sehnsucht stillt. Man könnte den Menschen mit dem Parabolspiegel einer Satellitenanlage vergleichen, der sich der unermesslichen Weite des Weltalls entgegenstreckt. Der Mensch ist von Natur aus ein Lauschender. Und ich behaupte, dass der Gregorianische Choral deshalb so faszinierend ist, weil in ihm eine Ahnung herüberschwingt, dass es tatsächlich eine Erfüllung all unserer Sehnsüchte geben kann.

Die Legende, wonach der Heilige Geist in Gestalt einer Taube Papst Gregor persönlich die Gesänge ins Ohr geflüstert hat, enthält einen Kern Wahrheit. Geist gibt es in allen Religionen, göttlichen Geist gibt es auch im Christentum. Unsere Vorstellung, dass der Heilige Geist eine "Taube" ist, sollten wir uns schnellstens verabschieden, dass er aber "wie eine Taube" kommt, nämlich von oben, dass er sich sanft einschwingt in unsere Herzen, dieses Aussagemoment des biblischen Bildes ist sehr wohl gültig. Das Besondere des christlichen Glaubens ist, dass sich dieser Heilige Geist immer über das "Konkrete", ja über das "Handfeste" und "Dingliche" manifestiert.

Bei der Menschwerdung ist es der Heilige Geist, der bewirkt, dass göttlicher Lógos in menschlicher Gestalt auf Erden wandelt; Gott wählt als Weg, um alle Menschen zu erreichen, das Nadelöhr einer einzelnen menschlichen Existenz: Jesus von Nazareth. Er wird von sich sagen: "Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat." Freischwebenden Geist gibt es überall. Der christliche Heilige Geist aber ist keine wabbernde Nebelschwade, sondern einer, der sich durch das Konkrete und Sinnenfällige hindurch vermittelt. Ein frühchristlicher Grundsatz lautet: "Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott" (Joh 4,2). Warum sollte also Gottes Geist nicht auch die konkrete Sinnlichkeit von Gesang verwenden, um sich in die Welt hinein zu vermitteln, noch dazu eines Gesanges, der ganz

auf dem biblischen Wort aufbaut und dessen Ziel die Anbetung des fleischgewordenen Wortes Gottes ist? Unser Ordensvater Bernhard von Clairvaux († 1153) nennt das Kloster, wo der Gregorianische Choral als Lobpreis Gottes aufsteigt, einen "Hörsaal des Heiligen Geistes".³ Warum sollten nicht auch jene, die außerhalb des Klosters Gregorianischen Choral hören, etwas von der Berührung des Geistes Gottes spüren können, die unser ganzes Leben prägt?

b. Der Choral führt uns in die Kraft der Stille

Ein Kloster ist ein Ort der Stille – und der Choral ist der Gesang der Stille. Viele Menschen suchen unsere Klöster auf, weil sie die Stille suchen. Das ist verständlich, denn unser Leben ist heute so lärmverschmutzt wie noch nie. Da wir unseren Gehörsinn nicht willentlich beeinflussen können. da wir unsere Ohren – im Unterschied übrigens zu den Augen - nicht ein- oder abschalten können, so sind wir durch das Hören immer und jederzeit den Geräuschen ausgeliefert, die uns umgeben. Die Augen können wir schließen, die Ohren nicht. Das Wort "Stille" ist daher ein Sehnsuchtswort für viele, vor allem für spirituelle Menschen geworden. Sie sehnen sich danach, den äußeren Lärm, dem oft ein Gewirr von ungeordneten Gefühlen, Gedanken, Wünschen usw. im Inneren der Seele entspricht, einfach "abzuschalten". Die Formulierung "Ich muss einmal abschalten" hört der Gäste-Pater oft von vielen, die sich für einen Gastaufenthalt im Kloster anmelden. Der beachtliche Erfolg eines abendfüllenden Filmes über das Leben der Karthäuser geht wohl auch zum Großteil auf den verheißungsvollen Titel zurück. Die Sehnsucht nach der "Großen Stille" ist wirklich groß.

Das darf uns aber nicht übersehen lassen, dass "Stille" in sich noch kein positiver Wert ist. Im Gegenteil, Stille kann bedrücken und niederdrücken, in der Isolationshaft wird die undurchdringliche Stille sogar als schwere Bestrafung eingesetzt; und es ist in sich inhuman, wenn man jemand generell oder auf längere Zeiten verbieten würde, zu sprechen und sich auszutauschen. Völlige Geräuschisolation wird sogar bei Folterungen angewendet; aufgrund der mangelnden akustischen Reize kann sie zu Angstzuständen, Denkstörungen und Halluzinationen führen. – Der positive Wert der Stille liegt also nicht in der Stille an sich, sondern im religiösen Kontext unserer Lebensform. Ja, unsere Klöster sind Orte der Stille. Natürlich ist es bei uns ruhiger als im normalen Leben, das ergibt sich schon durch die Abwesenheit von Fernseher und Radio und – das muss jeder Klostergast natürlich selbst entscheiden – Disc-Man und I-Pod. Natürlich kann schon die Abwesenheit von störenden Geräuschen beruhigend wirken und die Konzentration, die Leistungsfähigkeit und das Wohlbefinden steigern. Es ist aber zu wenig, von einem Kloster zu erwarten, dass man dort nur die heilende Kraft der Abwesenheit von Lärm erfährt. Bei manchen Gästen führt. dies sogar zu einer Überforderung: Gerade solche, die nur um der Stille willen kommen, halten diese dann oft gar nicht lange aus. Den "abgeschalteten" Alltagslärm kann man aber genauso bei einem wohligen Urlaub am Meeresstrand der Malediven erleben. Die Stille, die ein Kloster zu bieten hat, die Stille, in der wir Mönche leben, ist aber mehr: Es ist nicht bloß eine Stille, die durch die Abwesenheit von Geräuschen entsteht, sondern eine Stille, die sich durch die Anwesenheit Gottes ergibt. Klösterliche Stille ist eine bewohnte Stille. Darum gebietet der heilige Benedikt uns Mönchen das

Schweigen: "Immer müssen sich die Mönche mit Eifer um

100

das Schweigen bemühen, ganz besonders aber während der Stunden der Nacht" (Regula Benedicti 42,1). Bei uns wird das sogenannte "Silentium Nocturnum", das nächtliche Stillschweigen streng gehalten: Vom Segen des Abtes nach der Komplet an bis zum ersten gemeinsamen Gebet am nächsten Tag gibt es keine Konversation untereinander, – außer dort, wo es dringend notwendig ist. Das Invitatorium am nächsten Tag beginnt bezeichnender Weise mit der Bitte an Gott, er möge doch unsere Lippen wieder öffnen: "Domine, labia mea aperies, Herr öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde." So wird unser Sprechen auch interpretiert von seinem wichtigsten Zweck her: Den Mund wollen wir vor allem dazu gebrauchen, um Gottes Lob zu verkünden.

Es ist eine große Entlastung, wenn man "still" sein darf, also wenn man sich nicht dauernd innerlich unter Druck gesetzt fühlt, mit dem Begegnenden Konversation betreiben zu müssen. Stillsein ist die Rahmenbedingung des geistlichen Lebens, die Voraussetzung für das Schweigen, denn Schweigen ist weit mehr als bloßes Nicht-Sprechen. Stillsein ist Entlastung, Schweigen ist Auferbauung. Das, was Benedikt die "taciturnitas", das "Schweigen" nennt, geschieht dort, wo man still hinaus lauscht in jene andere Welt, die von Gottes Gegenwart bewohnt wird. Und hier sind wir wieder bei der heilsamen Kraft des Gregorianischen Chorals. Vor dem Chorgebet ist es üblich, dass wir uns im Chorgestühl mit Blickrichtung zum Altar aufstellen; jeder Mönch versucht dann schon persönlich auf Gott hinzudenken, den Fluss der Gedanken zu sammeln, sich auf das kommende Gebet einzustellen.

Für mich persönlich genügt oft ein "Du" oder "Um Deinetwillen!", um jenen Dialog zu eröffnen, von dem all unser Gebet lebt. Gott ist ja immer da; es liegt nur an uns Menschen, dass wir unser Herz mit einem dicken Vorhang abgedunkelt haben und uns vor dem Licht seiner Nähe verstecken. Dieser kurze Augenblick der Einstimmung vor dem Chorgebet dient dazu, den Vorhang wegzuschieben. Jeder Klostergast kann erleben, wie schon diese Stille vor dem Gebet eine belebte Stille ist. Ähnlich wie bei der Jugendvigil, wo ich die jungen Menschen einlade, zwei Minuten in völligem Schweigen innerlich mit Gott zu sprechen. Es ist unglaublich, wie still auch Teenager werden können, wenn sie in diesen Dialog des Herzens treten. Sie treffen ja auf keinen stummen Gott, sondern auf einen, der freundschaftsund dialogbereit schon immer auf sie wartet. Beim Chorgebet kommen Mitbrüder natürlich auch oft erst in letzter Sekunde. aber das macht nichts. In den Minuten vor Beginn herrscht eine eigentümliche andachtsvolle Stille. Andacht kommt von An-denken. Das ist das innerlich geöffnete Schweigen. Unsere Gäste werden davon auch immer angesteckt und in der ganzen Kirche herrscht eine positive Spannung, eine feierliche und ehrfurchtgebietende Weite hat sich schon über uns gesenkt.

Wenn dann der Abt anklopft und das Chorgebet beginnt, so hat man bezeichnenderweise nicht das Gefühl, dass unser plötzlich aufklingender Gesang einen Bruch oder etwas völlig Neues im Vergleich zur vorausgegangenen Stille darstellt. Es ist ganz anders als beim Theater, wo alles ungeduldig darauf wartet, dass sich der Vorhang hebt; es ist auch unvergleichlich anders als bei einem Pop-Konzert, wo es die Stille vorher ja gar nicht geben darf und deshalb ein Vorprogramm für eine kontinuierliche Klangkulisse sorgt.

Der Gregorianische Choral hingegen ist aus dem Schweigen geboren. Was wir Mönche singen, sind tatsächlich "Gesänge der Stille"⁴. Darum bricht der Choral die Stille des Klosters

nicht, sondern er drückt sie aus. Bei uns herrscht nie die tote Stille des leeren Raumes, sondern immer die beredte Stille der Sensibilität auf das Göttliche hin. Uns geht es auch in unseren Gebeten nie um ein bloßes Leer-Werden, sondern um das Erfüllt-Werden

c Der Choral lehrt uns das Hören

Die Stille ist die Voraussetzung für das Hören auf Gott. Für uns Mönche ist das Hören der "geistige Grundakt", den der heilige Benedikt einfordert. Der erste Satz der Benediktsregel lautet: "Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters, neige das Ohr deines Herzens, nimm den Zuspruch des gütigen Vaters willig an und erfülle ihn durch die Tat!" (Regula Benedicti Prolog 1). Das lateinische "ausculta" müsste man eigentlich mit "Lausche!" übersetzen. Jedenfalls meint Benedikt das konzentrierte und bereitwillige Hinhören. In einem gewagten Bildwort gibt die Benediktsregel dann sogar dem Herzen des Mönches Ohren, die er neigen soll, um den nachfolgenden Weisungen zu folgen. In der Bibel ist es König Salomo, der Gott "um ein hörendes Herz" bittet, um das Volk in rechter Weise regieren zu können (1 Könige 3,9). Gott ist von dieser demütigen Bitte so angetan, dass er Salomo mit Weisheit und Verstand auszeichnet und mit Reichtum und Ehre überhäuft. Und im Neuen Testament ist die Gottesmutter Maria der Inbegriff des hörbereiten Menschen. Sie erhält von Gott die Botschaft der Menschwerdung und spricht dazu "ge-horsam" ihr Fiat. In der mittelalterlichen Darstellung des Engelgrußes wird Maria zum Typos des auf Gott hinhörenden Menschen, mit geneigtem Haupt und mit vor dem Herzen wehrlos verschränkten Händen symbolisiert sie die bereite Offenheit, die Gott von jeder menschlichen Seele als Voraussetzung dafür erwartet, dass er sich ihr nahen kann.

Als Mönch für Gott zu leben bedeutet, diese marianische Haltung nachzuahmen. Und eben dazu hilft der Gregorianische Choral. Diese Musik schafft eine marianische Disponibilität auf Gott hin . Pater Simeon schreibt: "Sowohl der namenlose Komponist als auch der Sänger des Gregorianischen Chorals stehen in diesem marianischen Verhältnis zum Wort Gottes. Das in Demut und Gehorsam empfangene Wort wird ins Herz aufgenommen, es wird dort bewahrt, bewegt, meditiert und dann im gesungenen Gebet als Dank Gott, dem Herrn, wiedergegeben; das ist die wahre Form der Anbetung und Liturgie, es ist nicht Selbstgemachtes, sondern Wiedergabe und Hingabe des Empfangenen."

Es gibt für uns Mönche eine permanente Abwechslung zwischen Gebeten, die wir selbst sprechen, und Texten, die uns vorgelesen werden. Ich bin ganz unglücklich, wenn ich sehe, dass Mitbrüder auch diese vorgetragenen Texte – etwa die Lesungen bei den Vigilien – selbst mitlesen. Das schaut eifrig aus, ist aber trotzdem nicht der Sinn der Sache, denn wir verlernen dabei etwas Entscheidendes für unsere seelische Gesundheit: das Hinhören

Bei dem großen deutschen Theologen Romano Guardini habe ich eine Stelle gefunden, wo er das "Laster" kritisiert, dass manche Gottesdiensteilnehmer die Schrifttexte zur Hand nehmen, um nur ja alles richtig zu machen und den heiligen Text möglichst genau aufzunehmen. So meinen sie, dass sie vollkommener am Gottesdienst teilnehmen, aber das stimmt nicht. Guardini schreibt, dass die so entstehende Situation paradox ist: "Da steht der Vorleser, tut den Dienst ... spricht die heiligen Worte; die Gläubigen um ihn her aber – lesen mit." Und eben dies sei falsch: "Denn all die schönen, weisen, innigen, feierlichen Worte wollen vernommen, nicht

gelesen werden."6

Hören bezieht sich nicht nur auf äußere Laute, auf hörbare Worte, sondern auf Geistiges. Benedikt schreibt in seiner Regel über das Psalmengebet, dass sich unsere innere Haltung dem Gebetstext anpassen soll, weil wir beim Gebet im Raum des Göttlichen stehen. Das kurze 19. Kapitel der Benediktsregel ist es wert, als ganzes zitierte zu werden: "Überall ist Gott gegenwärtig, so glauben wir, und die Augen des Herrn schauen an jedem Ort auf Gute und Böse. Das wollen wir ohne Zweifel ganz besonders dann glauben, wenn wir Gottesdienst feiern Denken wir daher immer an die Worte des Propheten: "Dient dem Herrn in Furcht.", Singt die Psalmen in Weisheit.' ,Vor dem Angesicht der Engel will ich dir Psalmen singen.' Beachten wir also, wie wir vor dem Angesicht Gottes und seiner Engel sein müssen, und stehen wir so beim Psalmensingen, dass Herz und Stimme in Einklang sind" (Regula Benedicti 19). Der abschließende Finalsatz ist berühmt beworden "ut mens nostra concordet voci nostrae" (Regula Benedicti 19,7). Wir Mönche beten ja vorgegebene Texte, zumeist eben die Psalmen. Benedikt verpflichtet uns hier, dass unsere "mens" den Einklang mit diesen Gebeten suchen soll. Das heißt zunächst einmal. dass der Mönch sich wirklich auf den Inhalt der Psalmen konzentrieren soll. Er soll während des Gebetes nicht an etwas anderes denken. Bernhard von Clairvaux in einer Ansprache an seine Mitbrüder: "Deshalb ermahne ich euch, liebe Brüder, immer rein und konzentriert am Gotteslob teilzunehmen: unter konzentriert verstehe ich, dass ihr sowohl mit Ehrfurcht als auch mit Eifer vor Gott steht. Also nicht träge und nicht schläfrig. Ihr sollte nicht gähnen, ihr sollt nicht zu leise singen oder halbe Worte auslassen oder gar ganze überspringen. Es ziemt sich nicht, mit überschlagender oder fistelnder Frauenstimme irgendetwas zu näseln. Ihr sollt die Worte des Heiligen Geistes vielmehr mit männlichem Klang und in männlicher Gesinnung vortragen. Unter rein verstehe ich, dass ihr während des Psalmodierens an nichts anderes als an die Psalmen denken sollt. Dabei genügt es nicht, überflüssige und abschweifende Gedanken zu meiden, sondern ihre sollt auch nicht an die wichtigen und wertvollen Dinge denken, mit denen ihr euch in euren klösterlichen Dienstämtern unbedingt befassen müsstet ... An sich ist es gut, sich über seine Aufgaben den Kopf zu zerbrechen, doch nicht während des Psalmengebetes. Der Heilige Geist hat es nämlich während des Chorgebetes nicht gern, wenn du ihm irgendetwas anderes darbringst, als das, was du ihm jetzt während des Gebetes darzubringen schuldig bist."7

Das "Hören" bezieht sich aber nicht nur auf den Inhalt der Psalmen, denn das Chorgebet ist keine Verstandesübung, sondern es geht um die "mens". Das lateinische Wort bezeichnet mehr als den bloßen Verstand, es meint auch das "Denken" und das "Fühlen". Der Choral lehrt uns also nicht nur biblische Inhalte "intellektuell" aufzunehmen, sondern er macht sie zu unserem Gebet. Er schenkt uns eine atmosphärische Gestimmtheit, die vom gemeinsamen Psalmodieren ausgeht. Wer täglich mehrere Male am Tag zum Chorgebet in die Kirche eilt, der nimmt immer seine jeweiligen Stimmungen mit, der kommt mit einem Kopf voller schweifender Gedanken, oft müde und abgespannt, manchmal in bester Laune, dann wieder voll Aggression und Bitternis zum Gebet. Und er trifft nun auf die vorgegebenen Psalmen, die vorgegebenen Antiphonen und vor allem auf die vorgegebene Tonalität des Gregorianischen Chorals. Diese wirken nun von sich her als eine "Umstimmung" auf ihn ein. Der heilige Thomas von Aquin sagt, "dass die Herzen

der Menschen durch die verschiedenen Melodien und Klänge auch verschieden gestimmt werden."8 Schon Augustinus († 430) hatte in seinen Confessiones seiner Begeisterung über den von Ambrosius in Mailand eingeführten Kirchengesang freien Lauf gegeben und den liturgischen Gesang als ..heilsames Mittel" bezeichnet, um die Gefühlskälte des Menschen zu heilen. Thomas sagt nun, dass der Gesang den Einklang des Herzens mit dem jeweiligen Gebetstext verstärkt: Durch das Singen werden Vertrauen, Jubel, Reue, innige Hingabe nicht nur ausgedrückt, sondern intensiviert. Das führt soweit, dass es gar nicht immer notwendig ist, den Sinn des Textes vollständig inhaltlich zu verstehen, um in eine spirituelle Gefühlswelt mitgerissen zu werden. Marianne Schlosser bringt die Auffassung des heiligen Thomas von Aquin auf den Punkt, wenn sie schreibt: "Selbst wenn also die Zuhörer von den gesprochenen Worten nicht viel verstünden, so würden sie doch das Ziel des Gesanges erfassen und so zur Andacht erhoben werden. Und wenn es vorkäme, dass jemand beim Singen vor lauter Achtsamkeit auf die Tonbildung nicht mehr an den Inhalt dächte, so werde dies in gewisser Weise dadurch wettgemacht, dass man ja längere Zeit beim Singen verweile, als wenn man die Worte nur spräche!"10

Beim Choral hört man also nicht nur mit den Ohren, sondern mit den Ohren des Herzens. Das ist auch der Grund, warum es keine Katastrophe ist, wenn jemand kein Latein kann. Das göttliche Mysterium des von Gott geschenkten und auf Gott hin zurückgesungenen Wortes erfasst auch die, die den Text nicht verstehen. Wenn die Töne schwingen und schweben und lange auf den vokalreichen lateinischen Silben nachhallen, dann nehmen sie den Hörer gleichsam mit in einen inneren Schwebezustand. Sie lösen ihn vom Bodengrund des banalen

Alltags und heben seine "mens", seine Gefühle und Affekte hinaus in eine andere Dimension. Ich selber kann sehr gut Latein und ich kann beim Chorgebet alles verstehen, – wenn ich will. Aber manchmal klinke ich mich einfach aus, da will ich nicht "mit dem Verstand" verstehen, sondern nur mit dem Herzen, da ist mir das Mitgenommenwerden in eine Erhebung wichtiger als das Begreifen des Textes. Ein junger Mitbruder, der noch nicht so gut Latein kann, hat es humorvoll formuliert: "Ich bin ganz froh, dass ich noch nicht so gut Latein kann; so werde ich durch meinen Verstand nicht vom Beten abgehalten."

d. Der Choral schenkt uns die Begegnung mit dem göttlichen Wort

Benedikt eröffnet seine Regel mit dem Satz "Ausculta, o fili!" Er beginnt sie nicht mit den Worten: "Bete, mein Sohn" oder gar "Singe, mein Sohn!", sondern die Anfangsworte "Ausculta, o fili!" bedeuten: "Höre, mein Sohn!"

Schon vom Singtechnischen her gilt, dass man mehr mit den Ohren singen muss als mit dem Mund. Abt Gregor hat das bei unseren Musikproben immer wieder betont, dass wir im Singen zugleich hinhören müssen auf die Brüder, dass wir Lauschende sein müssen. Der Choralsänger singt nicht dann gut, wenn er seine eigene Stimme zur Geltung bringt und über die anderen dominiert. Das Hinhören geschieht beim Choral aber noch mehr im Bezug auf das Wort Gottes. Die Texte, die wir singen, sind zu 90 Prozent der Heiligen Schrift entnommen. Das Wort Gottes nimmt im Stundengebet den wichtigsten Platz ein: "Aus der Heiligen Schrift werden … Lesungen vorgetragen. Gottes Wort aus den Psalmen wird vor seinem Angesicht Gesang. Auch die übrigen Bitten,

Orationen und Gesänge sind vom Anhauch der Heiligen Schrift geprägt." Die Bibel gilt für uns als "inspiriert", sie ist vom Heiligen Geist eingegeben, darum nennen wir sie "Heilige Schrift". Es sind ehrwürdige Texte, zu denen Gott den menschlichen Autor unseres Heiles inspiriert hat. Aus diesem Grund standen ja die Psalmen bei den Mönchsvätern immer so hoch im Kurs, weil es sich hier nicht bloß um menschliche Gebete handelt, sondern um menschliche Gebete, die zugleich Wort Gottes sind. Und daher sind sie eine Art Norm, wie und was der Mensch im Gebet vor Gott bringen soll. Da die Texte des Gregorianischen Repertoires und des Chorgebetes also Wort Gottes sind, so ereignet sich beim Chorgebet etwas Eigentümliches: Wir Mönche singen das Wort, das Gott zuerst uns durch seine Propheten, durch seine Offenbarung gegeben hat, an ihn zurück. Unser Gebet ist nicht Aktion auf Gott hin, sondern immer schon Reaktion. Was Gott uns übermittelt hat, das singen wir jetzt an ihn zurück. Wir schenken die Gabe zurück an den Geber. Wir lieben Gott, weil er uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4,19). Der Gott, an den wir Christen glauben, ist von Uranfang an ein sprechender Gott: "Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde ... Und Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht!" Gott spricht durch seine Schöpfung. Jede Pflanze, jedes Tier, jedes Staubkorn bezeugt ebenso seine Größe wie die Milliarden von Galaxien, die unser dreidimensional expandierendes Weltall ausmachen. Durch seine Schöpfung spricht Gott zu jedem Menschen. Und die Geschichte unseres christlichen Glaubens hebt im Alten Testament an, das wir Christen mit den Juden gemeinsam haben, wo er durch seine Propheten spricht. Doch Gott wollte nicht nur als gesprochenes Wort zu uns kommen, sondern als menschgewordenes Wort. Christus ist der Höhepunkt dieser Bewegung Gottes auf uns Menschen zu. In Jesus von Nazareth "ist das Wort Fleisch geworden" (Joh 1,14). In ihm hat sich Gott ganz in die Welt hineingesprochen, er hat sich ausgesprochen und gezeigt, wie und wer er ist. Durch Jesus Christus, durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen, sagt uns Gott das entscheidende Wort über sich selbst. Er definiert sich, wortet sich aus und trägt für uns fortan den Namen: "Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8.16). Ein größeres Wort konnte Gott nicht über sich sagen, in diesem fleischgewordenen Wort enthüllt sich seine ganze Fülle.

Im Gregorianischen Choral erklingt also das Wort Gottes. Choral ist vertonte Bibel. Die Melodien stehen in vielfachem Dienst gegenüber dem Schriftwort: Zum einen haben die Komponisten versucht, mit ihren unterlegten Melodien die Texte auszudeuten. Wenn etwa beim Introitus des ersten Adventsonntages "Ad te levavi animam meam, Deus meus, in te confido, non erubescam. Zu dir erhebe ich meine Seele, mein Gott, auf dich vertraue ich, darum werde ich nicht erröten" die musikalische Betonung ganz auf "animam meam" und nicht auf "Deus meus", liegt, dann will das etwa sagen: Dem Komponisten geht es um die Ausmalung der hilfesuchenden Seele, die sich zu Gott aufschwingt. Die Seele und ihre Not stehen im Mittelpunkt, so entsteht ein Sehnsuchtsruf, der wunderbar auf den 1. Adventsonntag passt, wo die Kirche mit Sehnsucht beginnt, sich auf das Weihnachtsfest vorzubereiten. Das Gregorianische Repertoire gibt den Bibelwissenschaftlern so auch wichtige Hinweise, wie man in Spätantike und Frühmittelalter die Heilige Schrift verstanden hat. 12 Vor allem für unsere Zisterzienserväter war es sehr wichtig, dass das Singen zur Würde und zum Inhalt der heiligen Texte passt. Aus diesem Grund hatten sie kein Problem damit, den Choral zu vereinfachen und zu kürzen. Bernhard schreibt in seinem Brief 398 aus dem Jahre 1137:

"Falls Gesang angestimmt werden soll, so sei er voll Würde: er soll weder weichlich noch plump klingen, er sei süß, ohne affektiert zu sein. Er soll den Ohren so schmeicheln, wie er die Herzen bewegt. Er lindere die Trauer, besänftige den Zorn; er soll den Inhalt der Worte nicht entleeren, sondern zur Geltung bringen. Die geistliche Gnade würde ja Schaden erleiden, wenn die Seichtheit des Gesanges vom Inhalt ablenkt und man mehr auf die kunstvollen Kapriolen der Stimme achtet als auf den heilsamen Inhalt."¹³ Das Singen soll den Sinn der Worte nicht entleeren, sondern erhellen.

Der Gregorianische Choral bietet uns das Wort Gottes in durchaus anspruchsvoller Form. Da stehen die Bibelsprüche in einer anderen Sprache, noch dazu in der toten lateinischen Sprache; da werden diese Texte dann nicht nur gelesen, sondern sogar gesungen, manchmal sogar auf kunstvolle melismatische Weise, sodass der Sänger von Silbe zu Silbe, von Neumengruppe zu Neumengruppe mit seinen Augen weitergleiten muss, um gleichzeitig Wort und Melodie herauszusingen. Beim Gregorianischen Choral wird einem das Wort Gottes nicht leicht gemacht. Es wird nicht als schnellverdauliche Fast-Food-Nahrung serviert, sondern als eine Produktpalette, die man sich selber noch in Herz und Hirn zubereiten muss. Um es konkret zu sagen: Oft muss ich mich so konzentrieren, dass ich die Antiphon richtig mitsinge und die Töne treffe, dass ich gar nicht realisiere, was ich da eigentlich singe. Oder umgekehrt: Ich lese mir vorher den Text eines Stückes durch, brauche aber die Melodie, um seine Tiefen und Absichten zu erkennen. Und doch geschieht es eben durch diese Verknüpfung von Inhalt und gesanglicher Form, dass sich mir der Bibeltext heller erschließt. Und so manche Antiphon prägt sich ein und wird so verinnerlicht. Dass es sich bei der Art und Weise, wie uns der Choral dem biblischen Wort begegnen lässt, nicht um "Fast-Food" handelt, das habe ich auch daran bemerkt, dass ich manche Schrifttexte erst nach Jahren begriffen habe. Man summt eine Antiphon nach, und plötzlich leuchtet auch der Inhalt in seiner ganzen weiten gottgeschenkten Bedeutung.

e. Der Choral fügt uns in Einheit zusammen

Das Hören ist aber nicht nur ein Hinhören auf Gott und sein Wort, sondern auch aufeinander. Wir sind im Kloster ja eine Gemeinschaft, die sich um Einmütigkeit bemüht. Jedes Kloster setzt sich aus unterschiedlichsten Charakteren und Mentalitäten zusammen. Aus der gemeinsamen Liebe zu Gott heraus streben wir in einer gemeinsamen Lebensform nach Einheit, die freilich immer eine Einheit in der Verschiedenheit sein wird.

Beim Chorgebet kommen wir Verschiedenen also zusammen und sind ganz konkret gehalten, einmütig zu singen: Die Temperamentvollen und die Zarten, die Alten und die Jungen, die Selbstbewussten und die Schüchternen, die Müden und die Ausgeruhten, die Stimmgebildeten und die, die gar nicht gut singen können ... Der Einklang ergibt sich nur aus dem Grundakt des Hörens

Ich selber habe eine starke Stimme und muss mich ständig zurücknehmen. Nach einer Vesper wollten mir Jugendliche ein Kompliment machen: "Du hast eine schöne Stimme, wir haben dich fast immer herausgehört." Genau das ist aber beim Gregorianischen Choral das vernichtendste Urteil, das möglich ist. Man soll eben niemand heraushören. Und jene, die besser oder treffsicherer singen, die mit einer guten Stimme ausgerüstet sind, dürfen sich auf keinen Fall etwas darauf einbilden. Konrad von Eberbach erzählt im Exordium Magnum, wie ein Mönch, der außerordentlich gut singen

konnte und auf seine Gesangeskunst stolz war, nicht von Gott, sondern von einem Dämon Applaus erhielt.¹⁴ Das Entscheidende für den Mönch ist nicht, dass er schön singt, sondern dass er aus einer schönen Gesinnung heraus singt. Daraus entsteht die Harmonie im Gesang, die Gott gefällt. So wie das Kloster kein Ort für Exzentriker ist, denen es darum geht, ihr Ego auf Kosten der anderen zu verwirklichen, so ist das Chorgebet nicht der Ort, wo einer aus der Reihe singt. Zur Einstimmigkeit hilft es übrigens durchaus, dass der Choral – zumindest die melismatischen Teile – gar nicht so leicht zu singen ist. Es braucht dazu einfach auch das Hinhören, denn obwohl ich selber schon fast drei Jahrzehnte Choral singe, könnte ich doch kompliziertere Melodien nicht alleine vom Blatt singen. Bei den tausenden verschiedenen Stücken, die wir Jahr für Jahr singen, habe ich auch keine Chance, mir alles auswendig zu merken. Ich bin also schon von daher gehalten, auf die anderen zu hören. Ich weiß nie, wie es weitergeht. Den Kirchentonarten fehlt es an den vertrauten Fliehkräften, die mich bei Melodien in Dur und Moll oft erraten lassen, wie unvollständige Passagen weitergehen müssen. Daher ergibt es sich eigentlich ganz von selbst, dass man "die Ohren spitzt" und sensibel hinlauscht, wie der Chor denn nun singt. Die Einstimmigkeit des Chorals ist eine große Hilfe für die Einmütigkeit in der Gemeinschaft.

4. Eine Liebeswerbung

Ich möchte mit einer Liebeswerbung für den Choral abschließen. Wo gibt es eine Musikform, die so grundlegend, so aufbauend, so spirituell, so erhaben, so geheimnisvoll ist wie der gregorianische Choral? Sollten wir, und hier meine ich vor allem einmal uns Kirchenchristen, es nicht einfach als

"Zeichen der Zeit" (Lk 12,56) nehmen, die zu beachten Jesus uns verpflichtet hat, dass der Choral auch heute die Kapazität hat, die Menschen zu berühren, und zwar nicht oberflächlich sondern im Innersten ihrer Seele.

Ich würde mir daher wünschen, dass wir in unserer katholischen Liturgie diesen bewährten Schatz wieder stärker zur Geltung bringen. Der christliche Glaube ist auf die Menschwerdung des "Logos" gegründet. Unsere Liturgie muss daher immer "logosgemäß" sein (Röm 12,1); unsere Weise mit Gott in Kontakt zu treten, ist niemals nur verstandeslose Ekstase oder abgedämmerte Trance.

Aber sind unsere Gottesdienste nicht doch zu kopflastig geworden? Geben wir dem göttlichen Wort wirklich ausreichend die Chance, uns zu berühren, in allen Dimensionen unseres Seins zu berühren? Wo wir das Wort Gottes zerreden, werden die Menschen davonlaufen, weil sie genau spüren, ob wir ihnen in unseren Gottesdiensten nur unser eigenes menschliches Wort servieren oder ob wir die Liturgie so feiern, dass durch sie das kraftgebende göttliche Wort aus der Sphäre der Ewigkeit herüberklingen kann.

_

Anmerkungen

Weiterführend dazu: Wallner Karl Josef, Faszination Kloster, München 2011; Wallner Karl Josef / Schulz-Fieguth Monika, Licht einer stillen Welt. Das Geheimnis klösterlichen Lebens, Verlag: Gütersloh 2010; Wallner Karl Josef, Der Gesang der Mönche. Die Wiederentdeckung des heilsamen Gregorianischen Chorals aus Stift Heiligenkreuz, München 2009

² Siehe auch: Hiley David, Western Plainchant. A Handbook, Oxford 1995, 510; Levy Kenneth, Gregorian Chant and the Carolingians, Princeton 1998, 141f.

³ Bernhard von Clairvaux, Super Cantica 47,8, in: Ders., Sämtliche Werke VI, lateinisch/deutsch, hg. von G. B. Winkler, Innsbruck 1995,147.

- ⁴ So der Titel des empfehlenswerten Buches von: Baumhof Gregor, Gesänge der Stille. Mit dem Gregorianischen Choral meditieren. Ein Übungsbuch mit CD, München 2006
- ⁵ Wester Simeon, Gesang als Lebensform, Die Mystik des Gregorianischen Chorals, hg. von Wester Simeon / Wallner Karl Josef / Krutzler Martin Michael, Heiligenkreuz 2007, 19-21, hier 19f.
- ⁶ Guardini Romano, Beten im Gottesdienst der Gemeinde, Mainz 1982, 15.
- ⁷ Bernhard von Clairvaux, Super Cantica 47,8, in: Ders., Sämtliche Werke VI, lateinisch/deutsch, hg. von G. B. Winkler, Innsbruck 1995,147. Frei übersetzt.
- ⁸ Thomas von Aquin, Summa theologica II/II, qu. 91 a. 2, ad 5.
- ⁹ Augustinus, Confessiones X, 7; X, 33; IX, 6.
- Schlosser Marianne, "Um der Harmonie der Seele willen". Zum Verhältnis von Musik und Spiritualität in der Patristik und im Mittelalter, in: Die Mystik des Gregorianischen Chorals, hg. von Wester Simeon / Wallner Karl Josef / Krutzler Martin Michael, Heiligenkreuz 2007, 25-56, hier: 37f.
- Kongregation für den Gottesdienst, Allgemeine Einführung in das Stundengebet (2. Februar 1971), Nr. 14.
- Prassl, Franz Karl, Gregorianische Gesänge als Zeugnisse für patristisches Schriftverständnis, in: Beiträge zur Gregorianik 45 (2008) 41-56.
- Bernhard von Clairvaux, Epistola 398, 2-3, zitiert nach: Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hg. von Gerhard B. Winkler, Band 3: Innsbruck 1992, 780-785, hier: 783. Vgl.: Mitterschiffthaler Karl, Die liturgische Musikpraxis nach der Gesetzgebung des Zisterzienserordens, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 89 (1978) 472-509, hier: 490-492.
- Exordium Magnum IV, 20. Zitiert nach: Exordium Magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens, übersetzt und kommentiert von Heinz Piesik, unter Mitarbeit von Hildegard Brem / Alberich Altermatt / Bruno Robeck, 2. Teil (Bücher IV-VI): Langwaden 2002, 306-309.

Durch die Hoffnung sind wir gerettet (Spe Salvi). Die Enzyklika Benedikts XVI.

Manfred Lochbrunner

In den inzwischen sieben Jahren seines Pontifikates hat Papst Benedikt XVI. drei Enzykliken veröffentlicht. Acht Monate nach seiner Wahl zum Papst (19. April 2005) erschien seine Antrittsenzyklika "Deus Caritas Est". Auf den 30. November 2008 ist die zweite Enzyklika mit dem Titel "Spe Salvi" datiert. Mit ihr wollen wir uns in diesem Referat auseinandersetzen. Seine dritte Enzyklika veröffentlichte Benedikt XVI. am 29. Juni 2009. Diese dritte Enzyklika "Caritas in Veritate" reiht sich in die Reihe der Sozialverkündigungen der Päpste ein. Im gleichen Zeitraum von sieben Jahren hatte auch sein Vorgänger Papst Johannes Paul II. drei Enzykliken und ein Rundschreiben publiziert. Doch kann Benedikt XVI. in diesem Spatium noch zwei gewichtige Bände verbuchen, mit denen er die theologische Diskussion² wesentlich bereichert hat: die beiden Bände über "Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (2007). Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung (2011)." Die Enzykliken³ sind eine unter dem Pontifikat Benedikts XIV. (1740-1758), des aus Bologna

stammenden Prospero Lambertini, eingeführte literarische Gattung zur Ausübung des ordentlichen allgemeinen Lehramtes der Päpste. Sie sind gedruckte Rundschreiben, die an den Episkopat und über diesen an die Priester und an die Gläubigen, gelegentlich auch an alle Menschen guten Willens gerichtet sind. Sie sind in der Regel durch besondere Fragen der Zeit oder konkrete Anlässe bedingt. Ihre Inhalte betreffen Glaubensund Sittenfragen, aber auch Fragen der Philosophie, der Sozial-, Staats- oder Wirtschaftslehre können behandelt werden. Über ihre Autorität hält Pius XII. in "Humani generis" fest: "Man darf nicht meinen, was in den Enzykliken vorgelegt wird, erfordere an sich keine Zustimmung, weil die Päpste in ihnen nicht die höchste Vollmacht ihres Lehramtes ausüben" (DH 3885). D. h. auch dem ordentlichen Lehramt gegenüber sind die Gläubigen zur gehorsamen Annahme verpflichtet. Die Enzykliken werden nach den ersten zwei oder drei Worten des lateinischen Textes zitiert. Solche Initia werden mit großem Bedacht gewählt, so dass ihnen oft eine besondere Signalwirkung zukommt.

Da erfahrungsgemäß viele den Inhalt solcher Enzykliken nur nach den über die Medien beim Erscheinen verbreiteten Kurzzusammenfassungen zur Kenntnis nehmen, die oft sehr einseitig oder polemisch ausfallen, und nur wenige sich der Mühe unterziehen, den Text selbst zu studieren, möchte ich Sie im ersten Teil des Referates mit den wesentlichen Aussagen direkt vertraut machen und dann im zweiten Teil an das ausführliche Resümee eine kurze Würdigung anschließen.⁴

I. Inhaltliche Hauptlinien

Papst Benedikt XVI. wendet sich mit seiner Enzyklika über die christliche Hoffnung "an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen". Das Initium selbst ist ein Zitat (ähnlich wie das Initium der ersten Enzyklika: 1 Joh 4,16) aus dem 8. Kapitel des Römerbriefes Vers 24 a, das nach der Vulgata zitiert wird: Spe salvi facti sumus – auf Hoffnung hin sind wir gerettet. Da das Heil, das Gott uns schenkt, noch nicht unser Besitz ist, sondern wir erst unterwegs zum ewigen Heil sind, wird die Hoffnung zur wesentlichen Signatur des Christseins. Der "status viatoris", das Unterwegssein zum ewigen Ziel bestimmt unsere geschöpfliche Existenz, die zwischen das Nichts und das Sein gespannt ist. Und zum Pilgerstand unseres irdischen Daseins gehört eben die Hoffnung, "Welcher Art ist denn diese Hoffnung, die es gestattet zu sagen, von ihr her und weil es sie gibt, seien wir erlöst? Und welcher Art Gewissheit gibt es da" (Nr. 1)? Damit sind die Fragen formuliert, auf die der Papst eine Antwort geben will. Was den Aufbau des Schreibens betrifft, lassen sich zwei Hauptteile erkennen, auch wenn sie nicht direkt als solche ausgewiesen werden. Den ersten Hauptteil würde ich als systematischen Teil charakterisieren, der die Nummern 2 bis einschließlich 31 umfasst. Ihm steht der zweite Hauptteil gegenüber, der einen praktischen Duktus aufweist und mit "Lern- und Übungsorte der Hoffnung ("Loca" ad spem discendam et exercendam)" überschrieben ist. Er reicht von der Nummer 32 bis einschließlich 48. Die letzten beiden Nummern 49 und 50 bilden den Schluss, der auf Maria als Stern der Hoffnung aufschaut. Ein solcher marianischer Schluss begegnet in vielen Enzykliken.

1. Der systematische Teil

Die systematische Theologie hat einen methodischen Dreischritt entwickelt, der sich als praktikables Werkzeug bei der Darlegung theologischer Inhalte bewährt hat. Der erste Schritt muss sich der biblischen Grundlage versichern und erklären, wie die Lehre in der göttlichen Offenbarung enthalten ist. Der zweite Schritt macht sich zur Aufgabe, die Lehre in ihrem Gang durch die Geschichte zu verfolgen. Und erst in einem dritten Schritt wird dann versucht, die Lehrgestalt an sich zu profilieren. Die Struktur eines solchen methodischen Vorgehens lässt sich auch in der Enzyklika aufweisen

a) Vorbemerkungen

Auch hier beginnt der systematische Teil mit einer biblischen Grundlegung (Nr. 2-9). Doch wird nicht das ganze biblische Hoffnungstableau entrollt, sondern stichpunkthaft oder exemplarisch der Fokus auf einige wenige Stellen gerichtet. So wird das gesamte alttestamentliche Zeugnis über die Hoffnung ausgeblendet und werden nur neutestamentliche Stellen berücksichtigt. Auch kann man nicht von einer streng mit den Methoden der Exegese durchgeführten Behandlung dieser Stellen sprechen, sondern mehr von einer bibeltheologischen Sichtweise oder dogmatischen Schrift-Erklärung. Wenn der Papst bei der Auslegung von Hebr 11,1 – wir werden darauf gleich zurückkommen - sich in exegetische Detailfragen einlässt, geraten seine Ausführungen zu einer Kritik an der Übersetzung, wie sie in unserer Einheitsübersetzung vorliegt. Man muss sich diese Kritik im Wortlaut der "editio typica", also im lateinischen Text anhören: "Haec interpretatio vigesimo saeculo solidata est – saltem in Germania – in exegesi quoque catholica, ita ut oecumenica versio ad linguam Germanicam Novi Testamenti, ab Episcopis approbata, sic proferatur: Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht. Hic effatus per se non est erroneus: attamen a textus significatione est alienus, quandoquidem Graecana vox (élenchos) subiectiva ,persuasionis' vi caret, sed obiectivam ,probationis' vim retinet». 5 Eine weitere Besonderheit dieses biblischen Teils der Enzyklika liegt darin, dass er das Väterzeugnis miteinschließt. So lautet die Überschrift bei der Nr. 4: "Das Verständnis der Hoffnung des Glaubens im Neuen Testament und in der frühen Kirche" Schließlich fällt noch auf, dass der Papst mitten in seinen biblischen Diskurs das Beispiel der von Johannes Paul II. im Jahr 2000 heiliggesprochenen Afrikanerin Giuseppina Bakhita (1870-1947)⁶ einstreut, um anhand ihrer bewegten Biographie die Lebenskraft der christlichen Hoffnung zu illustrieren. Ein weiterer Exkurs innerhalb des biblischen Teils liegt in der Nr. 6 vor, wo am Beispiel frühchristlicher Sarkophage die Rolle Christi im Bild des Philosophen und des Hirten erläutert wird. Doch wenden wir uns nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen dem eigentlichen Dossier der neutestamentlichen Texte zu.

b) Biblische Grundlegung

Der Auslegung einiger Stellen stellt der Papst in der Nr. 2 die These voran, dass im Neuen Testament Hoffnung und Glaube austauschbare Begriffe sind. "Hoffnung ist in der Tat ein Zentralwort des biblischen Glaubens; so sehr, dass die Wörter Glaube und Hoffnung an verschiedenen Stellen als austauschbar erscheinen" (Nr. 2). In dieser Nr. 2 begegnet auch eine terminologische Unterscheidung, die der modernen Sprachphilosophie entlehnt ist und sich wie ein Leitmotiv durch die Enzyklika hindurchzieht⁷: die Unterscheidung von informativ und performativ. "Die christliche Botschaft war

nicht nur 'informativ', sondern 'performativ' – das heißt: Das Evangelium ist nicht nur Mitteilung von Wissbarem; es ist Mitteilung, die Tatsachen wirkt und das Leben verändert" (Nr. 2).

Im einzelnen werden drei Orte neutestamentlicher Hoffnungstheologie erläutert. Der Philemonbrief des Apostels Paulus mit der Geschichte von dem seinem Herrn Philemon entlaufenen Sklaven Onesimus, den Paulus im Gefängnis getauft hat und nun wieder an seinen Herrn zurückschickt, aber "nicht mehr als Sklaven, sondern weit mehr: als geliebten Bruder" (Phlm 16), steht als ganzer für die These, dass das Christentum keine sozialrevolutionäre Botschaft gebracht hat, sondern die Gesellschaft von innen her mit seiner Hoffnungsbotschaft verändert hat (vgl. Nr. 4). Den Abschnitt 1,18-31 des Ersten Korintherbriefs, wo der Apostel die Botschaft vom Gekreuzigten der Zeichenforderung der Juden und der Weisheitssuche der Griechen gegenüberstellt, deutet der Papst vor dem Hintergrund der hellenistischen Gesellschaft. "Der Mythos hatte seine Glaubwürdigkeit verloren; die römische Staatsreligion war zum bloßen Zeremoniell erstarrt, das gewissenhaft ausgeführt wurde, aber eben nur noch ,politische Religion' war. Die philosophische Aufklärung hatte die Götter in den Bereich des Unwirklichen verwiesen. Das Göttliche wurde in verschiedenen Weisen in den kosmischen Mächten gesehen, aber einen Gott, zu dem man beten konnte, gab es nicht" (Nr. 5). Gegenüber den Müdigkeitserscheinungen der antiken Kultur erwies sich die Hoffnungskraft des Christentums als ein neuer und besserer Lebensentwurf, dem sich zunächst vornehmlich Menschen aus den niedrigen sozialen Schichten angeschlossen haben, aber auch in den Kreisen der Gebildeten ereigneten sich Bekehrungen.

Am ausführlichsten geht der Papst auf den Hebräerbrief ein

(Nr. 7-9). Er bezieht sich auf den bedeutungsschweren ersten Vers des 11. Kapitels, der als eine Art Definition des Glaubens gilt: "Estin dè pístis elpizoménôn hypóstasis, pragmátôn élenchos ou blepoménôn: Der Glaube ist Hypostase dessen, was man hofft; der Beweis von Dingen, die man nicht sieht." Die crux interpretum liegt in der Übersetzung (und Auslegung) von "hypóstasis". Für die lateinischen Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters stand fest, dass das Wort mit substantia wiederzugeben ist. So lautet die Übersetzung der Vulgata: "Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium."8 Bei Thomas von Aquin (S.Th. IIa-IIae q. 4 a. 1) wird der Begriff substantia dahin modifiziert, dass er den anfangshaften Glauben bezeichnet, in dem wie in einem Keim aber das Ganze enthalten ist. Bei Luther vollzieht sich nun – bedingt durch seine Vereinseitigung des Glaubensbegriffs zu einem Fiduzialglauben – eine gravierende Veränderung, indem er hypóstasis/substantia nicht mehr im objektiven Sinn als einer in uns anwesenden Realität versteht, sondern im subjektiven Sinn als Ausdruck einer Haltung. Entsprechend verlagert sich dann auch élenchos/argumentum vom objektiven Beweis zur subjektiven Überzeugung. In dieser Spur Luthers steht der Text der Einheitsübersetzung, den der Papst kritisiert.9 Die Richtigkeit der klassischen, bis ins hohe Mittelalter unangefochtenen Übersetzung vindiziert der Papst noch durch einen Rückgriff auf den Vers 34 des vorausgehenden 10. Kapitels, der lautet: "Ihr habt mit den Gefangenen gelitten und auch den Raub eures Vermögens (hyparchóntôn) freudig hingenommen, da ihr wusstet, dass ihr einen besseren Besitz (hýparxin) habt, der euch bleibt." Die entscheidenden Begriffe, um die es jetzt geht, sind "tà hypárchonta" (Vg: bona) und "hýparxis" (Vg. substantia). In der lateinischen

Begrifflichkeit taucht also hier "substantia" wieder auf. Der Papst sieht in diesem Vers eine Vorbereitung der Definition des hoffenden Glaubens in Vers 11,1. Der Verfasser des Hebräerbriefes unterscheidet also in 10.34 zwischen den Gütern, die die Existenzbasis absichern und insofern die "Substanz" des irdischen Daseins darstellen, und einem besseren Besitz, der bleibend ist und deshalb eine "Substanz" anderer Ordnung bildet. "Die Querverbindung zwischen diesen beiden Arten von 'Substanz', von Unterhalt und materieller Basis hin zum Wort vom Glauben als "Basis", als "Substanz", die bleibt, ist nicht zu übersehen. Der Glaube gibt dem Leben eine neue Basis, einen neuen Grund, auf dem der Mensch steht, und damit wird der gewöhnliche Grund, eben die Verlässlichkeit des materiellen Einkommens relativiert" (Nr. 8). Dieser Vers 10,34 bekräftigt also die Richtigkeit der Auslegung von 11,1 in einem objektiven Sinn.

c) Zwischenreflexion

An den biblischen Abschnitt schließt sich nun eine Zwischenreflexion an, die zwei Fragen gilt: einmal die Frage "Ewiges Leben – was ist das? (Nr. 10-12) und dann die Frage "Ist die christliche Hoffnung individualistisch?" (Nr. 13-15). Die Frage über das ewige Leben leitet der Papst mit dem Hinweis auf den Dialog am Beginn des Taufritus ein. Der Taufspender richtet an die Eltern, bzw. den erwachsenen Taufbewerber die Frage: Was begehrst du von der Kirche Gottes? Antwort: den Glauben. Und was gibt dir der Glaube? Das ewige Leben. An dieser Stelle aber erhebt sich die Frage: Wollen wir das wirklich – ewig leben? "Ewig – endlos – weiterzuleben scheint eher Verdammnis als ein Geschenk zu sein. Gewiss, den Tod möchte man so weit hinausschieben

wie nur irgend möglich. Aber immerfort und ohne Ende zu leben – das kann doch zuletzt nur langweilig und schließlich unerträglich sein" (Nr. 10). Dieses existentielle Paradox, das nicht nur den modernen Menschen anficht, erläutert der Papst mit einem Text des hl. Augustinus aus einem Brief an Proba, die Witwe und Mutter von drei römischen Konsuln, Verfasserin einer an Vergilverse anklingenden heilsgeschichtlichen Dichtung mit ca. 700 Hexametern.¹¹ Brevierbeter finden den Brieftext bei der Lectio altera der Feria quinta und sexta in der 29. Woche des Jahreskreises. Der entscheidende Satz lautet: "Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram: Es gibt da in uns eine gewisse wissende Unwissenheit, um es so auszudrücken, die aber vom Geist Gottes belehrt ist, der unserer Schwachheit aufhilft."12 Die Formel der "docta ignorantia" gehört zu dem Paradox, dass wir auf ein Ziel ausgerichtet sind, das über die irdische Welt mit ihren Gütern hinausweist, und dass wir nach diesem Ziel verlangen, ohne es mit eigenen Kräften erreichen zu können. In diesem Paradox kommt die eigentliche Hoffnung zum Vorschein, die weiß, dass es ein ewiges Leben geben muss, ohne dass wir dieses Leben schon ganz begreifen, geschweige denn uns vorstellen können.

Die zweite Zwischenreflexion setzt sich mit einer Frage auseinander, die seit der Neuzeit als Einwand gegen die christliche Hoffnung erhoben wird: Ist die christliche Hoffnung individualistisch? Henri de Lubac (1896-1991) hat in der Einleitung zu seinem grundlegenden Werk "Catholicisme. Aspects sociaux du dogme" (1938) Stimmen solcher Kritik gesammelt und ist dem Einwand mit den Aussagen der Kirchenväter entgegengetreten, die das Heil immer als eine gemeinschaftliche Wirklichkeit angesehen

haben. Zugleich wird auch dem Einwand begegnet, dass die Ausrichtung auf das ewige Leben von den irdischen Aufgaben ablenken würde. Das Beispiel des hl. Bernhard von Clairvaux mit seiner Ordensgründung widerlegt solche Vorurteile. "Die jungen Adeligen, die zu seinen Klöstern strömten, mussten sich zur Handarbeit bequemen. Bernhard sagt zwar ausdrücklich, dass auch das Kloster das Paradies nicht wiederherstellen könne, aber es müsse doch als eine Rodungsstätte praktischer und geistlicher Art das neue Paradies vorbereiten" (Nr. 15). Der Papst beschließt seine Überlegung zu Weltflucht und Weltverantwortung mit der rhetorischen Frage: "Sehen wir nicht gerade angesichts der gegenwärtigen Geschichte wieder, dass da keine positive Weltgestaltung gedeihen kann, wo die Seelen verwildern" (Nr. 15)?

d) Historischer Durchblick

An die Zwischenüberlegung schließt sich der historische Abschnitt (Nr. 16–23) an. Genauso wenig wie die "pars biblica" das gesamte Schriftzeugnis über die Hoffnung ausschöpfen wollte, genauso wenig folgt die "pars historica" der ganzen Erstreckung der Geschichte der Hoffnungstheologie. Der Papst beschränkt sich auf die Neuzeit, weil es in ihr zu einer massiven Umformung des Hoffnungsbegriffes gekommen ist. Deshalb lautet die Überschrift dieses Abschnittes "Die Umwandlung des christlichen Hoffnungsglaubens in der Neuzeit". Der Diskurs nimmt seinen Ausgang von der Frage: "Wie kam es dazu, dass die "Rettung der Seele" als Flucht vor der Verantwortung für das Ganze und so das Programm des Christentums als Heilsegoismus aufgefasst werden konnte, der sich dem Dienst für die anderen verweigert" (Nr. 16)? Die Darlegung orientiert sich an drei Philosophen und

arbeitet mit den drei Leitbegriffen Fortschritt, Vernunft und Freiheit. Beim englischen Renaissance-Philosophen Francis Bacon (1561-1626) sieht der Papst die Neuzeit begründet. Er zitiert aus dem gegen das aristotelische Schrifttum der "Organa" gerichteten Werk "Novum Organum" (1620) und verweist auf die Wissenschaftsutopie "Nova Atlantis" (posthum 1626). Die von Bacon vertretene pragmatische und utilitaristische Weltsicht bestimmt fortan den Weg der Neuzeit. Auch die Hoffnung erhält nun eine neue Gestalt. Sie wird mit dem Fortschritt gleichgesetzt und heißt nun Glaube an den Fortschritt. Aus dem Schrifttum des kritischen Idealisten Immanuel Kant (1724-1804) werden zwei Werke herausgegriffen, die repräsentativ für zwei Phasen der Rezeption der Französischen Revolution stehen. 1792 schreibt Kant ein Werk mit dem Titel "Der Sieg des guten Prinzips über das böse [Prinzip] und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden". Indem der "Kirchenglaube" durch den bloßen "Vernunftglauben" abgelöst wird, soll das "Reich Gottes", das Jesus verkündet hat, neu und anders bestimmt werden. Drei Jahre später, 1795, erscheint in der Schrift "Das Ende aller Dinge" ein verändertes Bild. Kant rechnet nun mit der Möglichkeit, dass der Fortschritt scheitern und ein verkehrtes Ende aller Dinge eintreten könnte. Er spekuliert sogar über die biblische Gestalt des Antichrists. Der dritte Philosoph ist der Trierer Jude Karl Marx (1818-1883). Dieser hatte im Blick auf das infolge der Industrialisierung entstandene Proletariat erkannt, dass nach der Revolution von 1789 nun eine noch radikalere fällig sei. Wenn die erste Revolution den Adel hinweggefegt hatte, so richtet die zweite sich nun gegen das Bürgertum selbst. Mit dem zusammen mit Friedrich Engels (1820-1895) in Brüssel verfassten "Manifest der Kommunistischen Partei"

von 1848 wird die Revolution des Proletariats auf den Weg gebracht, die am radikalsten mit der Oktoberrevolution 1917 Russland verändert hat. Hinsichtlich der drei Leitideen zieht der Papst das folgende Resümee: Im 20. Jahrhundert mit seinen beiden Weltkriegen ist der Fortschrittsglaube zerbrochen. Es wird an die drastische Formulierung von Theodor W. Adorno (1903-1969) erinnert: "Der Fortschritt sei, genau gesehen, der Fortschritt von der Steinschleuder zur Megabombe" (Nr. 22). Was die Vernunft betrifft, hat sich immer mehr gezeigt, dass ihre Eindimensionalität zu schweren Defiziten führt. Die Vernunft braucht den Glauben, um zu sich selbst zu kommen. "Vernunft und Glaube brauchen sich gegenseitig, um ihr wahres Wesen und ihre Sendung zu erfüllen" (Nr. 23). Auch die Freiheit erweist sich als ambivalent. Sie verlangt immer ein Miteinander von Freiheiten, in erster Linie das Miteinander von unendlicher, also göttlicher und endlicher Freiheit. Aus dieser knappen Analyse der geistigen Gestalt der Neuzeit leitet der Papst die Forderung ab: "Eine Selbstkritik der Neuzeit im Dialog mit dem Christentum und seiner Hoffnungsgestalt ist notwendig" (Nr. 22). Da der Dialog immer ein Prozess auf beiden Seiten der Dialogpartner ist, verlangt die Selbstkritik der Neuzeit ebenso nach einer Selbstkritik des Christentums "In die Selbstkritik der Neuzeit muss auch eine Selbstkritik des neuzeitlichen Christentums eingehen, das von seinen Wurzeln her sich selbst immer wieder neu verstehen lernen muss" (Nr. 22). Die Selbstkritik des Christentums angesichts der Fragen der Neuzeit und der Postmoderne scheint ein programmatisches Thema des gegenwärtigen Pontifikates zu sein. So hat Benedikt XVI. beim letzten Treffen der Religionen am 27. Oktober 2011 neben den Religionsvertreten auch Atheisten eingeladen und bekundet, dass die Kirche bereit ist, auf den atheistischen Humanismus zu hören und seine Anfragen ernst zu nehmen.

e) Systematische Erhellung

Die Verkehrung der Hoffnungsgestalt in der Neuzeit macht eine Klärung und Profilierung der wahren Gestalt der christlichen Hoffnung um so dringlicher. Dies wird im letzten Abschnitt des ersten Hauptteiles versucht ("Die wahre Gestalt der christlichen Hoffnung": Nr. 24-31). Zur Unterscheidung des Christlichen greift der Papst eine Denkfigur auf, die auch bei anderen christlichen Denkern begegnet. So hat z. B. Josef Pieper (1904-1997) diese Denkfigur an der französischen Sprache festgemacht.¹³ Während wir im Deutschen nur ein Wort für die Hoffnung besitzen, stehen dem Französischen zwei Begriffe zur Verfügung, deren Spezifikum darin besteht, dass sie eine unterschiedliche Beziehung zum Plural haben. "Espoir" tendiert zum Plural und bezeichnet die vielen Dinge, die man erhoffen kann. "Espérance" dagegen scheint den Plural auszuschließen und nur die eine, einzige Hoffnung zu bezeichnen. Benedikt XVI. formuliert diese Denkfigur so: "Wir brauchen die kleineren oder größeren Hoffnungen, die uns Tag um Tag auf dem Weg halten. Aber sie reichen nicht aus ohne die große Hoffnung, die alles andere überschreiten muss. Diese große Hoffnung kann nur Gott sein, der das Ganze umfasst und der uns geben und schenken kann, was wir allein nicht vermögen" (Nr. 31). Den vielen kleinen, aber für unser Leben wichtigen Hoffnungen: die Hoffnung des Kranken auf Genesung, des Arbeitssuchenden auf Arbeit, des Jugendlichen auf einen Ausbildungsplatz, des Verliebten auf die richtige Wahl des Geliebten: all den vielen und wechselnden Hoffnungszielen, die aber alle durch den Tod bedrängt und bedroht sind, steht die eine große Hoffnung gegenüber, die über den Abgrund des Todes hinausgreift und die nur Gott uns schenken kann. Diese Hoffnung, die sich auf das "ewige Leben", auf die "Fülle des Lebens" (vgl. Joh 10,10) ausstreckt, wird in der christlichen Tradition als die "theologale Hoffnung" bezeichnet. Sie markiert das unterscheidend Christliche am Hoffnungsbegriff. Eine ältere Terminologie, deren sich aber der Papst nicht bedient hat, drückte den Unterschied auch mit der Begrifflichkeit "natürliche" und "übernatürliche" Hoffnung aus. Die theologische Hoffnung, die ihren Grund in der Auferstehung Christi hat, in seinem Sieg über Sünde und Tod, ist ein Geschenk Gottes. "In diesem Sinn gilt, dass, wer Gott nicht kennt, zwar vielerlei Hoffnungen haben kann, aber im letzten ohne Hoffnung, ohne die große, das ganze Leben tragende Hoffnung ist (vgl. Eph 2,12). Die wahre, die große und durch alle Brüche hindurch tragende Hoffnung des Menschen kann nur Gott sein – der Gott, der uns 'bis ans Ende', 'bis zur Vollendung' (vgl. Joh 13,1 und 19,30) geliebt hat und liebt" (Nr. 27).

2. Der praktische Teil

Im zweiten Hauptteil der Enzyklika werden aus der Wesensgestalt der christlichen Hoffnung einige praktische Folgerungen gezogen (Nr. 32-48). Der Papst spricht von "Lernund Übungsorten der Hoffnung".

a) Das Gebet als Schule der Hoffnung

Ein vorzüglicher Lernort der Hoffnung ist das Gebet. Der hl. Thomas von Aquin drückt den Wesenszusammenhang von Gebet und Hoffnung mit der Formel "petitio est interpretiva spei"¹⁴ aus. Im Gebet spricht sich also die Hoffnung selbst aus. Die Hoffnungskraft des Gebetes erläutert der Papst an der Gestalt des vietnamesischen Kardinals Nguyen Van Thuan (1928-2002), der dreizehn Jahre im Gefängnis verbracht hat

und in einem Buch erzählt, wie das Gebet ihm geholfen hat, diese Jahre zu überstehen ¹⁵

b) Tun und Leiden als Lernorte der Hoffnung

Sowohl in der "actio" wie in der "passio" realisiert der Mensch Hoffnung.

Zunächst wendet sich der Papst der Verbindung von Tun und Hoffnung zu. Da zum Tun auch das Misslingen, ja das Scheitern gehört, gewinnt die Hoffnung eine existentielle Bedeutung. Sie versichert uns, dass nicht wir die einzigen Bauleute sind und dass das Gelingen der Weltgeschichte nicht allein von uns abhängt. In diesen Zusammenhang gehört die Wahrheit, die Joseph von Eichendorff (1788-1857) in der letzten Strophe seines Gedichtes "Der Umkehrende" so ausgedrückt hat:

Du bist's, der, was wir bauen, mild über uns zerbricht, dass wir den Himmel schauen – darum so klag' ich nicht.¹⁶

Mit dem Bild vom Schauen des Himmels evoziert der Dichter die Hoffnung.

Existentiell bedrängender aber ist die Frage nach dem Zusammenhang von Leiden und Hoffnung. Zunächst weist der Papst auf die Wurzel des Leidens hin. "Es folgt zum einen aus unserer Endlichkeit, zum anderen aus der Masse der Schuld, die sich in der Geschichte angehäuft hat und auch in der Gegenwart unaufhaltsam wächst" (Nr. 36). Endlichkeit und Schuld, das "malum physicum" und noch mehr das "malum morale" bilden die Ursachen der vielfältigen Leiden. Wir müssen alles tun, um das Leid zu überwinden, aber

es aus der Welt zu schaffen vermögen wir nicht. So wird das Verhältnis zum Leid und zu den Leidenden zu einem Kriterium der Humanität. "Dem christlichen Glauben kommt in der Geschichte der Humanität gerade diese Bedeutung zu, dass er im Menschen auf neue Weise und in neuer Tiefe die Fähigkeit zu diesen für seine Menschlichkeit entscheidenden Weisen des Leidens entbunden hat" (Nr. 39). Zu diesen Weisen des Leidens zählen die Leiden mit und für die anderen, das Leiden um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen, das Leiden aus Liebe. Diese Haltungen der Menschlichkeit, zu denen auch Menschen außerhalb des Christentums fähig sind, wie der Ausruf der Antigone beweist: "Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da"¹⁷, erhalten aber vom christlichen Glauben her eine starke Stütze. An dieser Stelle berührt der Papst kurz die Frage, die in der modernen Theologie – vor allem zunächst von evangelischen Theologen - aufgeworfen worden ist: die Frage, ob Gott leiden kann. 18 Das Apathie-Axiom der Alten Kirche hat die Frage klar verneint.¹⁹ Doch öffnet sich bereits bei Bernhard von Clairvaux ein neuer Zugang zu der schwierigen Frage. Der Papst zitiert das großartige Wort des Heiligen aus seinen Predigten zum Hohenlied: "Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis". 20 Damit wird, ohne das Apathie-Axiom außer Kraft zu setzen, ein freiwilliges Leiden aus Liebe, die "compassio" zugestanden. "Gott kann nicht leiden, aber er kann mitleiden. Der Mensch ist Gott so viel wert. dass er selbst Mensch wurde, um mit dem Menschen mitleiden zu können, ganz real in Fleisch und Blut, wie es uns in der Passionsgeschichte Jesu gezeigt wird. Von da aus ist in alles menschliche Leiden ein Mitleidender, Mittragender hineingetreten; in jedem Leiden ist von da aus die consolatio, der Trost der mitleidenden Liebe Gottes anwesend

und damit der Stern der Hoffnung aufgegangen" (Nr. 39). Der Papst erinnert auch an eine früher weit verbreitete katholische Frömmigkeitspraxis des sog. "Aufopferns" der Mühen des Alltags. Durch diese Intention werden die Verdrießlichkeiten in einen größeren Sinnzusammenhang eingerückt und geistlich mit dem Leiden Christi verbunden.

c) Hoffnung und Gericht

Schließlich greift der Papst das Thema des Gerichtes auf. Es darf daran erinnert werden, dass Joseph Ratzinger im Jahr seiner Bischofsweihe in der zusammen mit Johann Auer (1910-1989) herausgegebenen "Kleinen katholischen Dogmatik» als seinen einzigen Beitrag eine Eschatologie veröffentlicht hat.²¹ Sie bildet die umfassendere Folie zu seinen hier geäußerten Gedanken. Seine Überlegungen knüpfen an den Protest der Atheisten des 19. und 20. Jahrhunderts angesichts der Theodizeefrage an und würdigen das Postulat Theodor W. Adornos nach einer Auferstehung des Fleisches als Bedingung wirklicher Gerechtigkeit.²² "Die Frage der Gerechtigkeit [ist] das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben. Das bloß individuelle Bedürfnis nach einer Erfüllung, die uns in diesem Leben versagt ist, nach der Unsterblichkeit der Liebe, auf die wir warten, ist gewiss ein wichtiger Grund zu glauben, dass der Mensch auf Ewigkeit hin angelegt ist, aber nur im Verein mit der Unmöglichkeit, dass das Unrecht der Geschichte das letzte Wort sei, wird die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens vollends einsichtig" (Nr. 43). In der Perspektive der Forderung nach endgültiger Gerechtigkeit erweist sich das Gericht als ein Bild der Verantwortung und der Hoffnung. Ein beeindruckender

Text aus dem "Gorgias" Platons belegt, dass dieser Philosoph der Wahrheit eines gerechten eschatologischen Gerichtes sehr nahe gekommen ist.²³ Was den Ausgang des Weltgerichtes betrifft, nennt der Papst die Möglichkeit der Hölle oder des Himmels. "Es kann Menschen geben, die in sich den Willen zur Wahrheit und die Bereitschaft zur Liebe völlig zerstört haben. Menschen, in denen alles Lüge geworden ist; Menschen, die dem Hass gelebt und die Liebe in sich zertreten haben. Dies ist ein furchtbarer Gedanke, aber manche Gestalten gerade unserer Geschichte lassen in erschreckender Weise solche Profile erkennen Nichts mehr wäre zu heilen an solchen Menschen, die Zerstörung des Guten unwiderruflich: Das ist es, was mit dem Wort Hölle bezeichnet wird" (Nr. 45). Auf den Normalfall menschlicher Existenz aber antwortet das Fegefeuer mit seiner Möglichkeit postmortaler Reinigung.²⁴ Der Papst verweist auf die frühjüdische Vorstellung vom Zwischenzustand, er legt 1 Kor 3,12-15 als das klassische Schriftzeugnis der Fegefeuerlehre aus und schließt sich der Meinung einiger neuerer Theologen an, "dass das verbrennende und zugleich rettende Feuer Christus ist, der Richter und Retter" (Nr. 47). Wir werden nicht fehlgehen bei der Annahme, dass er hier vor allem an die personale Zentrierung der Eschatologie bei Hans Urs von Balthasar (1905-1988) gedacht hat. Dieser hat die Formel geprägt: "Gott ist das 'Letzte Ding' des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegefeuer". 25 Im Zusammenhang mit dem Fegefeuer ist dem Papst der Gedanke wichtig, dass die Lebenden mit den Verstorbenen, die sich im Zustand der Reinigung befinden und die von der Volksfrömmigkeit als "arme Seelen" bezeichnet werden, verbunden bleiben und ihnen etwas Gutes erweisen können. Dem Einwand und der Frage, ob auf die Begegnung zwischen Gott und der "armen Seele" ein Dritter Einfluss nehmen könne, antwortet die Feststellung, dass der Mensch keine Monade sei. "Unsere Existenzen greifen ineinander, sind durch vielfältige Interaktionen miteinander verbunden. Keiner lebt allein. Keiner sündigt allein. Keiner wird allein gerettet" (Nr. 48). Im Gebet für die Verstorbenen verwirklichen wir die gemeinschaftliche, die soziale Dimension der Hoffnung. "Unsere Hoffnung ist immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen; nur so ist sie wirklich auch Hoffnung für mich selbst" (Nr. 48). Der Schluss der Enzyklika (Nr. 49-50) greift das im Marienhymnus "Ave maris stella"²⁷ besungene Motiv des Meeressterns auf und wendet sich in einem langen Gebet unmittelbar an die Gottesmutter, die als Stern der Hoffnung

II. Würdigung

unser Unterwegssein zum himmlischen Ziel erhellt.

Was beim Erscheinen einer Enzyklika die Vatikanisten an erster Stelle beschäftigt, sind die Spekulationen über mögliche "ghostwriter". Bei der Enzyklika "Deus Caritas Est" hat sich Kurienkardinal Paul Josef Cordes selbst geoutet und erklärt, dass Benedikt einen von ihm – Cordes – noch unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. für eine Caritas-Enzyklika erstellten Entwurf überarbeitet und diesem einen theologischen Teil vorangestellt habe. Über mögliche Zulieferer zur Enzyklika "Spe Salvi" ist mir nichts bekannt. Der Text selbst lässt keine Brüche erkennen, er ist aus einem Guss geformt und spricht die Diktion des Papstes, die wir von seinen theologischen Werken her kennen. Auch der Anmerkungsteil weist keine Besonderheiten auf. Von den 40 Fußnoten verweisen 9 auf den "Katechismus der Katholischen Kirche" und 7 beziehen sich auf Schriften des

hl. Augustinus, des Lieblingstheologen des Papstes.

Papst Benedikt XVI. hat in "Spe Salvi" ein großes Thema der Theologie und des christlichen Lebens aufgegriffen. Er hat in eigenständiger Weise einige Aspekte aus einem komplexen Themenzusammenhang beleuchtet, andere nur kurz gestreift oder unerwähnt gelassen. Im Unterschied zu Thomas von Aquin, der seinen Hoffnungstraktat im Rahmen der Tugendlehre der "Summa Theologiae" IIa IIae q. 17 – q. 22 entfaltet und damit seinen Darlegungen einen moraltheologischen Duktus verleiht²⁸, geht Benedikt in einer betont dogmatisch-systematischen Weise an die Thematik heran und setzt sich vor allem mit Fragestellungen der Neuzeit und d. h. des modernen Menschen auseinander Er vermeidet in seiner Enzyklika weitgehend die technische Fachsprache und bemüht sich, seinen Gedankengang in Beispielen zu konkretisieren und mit Bildbegriffen oder Metaphern anschaulich zu machen. Die vielen Fragesätze, mit denen das Problembewusstsein geweckt werden soll, bringen zugleich den Willen zum Ausdruck, die kirchliche Lehrverkündigung von der Hoffnung in einer dialogischen Form den suchenden Menschen nahezubringen. Im Übrigen aber fehlt es uns noch am historischen Abstand, um ermessen zu können, welchen Stellenwert einmal die Enzyklika "Spe Salvi" in der Lehrverkündigung von Papst Benedikt XVI. einnehmen und behaupten wird.

Anmerkungen

⁻⁻⁻⁻⁻⁸⁻⁻⁻

¹ Johannes Paul II., Enzyklika Redemptoris Hominis vom 4. März 1979; Enzyklika Dives in Misericordia vom 30. November 1980; Enzyklika Laborem Exercens vom 14. September 1981; Rundschreiben Slavorum Apostoli vom 2. Juni 1985.

² Siehe z. B. Jan-Heiner Tück (Hrsg.), Annäherungen an "Jesus von

- Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007.
- ³ LThK² III (1959) 910 f. (Heinrich Bacht); LThK³ III (1995) 697 f. (Georg May).
- ⁴ Der lateinische Text der Enzyklika ist abgedruckt in: AAS 99 (2007) 985-1027. Ich zitiere die deutsche Übersetzung in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179, Bonn 2007.
- ⁵ AAS 99 (2007) 992.
- ⁶ Stephan Wirth, Die neuen Heiligen der katholischen Kirche Bd. 6, Stein am Rhein 2009, 245-246.
- ⁷ Die Unterscheidung findet man in den Nr. 2, 4,10.
- ⁸ Auf das Problem der Komma-Setzung geht der Papst nicht ein. Die Neo-Vulgata setzt das Komma in Übereinstimmung mit dem Nestle-Text und übersetzt: "Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium." NB. In der Broschüre "Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 179", S. 13 liegt beim lateinischen Zitat ein Druckfehler vor: statt sperendarum lies sperandarum!
- ⁹ Der Papst zitiert das apodiktische Urteil des protestantischen Exegeten Helmut Köster (*1926) (Harvard University USA) in dem Artikel zum Lemma "hypóstasis" im "Kittel": "Es kann aber jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, dass diese klassisch gewordene protestantische Auslegung unhaltbar ist" (ThWNT VIII [1969] 585).
- An dieser Stelle kann man den Hinweis nicht unterdrücken, dass in dem nach dem 2. Vaticanum erneuerten Taufritus von 1971 die zweite Frage nach dem ewigen Leben entfallen ist.
- Augustinus, Ep. 130 Ad Probam 14,25-15,28: CSEL 44,68-73; siehe auch Art. Proba, in: Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Lexikon der antiken Literatur, Freiburg 1998, 517 (Thomas Hübner).
- ¹² A. a. O.: CSEL 44.73.
- Josef Pieper, Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen, München 1967, 30.
- ¹⁴ Thomas von Aquin, S. Th. II^a II^{ae}, q. 17, a. 4.
- ¹⁵ Nguyen Van Thuan, Hoffnung, die uns trägt. Die Exerzitien des Papstes, Freiburg 2001.
- Joseph von Eichendorff, Der Umkehrende, in: Ludwig Reiners (Hrsg.), Der ewige Brunnen. Ein Volksbuch deutscher Dichtung, München 1955, 907.
- ¹⁷ Sophokles, Antigone V, 523.
- In einem großen Kapitel unter der Überschrift "Der Schmerz Gottes" hat Hans Urs von Balthasar im vierten Band seiner "Theodramatik" die

Frage unter ihren biblischen und theologiegeschichtlichen (Patristik und Neuzeit) Aspekten souverän behandelt (TD IV, 191-222). Joseph Ratzinger hat dieses Kapitel trefflich gewürdigt: "Eine Art Bilanz zieht nun H. U. von Balthasar... Wie Galot weist auch Balthasar in diesem Zusammenhang auf eine bemerkenswerte Abhandlung von J. Maritain hin: Quelques réflexions sur le savoir théologique, in: Rev Thom 77 (1969) 5-27, woraus Balthasar 219 den Satz zitiert: «Gott ,leidet' mit uns und viel mehr als wir, er ,mitleidet', solange es Weltleid gibt.» Damit ist sachlich die Linie des heiligen Bernhard wieder aufgenommen: impassibilis – sed non incompassibilis, die mir auch einzig der Bibel und Tradition gemäß zu sein scheint" (Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984, 50). Diese Würdigung steht in einer Anmerkung zu der markanten These: "Gott ist deshalb ein Leidender, weil er ein Liebender ist; die Thematik des leidenden Gottes folgt aus der Thematik des liebenden Gottes und verweist immerfort auf sie Der eigentliche Überschritt des christlichen Gottesbegriffs über den antiken liegt in der Erkenntnis, dass Gott Liebe ist" (ebd.). Eine kurze Einführung in die Problematik bietet der Artikel "Leiden Gottes", in: LThK³ VI (1997) 787 (Frank Meesen).

- Das Axiom wurde in der Auseinandersetzung mit den Patripassianern gebildet.
- ²⁰ Bernhard von Clairvaux, Sermones in Cantica Canticorum, Serm. 26,5. Dazu vgl. Hans Christian Schmidbaur, Editoriale "Impassibilis sed non incompassibilis", in: Rivista Teologica di Lugano 16 (2/2011) 157-168.
- Joseph Ratzinger, Eschatologie Tod und ewiges Leben (KKD IX), Regensburg 1977, 51978.
- ²² Vgl. Joseph Ratzinger, a. a. O., 159, wo derselbe Passus aus Adornos "Negativer Dialektik" (1966) zitiert wird wie in Nr. 42.
- ²³ Platon, Gorgias 525a 526b, zitiert bei Nr. 44.
- ²⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, a. a. O., 179-190 ("Das Fegfeuer").
- ²⁵ Hans Urs von Balthasar, Umrisse der Eschatologie, in: ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 282.
- An dieser These knüpft die Thematik an, die Hans Urs von Balthasar in seiner letzten Kontroverse gegen die von ihm so genannten "Infernalisten" in seinem Bändchen "Was dürfen wir hoffen?" (Einsiedeln 1986) verteidigt hat. Dort vermerkt er neben dem Eintrag der Kirchlichen Druckerlaubnis des Bischöflichen Ordinariats Chur

den Zusatz: "Gelesen vom Präfekten der Glaubenskongregation". Die in der Kontroverse verfochtene These ist kein Eigengut seines Spätwerkes, sondern fester Bestandteil seiner Theologie, wie das folgende Zitat aus dem Jahr 1965 belegt: "Es gab unbegreiflicherweise einmal in der Theologie die Ansicht, jeder könne nur für sich die Hoffnung haben, jene christliche Hoffnung nämlich, die 'nicht trügt'. Man müsste eher das Gegenteil sagen. Jeder muss die Hoffnung für alle seine Brüder haben, für sich selbst aber kann er auf ein Moment der Furcht schwerlich verzichten" (Wer ist ein Christ?, Einsiedeln 1965, 126/127).

- ²⁷ Siehe dazu die Monographie von Heinrich Lausberg, Der Hymnus "Ave maris stella", Opladen 1976. Zu Maria als Mutter der Hoffnung vgl. ML III (1991) 227 f. (Anton Ziegenaus).
- ²⁸ Josef Pieper gibt in seinem Bändchen "Über die Hoffnung" (Leipzig 1935; München ⁷1977) die wesentlichen Gedanken des Hoffnungstraktates von Thomas wieder.

Gott ist die Liebe (Deus caritas est) Die Enzyklika Benedikts XVI.

Michael Kreuzer

"Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm" (1 Joh 4,16).¹ Mit diesen Worten aus dem 1. Johannesbrief beginnt Papst Benedikt XVI. seine erste Enzyklika, veröffentlicht am Weihnachtsfest 2005. Ein Brief über die Liebe, über die Liebe Gottes zum Menschen, des Menschen zu Gott und der Menschen zueinander.

Ein Rauschen ging daraufhin durch den Blätterwald. Sollte der neue Papst nicht zuerst eine Enzyklika über den Glauben, die Wahrheit oder den Gehorsam schreiben? War Kardinal Ratzinger nicht als "Panzerkardinal" verschrieen, der als Leiter der Römischen Glaubenskongregation mit aller ihm zur Verfügung stehenden Macht den Gehorsam gegenüber den Glaubenswahrheiten der Kirche einforderte? Alexander Smoltczyk griff diese Stimmung auf, als er im Januar 2006 für den Spiegel schrieb: "Von Ratzinger hätte man sich eher ein 'Deus veritas est' [Gott ist die Wahrheit] erwartet, eine Streitschrift gegen die 'Diktatur des Relativismus', die er schon in seiner Eröffnungsansprache zum Konklave gegeißelt hatte"².

Nun aber: Deus Caritas est – Gott ist die Liebe. Vielleicht ist den meisten der damaligen Kritiker von Kardinal Ratzinger entgangen, dass sein Einsatz für die Wahrheit schon immer angetrieben war von der Liebe. So wie Papst Benedikt es in Anlehnung an den hl. Paulus (vgl. 2 Kor 5,14) in seinem Motu Proprio "Porta fidei" zur Ausrufung des Jahres des Glaubens vom 11. Oktober 2011 in Erinnerung gerufen hat: "Die Liebe Christi ist es, die unsere Herzen erfüllt und uns dazu drängt, das Evangelium zu verkünden."³ Beides, Glaube und Liebe, verbindet Papst Benedikt auch in den ersten Zeilen seiner ersten Enzyklika. Doch bleibt deutlich: vorgängig ist die Liebe Gottes, der Glaube ist die Antwort des Menschen darauf:

",Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm" (1 Joh 4,16). In diesen Worten aus dem Ersten Johannesbrief ist die Mitte des christlichen Glaubens, das christliche Gottesbild und auch das daraus folgende Bild des Menschen und seines Weges in einzigartiger Klarheit ausgesprochen. Außerdem gibt uns Johannes in demselben Vers auch sozusagen eine Formel der christlichen Existenz: "Wir haben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat, und ihr geglaubt" (vgl. 4,16)."⁴

Ich möchte nun, dem Gang der Enzyklika folgend, einige wichtige Inhalte herausgreifen, sie in ihrem Zusammenhang bedenken und mit einem Blick auf die innertrinitarische Liebe eine systematische Klärung offener Fragen anbieten. Dabei wird der Schwerpunkt auf dem ersten Teil der Enzyklika liegen.

Papst Benedikt gliedert seine Enzyklika in zwei große Hauptteile. Der erste⁵ trägt die Überschrift "Die Einheit der Liebe in Schöpfung und Heilsgeschichte" und bietet eine philosophisch-biblisch-theologische Reflexion über die

Liebe. Der zweite Teil⁶ wendet sich der konkreten Zuwendung der Liebe zum Mitmenschen in der Nächstenliebe zu und trägt den Titel: "Caritas. Das Liebestun der Kirche als einer "Gemeinschaft der Liebe"".

I. Die Einheit der Liebe in Schöpfung und Heilsgeschichte

Was ist nun die Liebe in Schöpfung und Heilsgeschichte? Papst Benedikt beginnt seine Ausführungen nicht etwa mit einem Blick in die Heilige Schrift oder auf das Christusereignis, sondern, ganz in professoraler Manier, mit einer Begriffsdefinition. Dies bringt zwar eine ganz eigene Dynamik in die Enzyklika, erleichtert aber meines Erachtens nicht unbedingt ihr Verständnis.

1. Der Begriff "Liebe": Eros und Agape

Papst Benedikt beginnt: "Das Wort "Liebe" ist heute zu einem der meist gebrauchten und auch missbrauchten Wörter geworden, mit dem wir völlig verschiedene Bedeutungen verbinden ... Erinnern wir uns zunächst an die Bedeutungsvielfalt des Wortes "Liebe": Wir sprechen von Vaterlandsliebe, ... von Liebe unter Freunden, von der Liebe zur Arbeit, von der Liebe zwischen den Eltern und ihren Kindern, zwischen Geschwistern und Verwandten, von der Liebe zum Nächsten und von der Liebe zu Gott. In dieser ganzen Bedeutungsvielfalt erscheint aber doch die Liebe zwischen Mann und Frau, in der Leib und Seele untrennbar zusammenspielen und dem Menschen eine Verheißung des Glücks aufgeht, die unwiderstehlich scheint, als der Urtypus von Liebe schlechthin, neben dem auf den ersten Blick alle anderen Arten von Liebe verblassen. Da steht die Frage auf: Gehören alle diese Formen von Liebe doch

letztlich in irgendeiner Weise zusammen, und ist Liebe doch – in aller Verschiedenheit ihrer Erscheinungen – eigentlich eins, oder aber gebrauchen wir nur ein und dasselbe Wort für ganz verschiedene Wirklichkeiten?"⁷

Was die verschiedenen Formen von Liebe in dieser Aufzählung verbindet, ist sicher, dass in ihnen "dem Menschen eine Verheißung des Glücks aufgeht". Für eben diese Liebe, zumal die Liebe zwischen Mann und Frau, die eine solche Glückssehnsucht mit sich führt, übernimmt Papst Benedikt zunächst den Begriff "Eros": "Der Liebe zwischen Mann und Frau, die nicht aus Denken und Wollen kommt. sondern den Menschen gleichsam übermächtigt, haben die Griechen den Namen Eros gegeben."8 Papst Benedikt weist zwar gleich im nächsten Satz darauf hin, dass im Alten Testament das Wort Eros nur zweimal, im Neuen Testamens überhaupt nicht gebraucht wird, sondern zumeist der Begriff Agape für die hingebungsvolle Liebe verwendet wird, doch möchte er gerade durch die Auslotung des Unterschieds und der Einheit von Eros und Agape den christlichen Begriff von Liebe erläutern.

Da ist also zunächst der Eros. Papst Benedikt versteht darunter "die begehrende und bedürfende, leidenschaftliche Liebe, die tiefe Sehnsucht nach Erfüllung, nach Glück und das Streben nach diesem Glück. Der Eros entspringt also der Selbstliebe, der Liebe zu sich selbst, die Erfüllung für sich anstrebt. Er ist zunächst das schöpfungsgemäße begehrende, leidenschaftliche Streben der beiden Geschlechter, im je anderen Geschlecht Liebe zu erfahren, Erfüllung und Glück"9.

Zwei Seiten der Liebe verbindet somit Papst Benedikt mit dem Begriff des Eros: die nach Glück und Gegenliebe strebende Liebe und die Liebe – auch und gerade die geschlechtliche – zwischen Mann und Frau. Es wird im Folgenden nicht immer ganz leicht sein, diese beiden Aspekte im Begriff des Eros zu unterscheiden. Oder sollte es gar so sein, dass Glück und Erfüllung nur durch die geschlechtliche Liebe des Eros zu finden sind und die Ekstase geschlechtlicher Liebe den Königsweg zur ekstatischen Vereinigung mit dem Göttlichen darstellt?

Mit dieser Frage setzt sich Papst Benedikt im Blick auf Friedrich Nietzsche und die antiken Religionen auseinander: "Das Christentum – meinte Friedrich Nietzsche – habe dem Eros Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht daran gestorben, aber zum Laster entartet. Damit drückte der deutsche Philosoph ein weit verbreitetes Empfinden aus: Vergällt uns die Kirche mit ihren Geboten und Verboten nicht das Schönste im Leben? Stellt sie nicht gerade da Verbotstafeln auf, wo uns die vom Schöpfer zugedachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren lässt?"¹⁰ Der alte Vorwurf: indem das Christentum die Agape, die hingebende, uneigennützige Liebe betont, stellt sie den Eros, die berauschende Liebe, unter den Verdacht des Egoismus oder gar der Sünde.

"Aber", fragt Papst Benedikt, "ist es denn wirklich so? Hat das Christentum tatsächlich den Eros zerstört? Sehen wir in die vorchristliche Welt. Die Griechen – durchaus verwandt mit anderen Kulturen – haben im Eros zunächst den Rausch, die Übermächtigung der Vernunft durch eine "göttliche Raserei" gesehen, die den Menschen aus der Enge seines Daseins herausreißt und ihn in diesem Überwältigtwerden durch eine göttliche Macht die höchste Seligkeit erfahren lässt … In den Religionen hat sich diese Haltung in der Form der Fruchtbarkeitskulte niedergeschlagen, zu denen die 'heilige" Prostitution gehört, die in vielen Tempeln blühte.

Eros wurde so als göttliche Macht gefeiert, als Vereinigung mit dem Göttlichen."¹¹

Zusammen mit den Propheten des Alten Testaments sieht Papst Benedikt hierin jedoch gerade nicht die Verwirklichung, sondern die Perversion des Eros: "Denn die falsche Vergöttlichung des Eros, die hier geschieht, beraubt ihn seiner Würde, entmenschlicht ihn. Die Prostituierten im Tempel, die den Göttlichkeitsrausch schenken müssen, werden nämlich nicht als Menschen und Personen behandelt, sondern dienen nur als Objekte, um den 'göttlichen Wahnsinn' herbeizuführen: Tatsächlich sind sie nicht Göttinnen, sondern missbrauchte Menschen. Deshalb ist der trunkene, zuchtlose Eros nicht Aufstieg, "Ekstase" zum Göttlichen hin, sondern Absturz des Menschen. So wird sichtbar, dass Eros der Zucht, der Reinigung bedarf, um dem Menschen nicht den Genuss eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack der Höhe der Existenz zu schenken – jener Seligkeit, auf die unser ganzes Sein wartet."12

Zweierlei schließt Papst Benedikt aus dem bisher Gesagten: "Zum einen, dass Liebe irgendwie mit dem Göttlichen zu tun hat: Sie verheißt Unendlichkeit, Ewigkeit – das Größere und ganz andere gegenüber dem Alltag unseres Daseins. Zugleich aber hat sich gezeigt, dass der Weg dahin nicht einfach in der Übermächtigung durch den Trieb gefunden werden kann. Reinigungen und Reifungen sind nötig, die auch über die Straße des Verzichts führen. Das ist nicht Absage an den Eros, nicht seine "Vergiftung", sondern seine Heilung zu seiner wirklichen Größe hin."¹³

Worin aber besteht die wirkliche Größe des Eros? Eros, so haben wir bisher gesehen, ist nach Erfüllung strebende Liebe, die in der geschlechtlichen Liebe einen Vorgeschmack jener Seligkeit finden kann, auf die unser ganzes Sein wartet.

Doch ist menschliche Liebe immer Liebe einer Person, in der sich Geistiges und Leibliches miteinander verbinden. Für die Vervollkommnung des Eros bedeutet dies: "Der Mensch wird dann ganz er selbst, wenn Leib und Seele zu innerer Einheit finden; die Herausforderung durch den Eros ist dann bestanden, wenn diese Einung gelungen ist. Wenn der Mensch nur Geist sein will und den Leib sozusagen als bloß animalisches Erbe abtun möchte, verlieren Geist und Leib ihre Würde. Und wenn er den Geist leugnet und so die Materie, den Körper, als alleinige Wirklichkeit ansieht, verliert er wiederum seine Größe ... Nur in der wirklichen Einswerdung von beidem wird der Mensch ganz er selbst. Nur so kann Liebe – Eros – zu ihrer wahren Größe reifen."¹⁴ Diese Integration von Geistigem und Leiblichem ist auch dann von Nöten, wenn es gilt, dem Leib seine Würde zukommen zu lassen. Mag es auch in manchen Zeiten Tendenzen zur Leibfeindlichkeit gegeben haben, so mahnt Papst Benedikt doch auch zur Vorsicht gegenüber der gegenwärtigen Verherrlichung des Leibes: "Die Art von Verherrlichung des Leibes, die wir heute erleben, ist trügerisch. Der zum "Sex" degradierte Eros wird zur Ware, zur bloßen 'Sache'; man kann ihn kaufen und verkaufen, ja, der Mensch selbst wird dabei zur Ware. In Wirklichkeit ist dies gerade nicht das große Ja des Menschen zu seinem Leib. Im Gegenteil: Er betrachtet nun den Leib und die Geschlechtlichkeit als das bloß Materielle an sich, das er kalkulierend einsetzt und ausnützt. Es erscheint nicht als Bereich seiner Freiheit, sondern als ein Etwas, das er auf seine Weise zugleich genussvoll und unschädlich zu machen versucht. In Wirklichkeit stehen wir dabei vor einer Entwürdigung des menschlichen Leibes, der nicht mehr ins Ganze der Freiheit unserer Existenz integriert, nicht mehr lebendiger Ausdruck der Ganzheit unseres Seins ist, sondern gleichsam ins bloß Biologische zurückgestoßen wird. Die scheinbare Verherrlichung des Leibes kann ganz schnell in Hass auf die Leiblichkeit umschlagen. Demgegenüber hat der christliche Glaube immer den Menschen als das zweieinige Wesen angesehen, in dem Geist und Materie ineinandergreifen und beide gerade so einen neuen Adel erfahren. Ja, Eros will uns zum Göttlichen hinreißen, uns über uns selbst hinausführen, aber gerade darum verlangt er einen Weg des Aufstiegs, der Verzichte, der Reinigungen und Heilungen."¹⁵

Einen Schlüsseltext für das Verständnis der Reinigung des Eros sieht der Papst im Hohenlied des Alten Testaments. Er schließt sich der "gegenwärtig überwiegenden Auffassung" an, dass die dort gesammelten Gedichte ursprünglich wohl Liebeslieder waren, die bei einer Hochzeitsfeier die eheliche Liebe verherrlichen sollten. Nun legt Papst Benedikt wert auf den Wechsel der Begriffe für Liebe im Hohenlied, die ihm einen Wechsel im Verständnis von Liebe signalisieren: Es ist "sehr lehrreich, dass im Aufbau des Buches zwei verschiedene Wörter für "Liebe" stehen. Da ist zunächst das Wort "dodim" - ein Plural, der die noch unsichere, unbestimmt suchende Liebe meint. Dieses Wort wird dann durch ,ahaba' abgelöst, das in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments mit dem ähnlich klingenden Wort Agape übersetzt ist und – wie wir sahen – zum eigentlichen Kennwort für das biblische Verständnis von Liebe wurde. Im Gegensatz zu der noch suchenden und unbestimmten Liebe ist darin die Erfahrung von Liebe ausgedrückt, die nun wirklich Entdeckung des anderen ist und so den egoistischen Zug überwindet, der vorher noch deutlich waltete. Liebe wird nun Sorge um den anderen und für den anderen. Sie will nicht mehr sich selbst - das Versinken in der Trunkenheit des Glücks -, sie will das

Gute für den Geliebten: Sie wird Verzicht, sie wird bereit zum Opfer, ja sie will es"¹⁶.

Die Erfüllung der Glückssehnsucht des Liebenden und des Geliebten kommen nun zusammen. War der Eros in der Kultprostitution letztlich nur ins Göttliche verlängerte Selbstbefriedigung, so wird er in der Ergänzung durch die Agape echte Befriedigung beider Liebender. Papst Benedikt sagt das so: "Zu den Aufstiegen der Liebe und ihren inneren Reinigungen gehört es, dass Liebe nun Endgültigkeit will, und zwar in doppeltem Sinn: im Sinn der Ausschließlichkeit - ,nur dieser eine Mensch' - und im Sinn des ,für immer'. Sie umfasst das Ganze der Existenz in allen ihren Dimensionen. auch in derjenigen der Zeit. Das kann nicht anders sein, weil ihre Verheißung auf das Endgültige zielt: Liebe zielt auf Ewigkeit. Ja, Liebe ist ,Ekstase', aber Ekstase nicht im Sinn des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja, zur Findung Gottes"17.

Diese hingebende Liebe sieht Papst Benedikt im Evangelium verkündigt, im Leiden und Sterben Jesu vollendet: "Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen' (Lk 17,33), sagt Jesus ... Jesus beschreibt damit seinen eigenen Weg, der durch das Kreuz zur Auferstehung führt – den Weg des Weizenkorns, das in die Erde fällt und stirbt und so reiche Frucht trägt; aber er beschreibt darin auch das Wesen der Liebe und der menschlichen Existenz überhaupt von der Mitte seines eigenen Opfers und seiner darin sich vollendenden Liebe her."¹⁸

Seine aus der Philosophie anhebenden und in den biblischen Glauben mündenden Überlegungen zum Zusammenhang

von Eros und Agape fasst Papst Benedikt nun zusammen: "Am Anfang stand die Frage, ob denn die unterschiedenen, ja gegensätzlichen Bedeutungen des Wortes Liebe auf irgendeine innere Einheit hinweisen oder ob sie unverbunden nebeneinander stehen bleiben müssen ... Dabei begegneten uns die beiden Grundwörter Eros als Darstellung der weltlichen' Liebe und Agape als Ausdruck für die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe. Beide werden häufig auch als 'aufsteigende' und 'absteigende' Liebe einander entgegengestellt; verwandt damit sind andere Einteilungen wie etwa die Unterscheidung in begehrende und schenkende Liebe (amor concupiscentiae – amor benevolentiae) ... In der philosophischen und theologischen Diskussion sind diese Unterscheidungen oft zu Gegensätzen hochgesteigert worden: Christlich sei die absteigende, schenkende Liebe, die Agape; die nichtchristliche, besonders die griechische Kultur sei dagegen von der aufsteigenden, begehrenden Liebe, dem Eros geprägt. Wenn man diesen Gegensatz radikal durchführte, würde das Eigentliche des Christentums aus den grundlegenden Lebenszusammenhängen des Menschseins ausgegliedert und zu einer Sonderwelt, die man dann für bewundernswert ansehen mag, die aber doch vom Ganzen der menschlichen Existenz abgeschnitten würde. In Wirklichkeit lassen sich Eros und Agape – aufsteigende und absteigende Liebe – niemals ganz voneinander trennen. Je mehr beide in unterschiedlichen Dimensionen in der einen Wirklichkeit Liebe in die rechte Einheit miteinander treten, desto mehr verwirklicht sich das wahre Wesen von Liebe überhaupt. Wenn Eros zunächst vor allem verlangend, aufsteigend ist - Faszination durch die große Verheißung des Glücks - so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer mehr das Glück des anderen

wollen, immer mehr sich um ihn sorgen, sich schenken, für ihn da sein wollen. Das Moment der Agape tritt in ihn ein, andernfalls verfällt er und verliert auch sein eigenes Wesen. Umgekehrt ist es aber auch dem Menschen unmöglich, einzig in der schenkenden, absteigenden Liebe zu leben. Er kann nicht immer nur geben, er muss auch empfangen. Wer Liebe schenken will, muss selbst mit ihr beschenkt werden."¹⁹

Eros also: die begehrende, aufsteigende Liebe; Agape: die hingebende, absteigende Liebe – beide ineinander verschränkt und sich gegenseitig befruchtend. So können wir die bisherigen Ausführungen zum Begriff der Liebe zusammenfassen.

Es stellt sich für mich nun die Frage, weshalb Papst Benedikt hier den Begriff des Eros als quasi zweiten Pol zur Agape eingeführt hat. Die Kommentatoren der Enzyklika sehen darin eine Neubesinnung der katholischen Kirche auf den Eros. "Radikal räumt der Papst ... mit der körperfeindlichen Interpretation des Evangeliums auf"²⁰, stellt etwa der eingangs zitierte Alexander Smoltczyk fest. Das ist richtig. Aber ist für dieses Anliegen die hier vorgenommene Interpretation des Eros wirklich hilfreich? Wäre es nicht besser, den christlich geformten Eros als eine Anwendung der christlichen Agape auf die körperliche Liebe zu sehen? Ich möchte dies in einem Exkurs näher erläutern.

2. Die innertrinitarische Liebe Gottes und die menschliche Liebe

"Gott ist die Liebe", sagt der erste Johannesbrief und verwendet für Liebe das Wort "Agape". Nun ist klar, dass wir den menschlichen Begriff von Liebe oder Agape nicht einfach auf Gott übertragen können. Dennoch halte ich es für hilfreich zu schauen, wie die Agape, die Liebe sich innertrinitarisch zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist entfaltet, um von dieser göttlichen Liebe her dann wieder Linien zu unserer menschlichen Liebe ziehen zu können.

Wie also entfaltet sich die Liebe in Gott? Wenn Gott Liebe ist – Agape, sich frei schenkende Liebe –, dann ist Gott Vater der Ursprung dieser Liebe. Indem der Vater liebt, gibt er sein ganzes Wesen an den Geliebten hin, den Sohn. Der Sohn wird erst – wenn man so sagen darf – dadurch, dass der Vater sich liebend verströmt. Zwischen dem Ursprung der Liebe – Gott Vater – und dem Geliebten – Gott Sohn – spannt sich dann der Heilige Geist als die Kraft und Erfüllung dieser Liebe selbst. So ist die Liebe in Gott reinste Hingabe des Liebenden an den Geliebten, des Vaters an den Sohn. Der Vater liebt nicht den Sohn, damit er jemanden hat, von dem er selbst geliebt werden kann, was wir in etwa mit dem menschlichen Eros umschrieben haben, sondern aus der absichtslos liebenden Hingabe des Vaters "entsteht" der Sohn. Doch der Geliebte steht nicht als Geliebter isoliert, sondern die Liebe zwischen Vater und Sohn wird selbst Person im Heiligen Geist. So geschieht Erfüllung der Liebe nicht als erster Zweck der Liebe, sondern aus dem Wesen der Liebe, der Hingabe, selbst.

Angewandt auf die menschliche Liebe aus christlicher Sicht bedeutet dies: Die Agape ist tatsächlich der umfassende Begriff der Liebe. Liebe ist zunächst Selbststand in sich. Liebe liebt sodann den Geliebten absichtslos um seiner selbst willen, und gerade darin reift schließlich die Frucht der Liebe zu einem Erfülltsein der tiefen Sehnsucht nach Glück im gegenseitigen Lieben und Geliebtsein von Liebendem und Geliebtem.

Hier nun kommt auch der Eros als der leibliche Ausdruck

der Liebe zwischen Mann und Frau in der Durchformung durch die Agape zu seinem vollem Recht. Christliche Liebe zwischen Mann und Frau ist sich frei schenkende, ganze Hingabe. Eine Hingabe, die nur einem Menschen gegenüber möglich ist. Eine Hingabe, die Seele und Leib umfasst, eine Hingabe, die erst dann wahr ist, wenn im Bund der Ehe das "Du und nur Du" feierlich besiegelt ist. Die Frucht der sich hingebenden Liebe der Ehepartner ist dann durchaus die Erfüllung der tiefen Sehnsucht nach Glück. Christliche Agape tauscht die Reihenfolge: da ist zuerst der Einklang des Liebenden mit sich selbst, dann die sich selbst schenkende Liebe und daraus entstehend die Erfüllung der begehrenden Liebe. Daraus erhellt der Unterschied zwischen einer christlichen Ehe und einer "Selbstbefriedigung zu zweit", die dann eintreten kann, wenn die begehrende Liebe allein oder an erster Stelle steht.

Schließlich erklärt ein Blick auf die innergöttliche Liebe, weshalb die eheliche Liebe grundsätzlich für Nachkommen offen sein muss. Sie ist ja Liebe, die sich ganz dem und der Geliebten hingibt, wobei die Frucht, die Erfüllung, dieser Liebe selbst Person werden möchte.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Wenn die Agape ein Abbild der innergöttlichen Liebe von Vater, Sohn und Heiligem Geist darstellt und diese Liebe in eigener Weise vom Mensch gewordenen Gottessohn verwirklicht worden ist, dann stellt sie auch den Ermöglichungsgrund für ein zölibatäres Leben dar. Die innergöttliche Agape ist gleichermaßen Urbild der ehelichen Liebe wie der zölibatären Liebe. Der zölibatär lebende Mensch, Priester oder Ordensmann oder Ordensfrau, lebt in der Nachfolge Christi eine sich verschenkende Liebe, die sich hingibt an Gott und die Mitmenschen. Diese ist jedoch keinesfalls eine

zuerst auf Verzicht ausgerichtete Liebe. Es ist das "Ziel" der Liebe ein anderes, die geliebten Personen sind andere als bei der Ehe, aber nicht die Liebe selbst. Es ist auch keine geschlechtliche Liebe, nicht weil diese abgewertet würde, sondern weil die der geschlechtlichen Liebe innewohnende Ausschließlichkeit bei der zölibatären Liebe nicht gegeben ist. Und dennoch ist auch die zölibatäre Liebe eine erfüllte Liebe, eine fruchtbringende Liebe.

Kehren wir nach diesem Abstecher in die trinitätstheologische Spekulation zu Papst Benedikt und dem Text der Enzyklika zurück. Erinnern wir uns. Anders als in dem von mir eben vorgestellten Modell fügt Papst Benedikt Eros und Agape zusammen: "Im letzten ist "Liebe" eine einzige Wirklichkeit, aber sie hat verschiedene Dimensionen – es kann jeweils die eine oder andere Seite stärker hervortreten. Wo die beiden Seiten aber ganz auseinanderfallen, entsteht eine Karikatur oder jedenfalls eine Kümmerform von Liebe. Und wir haben auch schon grundsätzlich gesehen, dass der biblische Glaube nicht eine Nebenwelt oder Gegenwelt gegenüber dem menschlichen Urphänomen Liebe aufbaut, sondern den ganzen Menschen annimmt, in seine Suche nach Liebe reinigend eingreift und ihm dabei neue Dimensionen eröffnet. Dieses Neue des biblischen Glaubens zeigt sich vor allem in zwei Punkten, die verdienen, hervorgehoben zu werden: im Gottesbild und im Menschenbild."21

3. Die Liebe Gottes zum Menschen

Das Neue des biblischen Gottesbildes sieht Papst Benedikt in der Einzigkeit Gottes und der Liebe dieses einen Gottes zu den Menschen. Er schreibt: "Natürlich gibt es den Schöpfungsgedanken auch anderswo, aber nur hier wird ganz klar, dass nicht irgendein Gott, sondern der einzige, wahre Gott selbst der Urheber der ganzen Wirklichkeit ist, dass sie aus der Macht seines schöpferischen Wortes stammt. Das bedeutet, dass ihm dieses sein Gebilde lieb ist, weil es ja von ihm selbst gewollt, von ihm 'gemacht' ist. Damit tritt nun das zweite wichtige Element in Erscheinung: Dieser Gott liebt den Menschen."²²

Wie undenkbar es selbst für antike Philosophie war, sich einen liebenden Gott vorzustellen, zeigt Papst Benedikt am Beispiel des Aristoteles auf: "Die göttliche Macht, die Aristoteles auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie denkend zu erfassen suchte, ist zwar für alles Seiende Gegenstand des Begehrens und der Liebe – als Geliebtes bewegt diese Gottheit die Welt –, aber sie selbst ist unbedürftig und liebt nicht, sie wird nur geliebt. Der eine Gott, dem Israel glaubt, liebt selbst."²³

Diese Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen wird konkret in der Fürsorge, die Gott für die Menschen aufbringt. Gottes Liebe zeigt den Menschen, wie sie leben sollen, Gottes Liebe gibt ihnen die Thora: "Die Liebesgeschichte Gottes mit Israel besteht im tiefsten darin, dass er ihm die Thora gibt, das heißt, ihm die Augen auftut für das wahre Wesen des Menschen und ihm den Weg des rechten Menschseins zeigt; diese Geschichte besteht darin, dass der Mensch so in der Treue zu dem einen Gott lebend sich als Geliebten Gottes erfährt und die Freude an der Wahrheit, an der Gerechtigkeit – die Freude an Gott findet, die sein eigentliches Glück wird."²⁴.

Gottes Liebe gibt aber nicht nur die Weisung; Gottes Liebe ist eine verzeihende Liebe. Selbst dann, wie Gott beim Propheten Hosea klagt (vgl. Hos 11,8-9), wenn Israel als Braut Gottes den Bund gebrochen hat, kann Gott sich nicht abwenden: "Die leidenschaftliche Liebe Gottes zu seinem Volk – zum Menschen – ist zugleich vergebende Liebe."²⁵

Leidenschaft und Hingabe – Eros und Agape – in der Liebe Gottes zu seinem Volk, zu den Menschen. Dies ist für Papst Benedikt die Brücke, nun noch einmal auf das Hohelied zu sprechen zu kommen. Liebeslieder werden in der mystischen Auslegung zum Bild für die Vereinigung Gottes mit dem Menschen: "Auf diese Weise ist das Hohelied in der jüdischen wie in der christlichen Literatur zu einer Quelle mystischer Erkenntnis und Erfahrung geworden, in der sich das Wesen des biblischen Glaubens ausdrückt: Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden."²⁶

Dies kann nicht oft genug von uns Menschen durchbuchstabiert und durchgefühlt werden: Gott ist in sich selbst Liebe. In freier schenkender Liebe erschafft er die Welt, die Menschen durch sein Wort, den Sohn. Gott braucht oder missbraucht die Menschen nicht als Objekt seiner Liebe. Wenn Gott will, dass die Menschen ihn lieben, so nur, weil allein dadurch die Menschen selbst zum Höhepunkt ihrer Liebe kommen. Es ist die trinitarische Liebe nach außen gewendet: Gott liebt sein Geschöpf. Indem dieses – vielleicht gar nicht einmal selbst, sondern durch den Heiligen Geist – der Liebe antwortet, sich der Liebe Gottes hingibt, entsteht das große Glück, das die Liebe verheißt.

Nun ist Papst Benedikt im Fortgang der Enzyklika beim biblischen Menschenbild angekommen. Hier verweist er zunächst auf die schöpfungsmäßige Zusammengehörigkeit von Mann und Frau. Aus der Einzigkeit Gottes und dem einzigartigen Verhältnis Gottes zu Israel schließt der Papst auf die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe: "Der Eros verweist von der Schöpfung her den Menschen auf die Ehe, auf eine Bindung, zu der Einzigkeit und Endgültigkeit gehören. So, nur so erfüllt sich seine innere Weisung. Dem monotheistischen Gottesbild entspricht die monogame Ehe. Die auf einer ausschließlichen und endgültigen Liebe beruhende Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab menschlicher Liebe. Diese feste Verknüpfung von Eros und Ehe in der Bibel findet kaum Parallelen in der außerbiblischen Literatur."²⁷

Nach diesen philosophisch-alttestamentlichen Ausführungen wendet sich Papst Benedikt Jesus Christus zu, der fleischgewordenen Liebe Gottes.

4. Jesus Christus – die fleischgewordene Liebe Gottes

In Jesus Christus nimmt die nachgehende, hingebende, kümmernde Liebe Gottes Gestalt an. Die Liebe wird nicht einfach in neuen Worten gepredigt, sie wird Fleisch und Blut im Handeln Jesu selber. Das "Handeln Gottes nimmt seine dramatische Form nun darin an, dass Gott in Jesus Christus selbst dem "verlorenen Schaf", der leidenden und verlorenen Menschheit, nachgeht. Wenn Jesus in seinen Gleichnissen von dem Hirten spricht, der dem verlorenen Schaf nachgeht, von der Frau, die die Drachme sucht, von dem Vater, der auf den verlorenen Sohn zugeht und ihn umarmt, dann sind dies alles nicht nur Worte, sondern Auslegungen seines eigenen Seins und Tuns. In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form. Der Blick auf die durchbohrte Seite Jesu, von dem Johannes spricht (vgl. 19,37), begreift, was Ausgangspunkt dieses Schreibens war: "Gott ist Liebe" (1 Joh 4,8). Dort kann diese Wahrheit angeschaut werden"²⁸.

Somit ist Liebe eben doch in ihrer Vollform Agape. Hingebende Liebe in Gott selbst, hingebende Liebe in Jesus Christus und gerade dadurch heilende und erfüllende Liebe. Nun kommt Papst Benedikt auf die Eucharistie zu sprechen, jene Feier, in der dieser Liebe Christi "bleibende Gegenwart" verliehen ist. Gott selbst, seine Hingabe in Jesus Christus, wird zur Speise des Menschen: "Wenn die antike Welt davon geträumt hatte, dass letztlich die eigentliche Nahrung des Menschen – das, wovon er als Mensch lebt – der Logos, die ewige Vernunft sei: Nun ist dieser Logos wirklich Speise für uns geworden – als Liebe. Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein. Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten Logos, sondern werden in die Dynamik seiner Hingabe hineingenommen ... Aus dem Gegenüber zu Gott wird durch die Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut, wird Vereinigung: Die "Mystik" des Sakraments, die auf dem Abstieg Gottes zu uns beruht, reicht weiter und führt höher, als jede mystische Aufstiegsbegegnung des Menschen reichen könnte"²⁹. Damit ist noch einmal klar beschrieben, welchen Schatz wir in der Feier der Eucharistie und im Empfang der hl. Kommunion haben. Hier ist glücklich zu preisen, wer die Worte des Johannesbriefes für sich sprechen kann: "Wir haben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat, und ihr geglaubt" (1 Joh 4,16). aber gleich wieder zur gemeinschaftstiftenden Nun Dimension der Liebe und damit der Eucharistie. Benedikt sagt das so: "Die "Mystik" des Sakraments hat sozialen Charakter. Denn in der Kommunion werde ich mit dem Herrn vereint wie alle anderen Kommunikanten Ich kann Christus nicht allein für mich haben, ich kann ihm zugehören nur in der Gemeinschaft mit allen, die die Seinigen geworden sind oder werden sollen. Die Kommunion zieht mich aus mir heraus zu ihm hin und damit zugleich in die Einheit mit allen Christen. ... Gottesliebe und Nächstenliebe sind nun wirklich vereint: Der fleischgewordene Gott zieht uns alle an sich. "30 Wenn nun die Feier der Eucharistie gleichsam einen Brennpunkt für das vergangene, einmalige und gegenwärtige, je neue Wirken der Liebe Gottes darstellt, ist es nicht verwunderlich, dass Agape selbst auch eine Bezeichnung für die Feier der Eucharistie wird: "In ihr kommt die Agape Gottes leibhaft zu uns, um in uns und durch uns weiterzuwirken. Nur von dieser christologisch-sakramentalen Grundlage her kann man die Lehre Jesu von der Liebe recht verstehen. Seine Führung von Gesetz und Propheten auf das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe hin, die Zentrierung der ganzen gläubigen Existenz von diesem Auftrag her, ist nicht bloße Moral, die dann selbständig neben dem Glauben an Christus und neben seiner Vergegenwärtigung im Sakrament stünde: Glaube, Kult und Ethos greifen ineinander als eine einzige Realität, die in der Begegnung mit Gottes Agape sich bildet. Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin: Im "Kult' selber, in der eucharistischen Gemeinschaft ist das Geliebtwerden und Weiterlieben enthalten. Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert, und umgekehrt wird ... das 'Gebot' der Liebe überhaupt nur möglich, weil es nicht bloß Forderung ist: Liebe kann "geboten" werden, weil sie zuerst geschenkt wird."31 Dieses gegenseitige Durchdrungensein von Gottesdienst, Glaubenszeugnis und tätiger Liebe wird Papst Benedikt in seiner 2009 erschienen Enzyklika "Caritas in veritate"³² noch einmal eigens betonen und entfalten.

5. Liebe als Eins-werden mit Gott

Gott ist die Liebe. Er schenkt sie uns in Jesus Christus, lässt sie uns erleben "durch Menschen, in denen er durchscheint; durch sein Wort, in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie. In der Liturgie der Kirche, in ihrem Beten, in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen erfahren wir die Liebe Gottes, nehmen wir ihn wahr und lernen so auch, seine Gegenwart in unserem Alltag zu erkennen"33. Aber kann Gott deswegen auch unsere Liebe einfordern? Kann unsere Gottesliebe befohlen werden? Papst Benedikt meint schon: Gott "hat uns zuerst geliebt und liebt uns zuerst; deswegen können auch wir mit Liebe antworten. Gott schreibt uns nicht ein Gefühl vor, das wir nicht herbeirufen können. Er liebt uns, lässt uns seine Liebe sehen und spüren, und aus diesem "Zuerst" Gottes kann als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen. Darüber hinaus wird in diesem Prozess der Begegnung auch klar, dass Liebe nicht bloß Gefühl ist. Gefühle kommen und gehen. Das Gefühl kann eine großartige Initialzündung sein, aber das Ganze der Liebe ist es nicht."34

Zum Reifen der Liebe gehört für Papst Benedikt das Einswerden des ganzen Menschen mit Gott, auch seines Willens und seines Verstandes: "Zur Reife der Liebe gehört es, dass sie alle Kräfte des Menschseins einbezieht, den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert. Die Begegnung mit den sichtbaren Erscheinungen der Liebe Gottes kann in uns das Gefühl der Freude wecken, das aus der Erfahrung des Geliebtseins kommt. Aber sie ruft auch unseren Willen und unseren Verstand auf den Plan. Die Erkenntnis des lebendigen Gottes ist Weg zur Liebe, und das Ja unseres Willens zu seinem Willen einigt Verstand, Wille und Gefühl zum ganzheitlichen Akt der Liebe. Dies ist

freilich ein Vorgang, der fortwährend unterwegs bleibt: Liebe ist niemals 'fertig' und vollendet; sie wandelt sich im Lauf des Lebens, reift und bleibt sich gerade dadurch treu ... Die Liebesgeschichte zwischen Gott und Mensch besteht eben 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. Dann wächst Hingabe an Gott. Dann wird Gott unser Glück (vgl. Ps 73[72],23–28)."³⁵

Dieses Einswerden meines menschlichen Denkens und Wollens mit dem Gottes ermöglicht schließlich noch einmal neu die Nächstenliebe. "Sie besteht ja darin, dass ich auch den Mitmenschen, den ich zunächst gar nicht mag oder nicht einmal kenne, von Gott her liebe. Das ist nur möglich aus der inneren Begegnung mit Gott heraus, die Willensgemeinschaft geworden ist und bis ins Gefühl hineinreicht. Dann lerne ich, diesen anderen nicht mehr bloß mit meinen Augen und Gefühlen anzusehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus. Sein Freund ist mein Freund. Ich sehe durch das Äußere hindurch sein inneres Warten auf einen Gestus der Liebe – auf Zuwendung, die ich nicht nur über die dafür zuständigen Organisationen umleite und vielleicht als politische Notwendigkeit bejahe. Ich sehe mit Christus und kann dem anderen mehr geben als die äußerlich notwendigen Dinge: den Blick der Liebe, den er braucht."36 Und umgekehrt fördert die Nächstenliebe ihrerseits die Gottesliebe: "Wenn ich ... die Zuwendung zum Nächsten aus meinem Leben ganz weglasse und nur 'fromm' sein möchte, nur meine "religiösen Pflichten" tun, dann verdorrt

auch die Gottesbeziehung. Dann ist sie nur noch 'korrekt', aber ohne Liebe. Nur meine Bereitschaft, auf den Nächsten zuzugehen, ihm Liebe zu erweisen, macht mich auch fühlsam Gott gegenüber. Nur der Dienst am Nächsten öffnet mir die Augen dafür, was Gott für mich tut und wie er mich liebt ... Liebe wächst durch Liebe. Sie ist 'göttlich', weil sie von Gott kommt und uns mit Gott eint, uns in diesem Einungsprozess zu einem Wir macht, das unsere Trennungen überwindet und uns eins werden lässt, so dass am Ende "Gott alles in allem" ist (vgl. 1 Kor 15,28)."³⁷

Damit endet der erste Teil der Enzyklika "Deus caritas est".

II. Die Liebe als gemeinschaftliches Tun der Kirche

Im zweiten Teil wird Liebe als ein gemeinschaftliches Tun der Kirche entfaltet: "Caritas. Das Liebestun der Kirche als einer "Gemeinschaft der Liebe"", lautet die Überschrift.

1. Der ganzheitliche Liebesdienst der Kirche

Hier zeigt der Papst zunächst, dass das Liebestun der Kirche von ihren Anfängen an zusammen mit der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente zum wesentlichen Tun der Kirche gehört: "Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst." Und: dieser Liebesdienst ist ein Dienst, der die Grenzen der Kirche überschreitet. "Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter bleibt Maßstab, gebietet die Universalität der Liebe, die sich dem Bedürftigen zuwendet, dem man 'zufällig' (vgl. Lk 10,31) begegnet, wer immer er auch sei. Unbeschadet dieser

Universalität des Liebesgebotes gibt es aber doch einen spezifisch kirchlichen Auftrag – eben den, dass in der Kirche selbst als einer Familie kein Kind Not leiden darf. In diesem Sinn gilt das Wort aus dem Galaterbrief: "Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber den Hausgenossen des Glaubens" (6,10)."³⁸

2. Gerechtigkeit und Liebe

Wer immer sich um den Liebesdienst der Kirche müht, muss sich mit den Fragen beschäftigen, mit denen sich Papst Benedikt im Folgenden auseinander setzt: Wie ist der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe? Wie verhalten sich die gesellschaftlich-politischen Aufgaben des Staates zu den Aufgaben der Kirche? Wie müssen die Strukturen des kirchlichen Liebesdienstes im heutigen sozialen Umfeld gestaltet sein?

Am Ende des zweiten Teils kommt Papst Benedikt auf die Theodizeefrage zu sprechen. Wer immer sich im Namen der Liebe, Gottes- und Nächstenliebe, mit dem vielfältigen Leid in der Welt auseinandersetzt, kann der Frage nicht entgehen, weshalb der liebende Gott solches Leiden zulässt

3. Die Begegnung mit Gott im Gebet

In einem ersten Schritt empfiehlt Papst Benedikt den "in der karitativen Arbeit beschäftigte[n] Christen" das Gebet: "Der betende Christ bildet sich selbstverständlich nicht ein, Gottes Pläne zu ändern oder zu verbessern, was Gott vorgesehen hat. Er sucht vielmehr die Begegnung mit dem Vater Jesu Christi und bittet, dass er mit dem Trost seines Geistes in ihm und in seinem Wirken gegenwärtig sei."³⁹ Wer im Gebet den Trost

und die Kraft des Heiligen Geistes erfahren hat, wird leichter der Versuchung widerstehen, Gott vorschnell Nicht-Handeln-Wollen oder Nicht-Handeln-Können zu unterstellen oder sich von ihm abzuwenden: denn woher sollte er dann noch Hilfe erwarten können: "Die Vertrautheit mit dem persönlichen Gott und die Hingabe an seinen Willen verhindern, dass der Mensch Schaden nimmt, und bewahren ihn vor den Fängen fanatischer und terroristischer Lehren. Eine echt religiöse Grundhaltung vermeidet, dass der Mensch sich zum Richter Gottes erhebt und ihn anklagt, das Elend zuzulassen, ohne Mitleid mit seinen Geschöpfen zu verspüren. Wer sich aber anmaßt, unter Berufung auf die Interessen des Menschen gegen Gott zu kämpfen – auf wen soll er sich verlassen, wenn das menschliche Handeln sich als machtlos erweist?"40 Dennoch ist Ringen mit Gott und die intellektuelle Auseinandersetzung berechtigt, auch wenn von vornherein klar sein muss, dass es eine letzte Antwort nicht geben kann: "Oft ist es uns nicht gegeben, den Grund zu kennen, warum Gott seinen Arm zurückhält, anstatt einzugreifen. Im Übrigen verbietet er uns nicht einmal, wie Jesus am Kreuz zu schreien: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' (Mt 27,46). In betendem Dialog sollten wir mit dieser Frage vor seinem Angesicht ausharren: "Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger?' (Offb 6,10). Augustinus gibt auf dieses unser Leiden die Antwort aus dem Glauben: "Si comprehendis, non est Deus – Wenn du ihn verstehst, dann ist er nicht Gott'. Unser Protest will Gott nicht herausfordern. noch ihm Irrtum, Schwäche oder Gleichgültigkeit unterstellen. Dem Glaubenden ist es unmöglich zu denken, Gott sei machtlos oder aber er 'schlafe' (vgl. 1 Kön 18,27). Vielmehr trifft zu, dass sogar unser Schreien, wie das Jesu am Kreuz, die äußerste und tiefste Bestätigung unseres

Glaubens an seine Souveränität ist. Christen glauben nämlich trotz aller Unbegreiflichkeiten und Wirrnisse ihrer Umwelt weiterhin an die 'Güte und Menschenliebe Gottes' (Tit 3,4). Obwohl sie wie alle anderen Menschen eingetaucht sind in die dramatische Komplexität der Ereignisse der Geschichte, bleiben sie gefestigt in der Hoffnung, dass Gott ein Vater ist und uns liebt, auch wenn uns sein Schweigen unverständlich bleibt"⁴¹.

III. Die Heiligen als Menschen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe

Den Abschluss der Enzyklika bildet ein Blick auf die Heiligen, die die Liebe Gottes aufgenommen und erwidert haben. Von ihnen können wir lernen, was es heißt, Gott und den Nächsten zu lieben. "Die Heiligen sind die wahren Lichtträger der Geschichte, weil sie Menschen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind"⁴². Insbesondere leuchtet hier Maria, mit deren Beispiel und Fürbitte auch diese Enzyklika schließt. Papst Benedikt endet mit einer Bitte an Maria:

"Heilige Maria, Mutter Gottes, du hast der Welt das wahre Licht geschenkt, Jesus, deinen Sohn – Gottes Sohn. Du hast dich ganz dem Ruf Gottes überantwortet und bist so zum Quell der Güte geworden, die aus ihm strömt.

Zeige uns Jesus. Führe uns zu ihm. Lehre uns ihn kennen und ihn lieben, damit auch wir selbst wahrhaft Liebende und Quelle lebendigen Wassers werden können inmitten einer dürstenden Welt."⁴³

Was lässt sich abschließend sagen? Gott ist die Liebe.

Dies ist ein großes Thema, ein gewaltiges Geheimnis, eine überwältigende Freude. Über all die einzelnen Punkte hinaus, die in dieser Enzyklika angesprochen wurden, scheint mir dies das Bedeutsamste: Was immer Gott tut, er tut es aus Liebe, weil sein Wesen Liebe ist. Wollen wir Menschen, Christen, wirklich Ebenbild Gottes sein und werden, tun wir gut daran, Gottes Liebe zu erwidern und an unsere Mitmenschen weiterzugeben. Die Liebe, mit der wir Gott und den Menschen begegnen, wird es am Ende sein, was unserem Leben und unserer Ewigkeit den Sinn geben wird. So mögen die Worte des Johannesbriefes wahr werden: "Wir haben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat, und ihr geglaubt" (1 Joh 4,16).

Anmerkungen

- ¹ Enzyklika DEUS CARITAS EST von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 6., korr. Aufl. Bonn 2008 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), 1.
- ² Smoltczyk Alexander, Love, love, love! Benedikts erste Enzyklika: Spiegelonline, 25. Januar 2006, http://www.spiegel.de/panorama/ 0.1518.397245.00.html.
- ³ Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio *Porta fidei* von Papst Benedikt XVI., mit dem das Jahr des Glaubens ausgerufen wird, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 191), 7.
- ⁴ Deus caritas est. 1.
- ⁵ Deus caritas est. 2-18.
- ⁶ Deus caritas est. 19-39.
- ⁷ Deus caritas est 2
- ⁸ Deus caritas est. 3.
- ⁹ Binninger Christoph, "Deus caritas est" Versuch einer Entfaltung und Ausdeutung der theologischen Grundaussage der ersten Enzyklika von Benedikt XVI.: Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Für Gerhard Ludwig Müller, hrsg. von Christian

- Schaller. Michael Schulz, Rudolf Voderholzer, Freiburg 2008, 203-215, 206.
- ¹⁰ Deus caritas est, 3.
- ¹¹ Deus caritas est, 4.
- ¹² Deus caritas est, 4.
- ¹³ Deus caritas est, 5.
- ¹⁴ Deus caritas est, 5.
- ¹⁵ Deus caritas est, 5.
- ¹⁶ Deus caritas est. 6.
- ¹⁷ Deus caritas est, 6.
- ¹⁸ Deus caritas est. 6.
- ¹⁹ Deus caritas est. 7.
- Smoltczyk Alexander, Love, love, love! Benedikts erste Enzyklika: Spiegelonline, 25. Januar 2006, http://www.spiegel.de/panorama/ 0,1518,397245,00.html.
- ²¹ Deus caritas est. 8.
- ²² Deus caritas est. 9.
- ²³ Deus caritas est. 9.
- ²⁴ Deus caritas est. 9.
- ²⁵ Deus caritas est. 10.
- ²⁶ Deus caritas est. 10.
- ²⁷ Deus caritas est. 11.
- ²⁸ Deus caritas est. 12.
- ²⁹ Deus caritas est, 13.
- ³⁰ Deus caritas est. 14.
- ³¹ Deus caritas est. 14.
- Enzyklika CARITAS IN VERITATE von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186).
- ³³ Deus caritas est. 17.
- ³⁴ Deus caritas est, 17.
- 35 Deus caritas est, 17.
- ³⁶ Deus caritas est, 18.
- ³⁷ Deus caritas est. 18.
- ³⁸ Deus caritas est, 25.

- ³⁹ Deus caritas est, 37.
- ⁴⁰ Deus caritas est, 37.
- ⁴¹ Deus caritas est, 38.
- ⁴² Deus caritas est, 40.
- ⁴³ Deus caritas est, 42.

"Am Ende dieser Tage sprach Gott zu uns durch seinen Sohn" (Hebr 1, 2). Die Endgültigkeit der Offenbarung

Josef Kreiml

"Was der Mensch so braucht: Wurzeln und Flügel"

Olaf Scheuring (1953-2009)¹

1. Die Eingangsverse des Hebräerbriefes

In den Eingangsversen des Hebräerbriefes (Hebr 1,1-2: "Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn") wird "mit der sofortigen Feststellung eines fundamentalen theologischen Satzes ein christologischer Traktat eröffnet".² Formgeschichtlich kann man dabei von einem *Exordium*, dem Eingang einer Rede, sprechen. Mit seinem Exordium gibt der Verfasser des Briefes "eine erste Intonation der theologischen Grundgedanken

seines Schreibens".³ Gott ist "der redende Gott" (vgl. auch Hebr 12,25). Dass Gott ohne jedes schmückende Beiwort als der *redende* Gott (*ho theos laläsas*) prädiziert wird, weist darauf hin, dass "dies der ausschließliche Modus seiner Selbsterschließung in Vergangenheit und Gegenwart ist. Man sucht und findet ihn nicht in der Natur, im religiösen Zauber, nicht in kultischer Weihe. Gott begegnet nur im geschichtlich vermittelten Wort"⁴.

Zweierlei ist dabei theologisch wichtig: Offenbarung ist zu verstehen als worthaft sich ereignender Akt des Aus-sich-Heraustretens Gottes. Im Unterschied zum griechischen legein (übersetzt: erzählen, sagen, schildern, ausführen), das zwingend nach dem "Was" des Gesagten fragen lässt, hebt das griechische lalein auf das Sprechen im Gegensatz zum Schweigen ab. Es genügt, dass Gott redet und nicht schweigt. Die "Worte Gottes" (Hebr 5,12) sind als das als Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes sich vollziehende Handeln Gottes, nicht als seine Einzelsprüche zu verstehen.⁵ Das "geredete Wort" (Hebr 2,2) ist als solches für den auf Anruf geschaffenen Menschen heilsames Wort. Noch deutlicher: "Das Heilsgeschehen als solches ist Logos." Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt sich gleich zu Eingang als ein ausgesprochener Vertreter einer Theologie des Wortes dar. Für ihn ist die Verbindung von Wort und Heil entscheidend. Die Gleichheit des Verbs lalein in Beziehung auf "beide Ökonomien" bindet Alten und Neuen Bund innerlich zusammen – und zwar im Verhältnis von prius und post, von Grund und Folge, Vorbereitung und Vollendung. Die Perspektive des Hebräerbriefes ist die komparativische von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung.⁷ Mit dem "Damals" und "Jetzt" ist eine qualitative Differenz der Zeiten vor Augen gestellt. Der Sohn ist die abschließende Offenbarung

des Wortes Gottes. Der Logos Christi (vgl. Hebr 6,1) ist selber das eschatologische Heilsereignis, mit dem das Heil seinen Anfang nahm (vgl. Hebr 2,3). "Das Reden Gottes im Sohn ist nicht mehr eine austauschbare Form seiner Selbstkundgabe, sondern die absolut gültige."8 Der Sohn verbürgt reales Heil. Die Pointierung ist nicht dieselbe wie im Johannes-Prolog: Die Identifizierung von Sohn und Logos wird hier nicht direkt vorgenommen. Dennoch ist der Johannesprolog sachlich die nächste Parallele. Denn die Aussage "ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30; vgl. mit Hebr 1,8, wo der Sohn mit Gott identifiziert wird) ist der beide Prologe (Joh und Hebr) verbindende Gesichtspunkt. Hier wie da – wie auch in Röm 1,3 f – gilt für das Heilshandeln Gottes "in Christus" überhaupt: Der Sohn ist das Handeln des Vaters. Das erste Prädikat qualifiziert den Sohn zunächst eschatologisch als "Erben von allem", das zweite – protologisch – als Schöpfungsmittler (Hebr 1,3). Aus der eschatologischen Königsstellung Christi wird die protologische Herrschaftsstellung vor aller Zeit gefolgert. Anders gesagt: "Die Präexistenzvorstellung ergibt sich aus dem eschatologischen Christusglauben – nicht umgekehrt."9 Ihr Sinn ist, die Einheit von Schöpfung und Erlösung festzustellen.

Christus, die eigentliche Offenbarung Gottes. Zum Verhältnis von Offenbarung, Schrift, Glaube und Kirche

Offenbarung umfasst das gesamte Sprechen Gottes zum Menschen und sein gesamtes Handeln am Menschen. Offenbarung meint eine Wirklichkeit, von der die Schrift Kunde gibt, die aber die Schrift nicht einfach selber ist. Die Offenbarung überschreitet die Schrift im selben Maß, in dem die Wirklichkeit die Kunde von ihr überschreitet.

Schrift ist Materialprinzip der Offenbarung, aber sie ist nicht die Offenbarung selbst. Offenbarung wird immer und nur da Wirklichkeit, wo Glaube ist. Der Nichtglaubende (vgl. 2 Kor 3) kann wissen, was in der Schrift steht, aber er ist nicht der Offenbarung teilhaftig geworden. Offenbarung ist erst da angekommen, wo außer den sie bezeugenden materialen Aussagen auch ihre innere Wirklichkeit selbst in der Weise des Glaubens wirksam geworden ist. Insofern gehört in die Offenbarung bis zu einem gewissen Grad auch das empfangende Subjekt hinein, ohne das die Offenbarung nicht existiert. Man kann Offenbarung nicht in die Tasche stecken wie ein Buch, das man mit sich trägt. Offenbarung ist eine lebendige Wirklichkeit, die den lebendigen, glaubenden Menschen als Ort ihrer Anwesenheit verlangt.

Offenbarung überschreitet die Schrift in einer doppelten Richtung: Nach oben hin reicht sie als Wirklichkeit von Gott her immer ins Tun Gottes hinein. Als Wirklichkeit, die sich im Glauben auf den Menschen hin zuträgt, reicht sie auch nach der anderen Seite hin über das vermittelnde Faktum Schrift hinaus. Die in der christlichen Offenbarung sich ereignende Wirklichkeit ist nichts und niemand anders als Christus selbst. Er ist im eigentlichen Sinn die Offenbarung (vgl. Joh 14, 9: "Wer mich sieht, sieht den Vater"). Demnach ist Offenbarungsempfang gleichbedeutend mit dem Eingehen in die Christus-Wirklichkeit, aus dem jener Doppelsachverhalt hervorgeht, den Paulus wechselweise mit den Worten "Christus in uns" und "wir in Christus" beschreibt. Gegen das protestantische sola scriptura-Prinzip ist einzuwenden, dass allein die Christuswirklichkeit "suffizient" ist. Der Offenbarungsempfang, in dem uns die Christuswirklichkeit zugeeignet wird, heißt in der Sprache der Bibel "Glaube". Für das Neue Testament ist Glaube

gleichbedeutend mit Christuseinwohnung. Die Heilige Schrift setzt Offenbarungsgegenwart mit Christusgegenwart in eins.¹¹

Christusgegenwart finden wir in der Schrift wiederum doppelt bezeichnet: Sie erscheint einerseits identisch mit dem Glauben (vgl. Eph 3,17), in dem der einzelne Christus begegnet und in ihm in den Wirkraum seiner rettenden Macht eintritt. Sie verbirgt sich aber auch unter dem paulinischen Wort vom "Leib Christi", welches ja besagen will, dass die Gemeinde der Gläubigen – die Kirche – das An-Wesen Christi in dieser Welt darstellt, in das er die Menschen hineinversammelt, durch das er sie seiner machtvollen Gegenwart teilhaftig macht. Glauben ist Eintreten in das Anwesen Christi, in die anwesende Christuswirklichkeit, von der die Schrift zeugt, die aber die Schrift selbst nicht schon schlechterdings ist. Daraus ergibt sich dann, dass Offenbarungsgegenwart wesentlich mit den Wirklichkeiten "Glaube" und "Kirche" zu tun hat, die beide ihrerseits – wie nun sichtbar wird – eng miteinander zusammenhängen. Das führt wieder zurück zu dem eingangs Gesagten, dass Offenbarung die Schrift in doppelter Richtung überschreitet: in Richtung auf Gott hin und in Richtung auf den empfangenden Menschen hin.

In seiner Habilitationsschrift über Bonaventura hat Joseph Ratzinger gezeigt, dass Offenbarung in der Sprache des hohen Mittelalters immer ein Aktbegriffist. Das Wort "Offenbarung" bezeichnet "den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes"¹². Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird. Diese bei seinen Bonaventura-Studien gewonnenen Einsichten sind für Ratzinger später beim konziliaren Disput über Offenbarung, Schrift und Überlieferung "sehr wichtig geworden"¹³. Offenbarung liegt der Schrift voraus

und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch. Zur Schrift gehört das verstehende Subjekt Kirche. Nach dem Zweiten Weltkrieg war besonders das Verhältnis von Heilsgeschichte und Metaphysik in den Brennpunkt des theologischen Interesses gerückt. Offenbarung wurde nun als Selbsterschließung Gottes auf einem Weg geschichtlichen Handelns gesehen. Heilsgeschichte galt als zentrales Element dessen, was Offenbarung ist. Die Frage nach dem Wesen der Offenbarung und ihrer Vergegenwärtigung, die seine Habilitationsschrift geprägt hat, ist – so Benedikt XVI. 2009 – heute "vielleicht sogar noch dringlicher geworden"¹⁴.

3. Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus

3.1. Das Verständnis von "Offenbarung"

"Offenbarung" ist die zusammenfassende Bezeichnung für das im Alten und Neuen Testament bezeugte geschichtliche Heilswirken Gottes, das seinen Höhepunkt im Christusereignis hat. Die Offenbarung in Jesus Christus erschließt dem Glaubenden die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes als das Geheimnis der Liebe, die Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist selbst ist. ¹⁵ Unter den erkenntnistheoretischen Bedingungen der neuzeitlichen Subjektphilosophie und ihrem Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung haben sich zwei mögliche Grundkonzeptionen von Offenbarung herausgebildet.

Um die Objektivität der Offenbarung gegen subjektive Vereinnahmung zu sichern, wird die Offenbarung – in der instruktionstheoretischen Interpretation des Ersten Vatikanums – als ein System von Wahrheitssätzen verstanden, die durch die Autorität Gottes verbürgt sind bzw. positiv in der Bibel oder durch das Lehramt vorgetragen werden. Die Vernunft

muss sich in einem Akt des Gehorsams der Offenbarung unterwerfen. Die Gefahr einer solchen Sichtweise besteht darin, das Glaubensverständnis intellektualistisch zu verengen (z. B. in der protestantischen Orthodoxie, in der katholischen Barockscholastik und Neuscholastik). Verbunden damit ist auch die Gefahr einer "Zwei-Stockwerks-Theorie" des Verhältnisses von Natur und Gnade bzw. von Vernunft und Glaube. Als philosophische Bezugsebenen dieses Ansatzes sind der Supranaturalismus, der philosophische Rationalismus und die Essenzmetaphysik zu nennen.

Im kommunikationstheoretischen Verständnis des Zweiten Vatikanums interpretiert man Offenbarung nicht als ein System von Satzwahrheiten, sondern als Ereignis einer Subjekt-Subjekt-Beziehung. Der Glaube gründet in einer ursprünglichen Realitätserfahrung und einer personalen Begegnung mit Gott in seinem Wort und Wirken. Das Apriorische des endlichen, vernunftbegabten Subjekts beschränkt sich auf die Möglichkeit, grundsätzlich Hörer eines Wortes Gottes zu sein. Somit schreibt die menschliche Subjektivität der Offenbarung nicht die Formen und Regeln vor. Die Vernunft nimmt vielmehr von der Offenbarung selbst deren Inhalt und Form entgegen, aber in der Weise, wie sich endliche Vernunft vollzieht, d. h. in einem unlösbaren Ineinander von Apriorität und Aposteriorität, von Geist und Sinnlichkeit. Die vom Menschen her unzugängliche Unmittelbarkeit Gottes wird von Gott selbst her zugänglich auf der Ebene der geschichtlichen Vermittlung. Und weil umgekehrt der Mensch zu einer personalen Unmittelbarkeit Gottes nur kommen kann in Vermittlung aller seiner geistigen Inhalte (Leiblichkeit, Geschichtlichkeit, Sozialität), ereignet sich die gott-menschliche Begegnung dialogisch und geschichtlich. Gerade so erreicht die gott-menschliche Begegnung die dem Begriff der Offenbarung angemessene Kategorie der "Begegnung von Personen".

Offenbarung und ihre Erkenntnis beruhen also auf einer doppelten Vermittlung: 1) von Gott her, indem seine Unmittelbarkeit sich in der geschichtlichen Vermittlung ereignet; und 2) vom Menschen her, insofern dieser durch die von Gott selbst realisierte Vermittlung die Unmittelbarkeit zu Gott als Person erreichen kann. Als Bezugsphilosophie entspricht dem kommunikationstheoretischen Verständnis der Offenbarung die Metaphysik der Geschichte mit ihren Grundkategorien (Ereignis, Person, Dialog, Begegnung und Kommunikation).

Wie aber kommt der Mensch zum Glauben, dass in der biblisch erzählten und von der Kirche bezeugten Geschichte Gott selbst am Werk war? Der Mensch trifft auf eine Gemeinschaft von Menschen (oder gehört vielleicht von Kindheit an zu ihr), die sich durch den Glauben an Jesus von Nazareth konstituiert. Durch sie hört der einzelne Mensch von Jesus, in dem sich die messianische Selbstverheißung Jahwes an sein Volk endzeitlich, geschichtlich real und eschatologisch erfüllt und vollendet hat. Schenkt der Mensch der von den ursprünglichen Zeugen des Geschehens an ununterbrochen und ungeschmälert in der Kirche (bis heute) verkündeten Botschaft Glauben, so darf er auch annehmen, dass die Überlieferung, die sich in den kirchlichen Grundvollzügen manifestiert, ihn nicht bloß in einer subjektiven Erinnerung an eine ferne historische Person belässt. Der Inhalt der Überlieferung ist vielmehr identisch mit ihrem Träger und Subjekt: dem auferstandenen und in seiner Kirche durch Wort und Geist lebendigen Jesus Christus. In der Vermittlung der Kirche begegnet mir Christus selbst als lebendige Person: durch sie trete ich in die Unmittelbarkeit zu Gott.

D. h. Gott selbst spricht mich in Jesus Christus inmitten des Überlieferungsprozesses der Kirche unmittelbar an. Die Offenbarung ist ein geschichtliches Ereignis, das durch die Überlieferung der Kirche beim glaubenden Menschen ankommt.¹⁶

Unter dem Einfluss einer neueren Philosophie der Freiheit (jenseits des Subjekt-Objekt-Dualismus) und mit den neueren Kategorien des Personalen, Dialogischen, Sozialen und Geschichtlichen hat das Zweite Vatikanum die Offenbarung unter dem leitenden Gesichtspunkt der "Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Leben" gefasst.

Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes heißt – so die Dogmatische Konstitution "Dei Verbum" (Nr. 2) – Folgendes: "Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14f) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen ... Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist."

Durch die Fassung der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte wird die altbekannte Differenz zwischen essentiellen, immer gültigen Wahrheiten jenseits der Geschichte und zufälligen historischen Fakten (vgl. die Positionen Lessings und Kants) überwunden. Das ewige Wort,

das Gott ist, ist im Menschen Jesus von Nazareth ins Hier und Heute dieser Welt und unter die Bedingungen menschlicher Erfahrungen eingetreten. Gott bestimmt sein Verhältnis zur Geschichte nicht in rein negativer Abgrenzung, sondern gerade durch seine Freiheit, indem er sich im Medium der Geschichte als er selbst nahebringt in einem freien Subjekt der Geschichte (Jesus von Nazareth). Wo der Mensch die definitive und eschatologische Präsenz der Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Leben in Jesus von Nazareth erkennt und anerkennt, teilt Gott sich ihm unmittelbar mit und lässt sich vom Menschen als sein Schöpfer, Erlöser und Vollender annehmen.

Die Selbstvermittlung Gottes in der Geschichte hat ihren Höhepunkt dort, wo das Wort selbst Fleisch, Geschichte, menschliche Freiheit geworden ist (vgl. Joh 1,14.18). Die unmittelbare Präsenz Gottes als Gnade und Wahrheit in geschichtlicher Vermittlung hat einen menschlichen Namen: Jesus, der aus dem Herzen des Vaters die Selbstauslegung Gottes vollzogen hat. Jesus Christus ist das Ereignis der Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung sowohl in der Bewegung Gottes zur Welt als auch in der antwortenden Bewegung der Welt zu Gott hin. Der Mensch Christus Jesus ist der einzige Mittler zwischen Gott, dem einen, und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5).

3.2. Die Offenbarung des "einzigen Sohnes vom Vater" und des Mittlers des Neuen Bundes

Von den menschlichen Trägern der Offenbarungsgeschichte, den Propheten, unterscheidet sich Jesus Christus nicht nur graduell, sondern wesentlich. Der unendliche Abstand zwischen dem anvertrauten Wort Gottes und den menschlichen Mittlern ist bei ihm überwunden. Ihm ist das Wort Gottes nicht nur zur Verkündigung übergeben. Jesus ist in seiner Person, in seinem Sein und in seinem Geschick das Ereignis der Offenbarung selbst. Jesus Christus ist aber nicht nur die definitive Präsenz der Selbstoffenbarung Gottes. Er ist auch von seiten der Menschheit her die volle Verwirklichung der menschlichen Antwort in Freiheit, Gehorsam und Hingabe. Jesus ist der "Urheber und Vollender des Glaubens" (Hebr 12,2).

Das Wort vom Abschluss der "Offenbarung in Christus" ist dann richtig begriffen, wenn die Offenbarung nicht informationstheoretisch verstanden wird. Es geht in der Offenbarung um die endgültige Vermittlung der personalen Nähe Gottes in ihrer geschichtlichen Gestaltwerdung. Deshalb wird nicht irgendeine Epoche verabsolutiert. Es ist Jesus Christus, der als Person der Mittler ist, der einzige und ewige Mittler zwischen dem einen Gott und den Menschen; er kann deshalb nicht mehr überboten werden. Die Offenbarung liegt nicht wie ein erratischer Block inmitten der Geschichte. Sie ist in der historischen Gestalt Jesu geschichtlich definitiv fassbar. Aber sie ist auch präsent im lebendigen Verhältnis zu ihm als dem erhöhten Herrn Die Kirche bleibt immer im Gespräch mit dem gegenwärtigen Christus. Er führt sie auf dem Weg der stetigen Umsetzung der Selbstmitteilung Gottes in die Person des glaubenden Menschen.

Zur christologischen Mitte und Grundlage der in Christus abgeschlossenen und für ein tieferes Verstehen und die persönliche Aneignung aufgeschlossenen Offenbarung bekennt sich das Zweite Vatikanum in "Dei Verbum" (Nr. 4): Gott "hat seinen Sohn, das ewige Wort, das Licht aller Menschen, gesandt, damit er unter den Menschen wohne und ihnen vom Innern Gottes Kunde bringe (vgl. Joh 1,1-18). Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als "Mensch zu den

Menschen' gesandt, redet die Worte Gottes' (Joh 3,34) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat (vgl. Joh 5,36; 17,4). Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. Joh 14,9). Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten. schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, dass Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken. Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6,14 und Tit 2,13).

3.3. Die Endgültigkeit der Offenbarung

Wenn Jesus Christus die "Fülle" und der Höhepunkt der göttlichen Offenbarung ist, wenn die Offenbarung in ihm ihre Erfüllung und Vollendung findet, dann folgt daraus, dass mit Christus auch die Geschichte der Offenbarung an ihr Ende gekommen ist, was im strikten Sinn des Wortes auch für die eigentliche Heilsgeschichte gilt, die mit der Offenbarungsgeschichte Hand in Hand geht. Fortschreitende Offenbarung bis zu ihrer endgültigen Erfüllung in Christus auf der einen Seite und Weitergabe der Offenbarung oder Entwicklung bzw. Aktualisierung der Lehre auf der anderen Seite sind zwei verschiedene Geschehnisse. Bei dieser Aktualisierung wirken menschliche Faktoren mit; immer aber gehen sie von der abgeschlossenen Offenbarung aus.¹⁷

Theologisch arbeiten heißt versuchen, die Welt und den Menschen (sein Wesen, seine Bestimmung und Geschichte) in den unterschiedlichsten Situationen im Licht der Glaubenswahrheiten zu verstehen. Es heißt sich bemühen, alles im Geheimnis Christi zu sehen. Das Mysterium Christi ist ein *erleuchtendes Mysterium;* wenn man es betrachtet, dringt man wirklich tiefer in es ein, ohne ihm dabei etwas von seinem Geheimnischarakter zu nehmen.

Die Kirche verkündet, dass sich in Christus die Güte und Barmherzigkeit des Vaters endgültig geoffenbart haben. Auf Christus läuft die gesamte Menschheitsgeschichte seit ihren Anfängen zu. Ihn kündigt das ganze Alte Testament an; ihn verkündigen die Apostel. In Erwartung seiner Wiederkunft ist die Kirche bemüht, in die unerschöpflichen Reichtümer des fleischgewordenen Logos, der der Mittelpunkt und die Zusammenfassung des Offenbarungsmysteriums ist, einzudringen. Die Kirche weiß, dass "den Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben ist, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4,12).¹⁸

Johannes vom Kreuz (1542-1591) hat in einem wunderbaren Kapitel seines Buches "Aufstieg zum Berge Karmel" (1583) Folgendes geschrieben: "Jetzt ..., in der Zeit der Gnade, wo der Glaube in Christus festgegründet und das Gesetz des Evangeliums geoffenbart ist, besteht keine Veranlassung mehr, ihn (den himmlischen Vater; J. K.) zu fragen, auf dass er zu uns rede und uns Antwort gebe, wie er ehedem getan hat. Denn dadurch, dass er uns seinen Sohn geschenkt, der ein Wort von ihm ist und außer welchem es kein anderes gibt, hat er alles zumal in diesem einen Worte gesprochen und braucht nun nicht mehr zu uns zu reden." Der Heilige wollte damit seine Leser von der indiskreten Neugier nach außergewöhnlichen geistlichen Phänomenen abhalten.

Nachdem Johannes vom Kreuz an die ersten Worte des Hebräerbriefes erinnert, fährt er fort: "Damit will uns der Apostel zu verstehen geben, Gott sei gleichsam stumm geblieben und brauche nicht mehr zu sprechen; denn was er ehedem nur stückweise zu den Propheten geredet, das hat er nunmehr im Ganzen gesprochen, indem er uns das Ganze gab, nämlich seinen Sohn. Wer demnach jetzt noch Gott befragen oder von ihm Visionen oder Offenbarungen haben wollte, der würde nicht bloß unvernünftig handeln, sondern er würde Gott geradezu beleidigen, weil er seine Augen nicht einzig auf Christus richtet ohne jegliches Verlangen nach außergewöhnlichen Dingen. Gott könnte zu einem solchen Menschen sagen: Ich habe dir ja schon alles geoffenbart in meinem Worte, d. i. in meinem Sohne; ich habe also nichts mehr, was ich dir noch offenbaren oder kundtun könnte, das mehr wäre als dieses (mein Wort); richte also deine Augen einzig auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles vorgestellt und gesagt und geoffenbart. In ihm wirst du mehr finden, als was du erbitten und wünschen kannst. Du verlangst nach Ansprachen, Offenbarungen, Visionen. Das alles ist nur Stückwerk. Richtest du dagegen deine Augen auf ihn, so wirst du in ihm alles finden; denn er ist all meine Aussprache und meine Antwort; er ist all mein Schauen und Offenbaren. Durch ihn habe ich zu euch gesprochen, euch geantwortet und kundgetan und geoffenbart; denn ich habe ihn euch zum Bruder, Lehrer und Freund gegeben ... Ich habe mich einst an jenem Tage mit meinem Geiste auf dem Berge Tabor auf ihn niedergelassen ... Darum habe ich nichts mehr zu schaffen mit derartigen Unterweisungen und Antworten; von ihm hieß es ja: Ihn sollt ihr hören! Ich habe also keinen anderen Glauben zu offenbaren, keine anderen Dinge kundzutun. Habe ich ehedem (zu den Menschen) geredet, so geschah

es, um Christus zu verheißen; und hat man mich befragt, so zielten diese Fragen ab auf das Verlangen nach Christus und auf die Hoffnung auf ihn ... Wollte mich darum unter den jetzigen Verhältnissen jemand auf jene frühere Art befragen und wollte jemand, dass ich zu ihm rede oder ihm etwas offenbare, so hieße das gewissermaßen mich neuerdings um den Erlöser bitten ... Das wäre aber ein mangelhafter Glaube an Christus "20

4. Die Offenbarung in Christus und das Wirken des Heiligen Geistes

Das Wort Gottes für einzig und endgültig zu halten, heißt nicht - so Henri de Lubac (1896-1991) in seinem Werk "Exégèse médiévale" (II/1, 558) - , "dem Kult des Vergangenen huldigen, das sich nur immer wieder selbst zu überleben hätte ..., ohne Neugefundenes, ohne Fortschritt und Erneuerungen ... Christi Zeit, die auch die Zeit der Kirche ist, ist zugleich die "Zeit des Heiligen Geistes". Christus vermag alles zu umfassen, und sein Geist vermag alles zu erneuern. Die christliche Lebenskraft ist noch immer und weiterhin imstande, unerwartete Früchte zu bringen, die selbst die Christen in Staunen versetzen. Wenn Trugbilder sich verheerend auswirken, so tut dies das Sichdem-Heiligen-Geist-Verschließen ebensosehr. Ängstlicher Rückzug in sich selbst ist eines Christen unwürdig. Es gibt zwei gleichermaßen tödliche Weisen, Christus von seinem Heiligen Geist zu trennen, nämlich indem man von einem über Christus hinausführenden Reich des Geistes träumt. oder indem man sich einen Christus vorstellt, der zu einem Diesseits des Geistes zurückführt",21 d. h. nicht mit dem Wirken des Heiligen Geistes rechnet.

Im Alten Testament sind das Wort Gottes und sein Geist zwei untrennbare Kräfte Doch beide haben sehr verschiedene Züge. Das Wort kommt wie von außen: es legt bloß. Seine Schärfe ist die eines Strahles. Der Geist aber ist fließend. Er dringt ein, ohne dass man es sieht. Das Wort hört und erkennt man. Niemand aber erkennt die Wege des Geistes. Das Wort ist Offenbarung, der Geist innere Umgestaltung. Das Wort erhebt sich, steht da, währt ewig; der Geist fällt herab, verteilt sich, überflutet alles. Diese Bilder verraten zwei Arten Gottes, mit denen er den Menschen erreicht. Durch sein Wort erleuchtet Jahwe sein Volk, zeichnet er ihm den Weg vor, tut er ihm seinen Willen kund, erklärt er ihm den Sinn seiner Geschichte in der Vergangenheit und setzt seine Einstellung der Zukunft gegenüber fest. Durch seinen Geist, mit dem einige Auserwählte als Zeichen und Zeugen ausgestattet waren, dringt er in die Herzen ein, um sie umzugestalten, um sie dem Wort zu öffnen und sie zu seinen Bekennern zu machen. Diese Aufteilung der Rollen findet sich auch im Neuen Testament: Christus hat gesprochen, geführt, die Zukunft verkündet, den Vater geoffenbart. Durch das Kommen des Geistes dringt das Wort in die Herzen ein. Das ist keine neue Offenbarung. Aber vor dem Kommen des Geistes stoßen die Worte Jesu auf verschlossene Ohren. Der Geist allein spricht zum Geist.²²

-

Anmerkungen

¹ O. Scheuring, unerhört das leben. Gedichte. Hg. v. Elfriede Irrall, Weitra o. J. (2011 bzw. 2012), 37.

² Erich Gräßer, An die Hebräer. 1. Teilband. Hebr 1-6. (EKK 17/1), Zürich 1990, 47. – Gräßer übersetzt die Verse so: "Nachdem Gott in früheren Zeiten auf vielfältige und vielgestaltige Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er an diesem Zeitenende zu uns

- durch (den) Sohn geredet" (ebd.). Vgl. auch Gudrun Holtz, Besser und doch gleich Zur doppelten Hermeneutik des Hebräerbriefes, in: Kerygma und Dogma 58 (2012), 159-177, hier 161.
- ³ E. Gräßer, An die Hebräer (Anm. 2), 48. Vgl. den antithetischen Parallelismus: Gott hat gesprochen: einst durch die Propheten, jetzt durch den Sohn; einst zu den Vätern, jetzt aber zu uns; einst viele Male und auf vielerlei Weise, jetzt in der Endzeit.
- ⁴ E. Gräßer, An die Hebräer (Anm. 2), 50.
- ⁵ Vgl. ebd.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Vgl. ebd., 51-53.
- ⁸ Ebd., 56.
- ⁹ Ebd., 57.
- Vgl. zum Folgenden Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: ders. / Benedikt XVI.: Wort Gottes. Schrift Tradition Amt. Hg. von Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg 2005, 37-81; auch J. Ratzinger, Bemerkungen zum Schema "De fontibus revelationis" (Vortrag vom 10. Oktober 1962 vor den deutschsprachigen Bischöfen in der "Anima" in Rom), in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. Jahrgang 2, Regensburg 2009, 36-48.
- Vgl. auch Rudolf Voderholzer, Bibel und Koran: zwei verschiedene Welten. Warum das Christentum keine Buchreligion ist: Unterschiede beim Offenbarungsglauben, in: Die Tagespost Nr. 124/16.10.2001, 3; außerdem J. Ratzinger, Rez. von: Alexander Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie, Düsseldorf 1969, in: ThRv 67 (1971), Sp. 11-14: Ratzinger verweist dabei auf "die personale Qualität eines im Dialog von Ich und Du lebenden Glaubens" (Sp. 13). Gerken treibt so Ratzinger Fundamentaltheologie in einem ursprünglichen und beispielhaften Sinn, indem er "kritisch um die Frage des eigentlichen Zugangs zum Christlichen und seines Ortes im Ganzen der dem Menschen erschlossenen Wirklichkeit sich müht" (Sp. 14). Vgl. auch J. Ratzinger, Rez. von: Hans Waldenfels, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie, Freiburg 1969, in: ThRv 67 (1971), Sp. 282 f.
- Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977), Stuttgart 1998, 84.
- ¹³ Ebd. Vgl. auch J. Ratzinger, Offenbarungsverständnis und

- Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien. (JRGS, 2), Freiburg 2009; außerdem J. Kreiml, Rez. von: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften Bd. 2, Freiburg 2009, in: FKTh 28 (2012), 76 f und Ralph Weimann, "Dei Verbum" und die Frage nach der Rezeption, in: Michaela C. Hastetter u. a. (Hg.), Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution "Dei Verbum" im katholisch-orthodoxen Dialog. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., St. Ottilien 2012, 57-71.
- ¹⁴ Benedikt XVI. in seinem Vorwort zu: J. Ratzinger, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Anm. 13), 5-9, hier 9.
- Vgl.zumFolgendenGerhardLudwigMüller,Offenbarungstheologische Erkenntnislehre, in: ders., Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 8. Aufl. 2010, 1-103, hier 45-50.
- Vgl. auch meine Habilitationsschrift: Josef Kreiml, Die Selbstmitteilung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis. (Münchener Theologische Studien, II/60), St. Ottilien 2002 und Josef Seeanner, Größere Vertrautheit mit dem Wort Gottes. Das Nachapostolische Schreiben "Verbum Domini" über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche, in: J. Kreiml (Hg.), Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung. (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, 3), Regensburg 2012, 75-91.
- Vgl. zum Folgenden Henri de Lubac, Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution "Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. Voderholzer, (Theologia Romanica, 26), Einsiedeln 2001, 140-153.
- ¹⁸ Vgl. ebd., 146-148.
- Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel (Zweites Buch, 20. Kapitel), in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 1, München 5. Aufl. 1957, 204. Vgl. auch die bemerkenswerte Aussage Rudolf Bultmanns (Glauben und Verstehen. Bd. 2, Tübingen 1952, 100): "Wer neben der Offenbarung in Christus noch nach anderen Offenbarungen fragt, der hat den Gedanken Gottes noch gar nicht ernst genommen und seine eigene Existenz noch gar nicht in der Tiefe erfasst."
- Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel (Anm. 19), 204 f. Vgl. auch Fernando Domínguez, Art. Johannes vom Kreuz, in:

- LThK Bd. 5 (1996), Sp. 927-929; Gerhard Ruhbach, Art. Johannes vom Kreuz, in: TRE 17 (1988), 134-140 und Paul Gerhard Aring, Art. Johannes vom Kreuz, in: BBKL 3 (1992), 447 f.
- Zit. nach: H. de Lubac, Die göttliche Offenbarung (Anm. 17), 151 f. Vgl. auch Rudolf Voderholzer, Dogma und Geschichte. Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension als Moment der Erneuerung der Theologie, in: IKaZ 30 (2001), 450-467.
- Vgl. H. de Lubac, Die göttliche Offenbarung (Anm. 17), 152 f. Hans Urs von Balthasar (Wahrheit und Leben, in: ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie. Bd. 3, 237-244, hier 242) hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: Der Heilige Geist verbindet "absolute Treue zur Christusoffenbarung" mit "seiner göttlichen Freiheit, sie auszulegen". Diese doppelte Funktion fällt ineins. Letztlich kennt der Geist nur eine Bewegung: die Bewegung Jesu zum Vater (zit. nach: H. de Lubac, Die göttliche Offenbarung [Anm. 17], 153).

Die Auferstehung Christi als Grund unserer Hoffnung

Anton Ziegenaus

In 1 Petr 3,15 werden wir gemahnt, "Christus, den Herrn, heilig im Herzen zu halten" und "allzeit bereit zu sein zur Verantwortung gegenüber einem jeden, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die ihr in euch tragt." Diese Rechenschaft über unsere Hoffnung soll in diesem Vortrag gegeben werden.

Zur Hoffnung sind wir Christen neu geboren durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten", wie es in demselben Brief (1,3f) heißt, und diese Hoffnung wird als eine "lebendige" bezeichnet; sie ist im Himmel aufbewahrt und unzerstörbar", weil sie "Gottes Macht behütet."

- I. Lebendige Hoffnung durch den lebendigen Gott.
- 1. Die Hoffnungslosigkeit in der vorchristlichen Zeit

Von toten Göttern können wir nichts erwarten. Über sie macht sich schon der Psalmist lustig: "Die Götzen der Völker

sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht; mit ihren Händen können sie nicht greifen, mit den Füßen nicht gehen, sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle. Die sie gemacht haben, sollen ihrem Machtwerk gleichen, alle die den Götzen vertrauen" (Ps 115).

Wenn die Götzen nicht hören und reden können, wenn sie ohnmächtig sind: wie kann man von ihnen Hilfe erwarten? Auf alle Fälle konnten sie nicht die "lebendige Hoffnung" angesichts des Todes geben.

Achill hasst in der homerischen Ilias "nichts so sehr wie die Pforten des Hades" (I 312). Nichts ist erbärmlicher von all dem, was sich auf Erden bewegt, als der Mensch. Er gleicht den Blättern im Wald: Die einen verweht der Wind, die anderen sprossen hervor (Z 146). Der Mensch hat keinen Bestand. Das homerische Menschenbild ist düster. Die Götter, so hebt Homer häufig hervor, vergönnen den Menschen das Glück nicht.¹ Der Mensch fühlt sich als Opfer eines unbegreiflichen Schicksals, hinter dem Neid und Laune der Götter stehen.

Wenn dem Menschen die Einsicht in das von den Göttern verhängte Geschick verwehrt ist, bleibt ihm nur die Hoffnung auf eine gute Fügung, die Elpis². Aufschlussreich ist hier die hesiodische Erzählung vom Fass der Pandora: Diese "die alles Gebende" wird von den Göttern mit vielen Reizen ausgestattet. Zeus gab ihr einen Pithos (Fass), in dem alle Übel und Leiden enthalten sind. Beim Öffnen fliegen alle Übel heraus, nur die $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ (Hoffnung) bleibt drinnen, weil der Deckel des Fasses zugefallen ist. Der Mythos ist auch pessimistisch und frauenfeindlich.

Die Elpis bleibt zwar im Fass: Es gibt eine Hoffnung,

während die Welt von den Übeln voll ist. Aber die Hoffnung kann nicht das Übel Tod ausschalten, der dem Fass entwichen ist. Die Versuche, trotzdem die Unsterblichkeit zu erreichen, hören nicht auf. Hier sind einmal die philosophischen Erweise der Unsterblichkeit der Seele zu nennen. Am bekanntesten ist die Vorlage Platons im Phaidon und Gorgias. Diese Ansätze hatten eine breite Ausstrahlung, fanden allerdings wegen ihrer hochspekulativen Anlage beim einfachen Volk wenig Resonanz. So war man bei den Griechen und Juden irgendwie von einem Fortleben überzeugt, aber erst ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert verstanden die Juden darunter eine personale Fortexistenz. Ganz allgemein galt: Das Übel des Todes macht die Zukunft düster.

Im Altertum war das Gedicht des Claudius Claudianus "Der Raub der Proserpina" bekannt. Es handelte davon, dass Pluto, dem die Unterwelt zugeteilt war, während Zeus die Oberwelt und Poseidon die Meere gehörten, keine Frau hatte und sich deshalb eine rauben musste. Niemand wollte zu ihm hinunter. In der Unterwelt fehlten nicht nur eine Frau, sondern auch die glückliche Schar der Kinder, alles war finster und grausig. Pluto drohte nun, die gefangenen Titanen freizulassen, mit dem Rauch die Sonne zu verfinstern und so die Ordnung durch das Chaos abzulösen.³ Zeus versprach für eine Frau zu sorgen. Die Unterwelt war also lichtlos.

2. Der christliche Märtyrer als Zeuge der Hoffnung

So verständlich und nachvollziehbar diese Zukunftsangst auch ist, der Christ hat dennoch eine "lebendige Hoffnung", die in der Auferstehung Christi wurzelt. Diese Auferstehung erleben wir konkret am Bekenntnis des Martyrers. Das Martyrium heutzutage einem Zeitgenossen nahezubringen, ist äußerst schwierig, denn im Zeitalter des Relativismus, wo alles schwimmt und brüchig zu werden scheint, sieht man den Märtyrer als einen Fanatiker an, der den Glauben zu ernst nimmt, als einen Fundamentalisten, der noch an eine Wahrheit glaubt, als einen Masochisten, der sich das Leben schwer macht, wo es doch so schön ist. Natürlich wird das Bild des Märtyrers nicht selten verzerrt und karikiert, etwa wenn man einen Terroristen, einen Selbstmordattentäter als Märtyrer hinstellt. So müssen wir uns bemühen, gegen alle Entstellungen das christliche Bild vom Märtyrer wieder zu entdecken. Die Kirchengeschichte und vor allem das vergangene Jahrhundert ist voll von Märtyrern: Können wir es uns da leisten, ihr Bild von den Karikaturen der Zeitmeinungen überwuchern zu lassen, statt die Konturen des Märtyrers herauszumeiseln?

Das Martyrium ist ein Vorereignis der Wiederkunft Christi, bei ihr zeigt sich der Menschensohn als der, der er wirklich ist, Während er in diesem Äon lächerlich ist und als Kreuzträger durch die Straßen der Jahrhunderte schreitet, zeigt er sich bei seiner Wiederkunft als Herr der Geschichte, als universaler Richter, als Ursache des Lebens.

Der Märtyrer als Vorereignis der Wiederkunft zeigt nun, dass diese Wiederkunft nicht erst und ausschließlich am Jüngsten Tag geschehen wird, sondern sich auch vorereignet, und das erkennen auch irgendwie die Verfolger. Man kann sich nämlich den Hass der Verfolger nicht anders erklären als einen Hass gegen die überlegene Macht, die der Märtyrer bezeugt; denn alles, was in dieser Welt Macht besitzt und den Menschen sich unterwirft, erweist sich als ohnmächtig. Ausdruck für diese Hilflosigkeit und Ohnmacht ist das Zähneknirschen (vgl. Apg 7,54). Dass der Verfolger die Überlegenheit des Märtyrers ahnt und ihn vielleicht sogar

insgeheim bewundert, zeigt auch die Überlegung, dass der Verfolger die Freiheit verspricht, wenn seine Bedingungen oder Forderungen akzeptiert werden. Die alten, z.T. legendären Märtyrerberichte stellen diese Ohnmacht oft in der Weise dar, dass der Richter dem Märtyrer zunächst verlockende Angebote (etwa Besitz, Karriere, gute Schulen) macht, um ihn damit schwach zu machen. Bei Nichterfolg dieser Lockmittel beginnt der Richter mit Drohungen und Folterungen. Aber die Welt mit ihren Angeboten und Qualen stößt an ihre Grenzen. Deutlich kommt dies im Tagesgebet am Fest der hl. Agnes zum Ausdruck, die als Kind hingerichtet wurde: "Ewiger Gott, du berufst, was schwach ist in dieser Welt, um das, was stark ist zu beschämen."

Die Überlegenheit des Märtyrers, in der er Drohungen und Foltern widersteht, liegt nicht vor allem in seiner menschlichen Willensstärke oder Furchtlosigkeit; die Überlegenheit verweist nicht auf menschliche Größe, sondern auf die Gnade, die von Gott kommt. Wie das Martyrium nicht aus einem beliebigen Grund erfolgen kann, sondern Jesus das "um meinetwillen" betont (vgl. Mt 3,11.10,18; Mk 8,35; Lk 9,24), so soll der Gläubige sich keine Sorgen machen, was er reden soll. "Nicht ihr werdet dann reden, sondern der Geist eures Vaters wird durch euch reden" (Mt 10,20). Nur mit der Gnade Gottes kann man die übermenschliche Leidenskraft eines Märtyrers erklären.

Der Gläubige soll sich der Möglichkeit einer Verfolgung bewusst bleiben, aber die Gemeinschaft mit dem Leiden Christi als Chance erkennen, wie es 1 Petr 4,12ff heißt: "Geliebte, wundert euch nicht über die zu eurer Prüfung unter euch entstandene Feuersglut, als ob euch etwas Befremdliches widerfahre. Freut euch vielmehr der Gemeinschaft mit dem Leiden Christi, damit ihr auch beim Offenbarwerden seiner

Herrlichkeit jubelnde Freude erlebt. Seid selig, wenn ihr wegen des Namens Christi geschmäht werdet ...". Die Apostelgeschichte gibt davon eine anschauliche Schilderung. Die Apostel legen Zeugnis vor dem Hohen Rat ab und freuen sich, "gewürdigt worden zu sein, um des Namens Jesu willen, Schmach zu leiden" (Apg 5,41). Sie wurden ausgepeitscht. Durch das Zeugnis des Märtyrers für Christus, der mehr gilt als das eigene Leben, fühlt sich der Verfolger in seiner Selbstherrlichkeit getroffen. Natürlich wird er andere Gründe vorschützen und sich auf Scheinargumente stützen. Deshalb mahnt ja der 1. Petrusbrief zu achten, dass niemand wegen eines Vergehens leiden müsse, sondern nur, weil er ein Christ ist (vgl. 1 Petr 4,12ff). Der Verfolger hat jedoch ein Interesse an der Verurteilung des Gläubigen; deshalb akzeptiert er auch Scheingründe.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die zweite Apologie Justins an den Kaiser Antoninus Pius. Justin berichtet von einer ausschweifenden Frau, die durch die Lehre Christi zu einem ehrbaren Leben geführt wurde. Sie wollte sich von ihrem lasterhaften Manne trennen, aber die Christen drängten sie, bei ihm zu bleiben und auf seine Besserung zu hoffen. Sie tat es. Als er es aber noch ärger trieb, gab sie ihm den Scheidebrief. Ihr Mann verklagte sie daraufhin, sie sei Christin. Ebenso ihren christlichen Lehrer, der vorgeladen und gefragt wurde, "ob er ein Christ sei". Er bejaht die Frage und wird zum Tod verurteilt. Ein gewisser Luzius hielt daraufhin dem Stadtpräfekten Urbikus vor: "Aus welchem Grund hast du diesen Menschen, der weder ein Ehebrecher noch ein Mädchenschänder, noch ein Mörder, noch ein Dieb oder Räuber, noch sonst eines Verbrechens überführt ist, sondern sich nur zum christlichen Namen bekannt hat, abführen lassen?" Auch Luzius, ebenfalls ein Christ, wurde daraufhin zum Tod verurteilt.

Noch schärfer arbeitet Tertullian in seinem Apologeticum die allen juristischen Grundsätzen widersprechende Praxis heraus, dass bei der Verfolgung nicht ein strafwürdiges Verbrechen, sondern der Name "Christ" zur Anklage steht. Tertullian verweist auf die Anfrage des Statthalters Plinius an Kaiser Trajan, wie mit den Christen zu verfahren sei. Sie würden sich nach Plinius am Sonntagmorgen zum Lob Christi versammeln und sich dabei auch in ihre Lehre vertiefen, die Mord, Ehebruch, Betrug, Verrat und alle anderen Verbrechen verbiete. Trajans Antwort, man solle nach den Christen nicht fahnden, sie aber bestrafen, falls sie vor Gericht gestellt würden, sei "eine verlegene und verworrene Entscheidung". Nach Verbrechern fahnde man nämlich in einem geordneten Staatswesen, Unschuldige bestrafe man aber nicht. Auch suche man durch die Folter ein Geständnis über eine vergangene Untat zu erreichen, bei den Christen aber nur einen Widerruf. Ein Verbrecher würde ferner bestraft, selbst wenn er seine Tat bereue, ein Christ dagegen freigelassen. Wenn Verbrecher leugneten, schenke man ihnen nur schwer Glauben, den Christen sofort. Dieses Verfahren widerstreitet so offensichtlich jeder normalen Rechtspraxis, dass es sich Tertullian wie auch Justin und auch die Offenbarung des Johannes (13.7) nur als ein Wirken der Dämonen erklären kann. Tertullian fährt dann wörtlich fort: "Verdacht sollte dieser Widersinn bei euch erwecken, ob da nicht eine Macht im Dunkeln verborgen ist, die sich eurer wider alle Regel, wider den Sinn eures Richteramtes, ja sogar gegen die Gesetze bedient. Denn soviel ich weiß, gebieten die Gesetze, Übeltäter ausfindig zu machen, nicht sie zu verstecken, und schreiben vor, sie nach ihrem Geständnis zu verurteilen, nicht sie freizusprechen." – "Wenn Christ nicht der Name für irgendein Verbrechen ist, dann ist es recht töricht, wenn das Verbrechen im bloßen Namen besteht."

Die Situation hat sich bis heute nicht geändert. Warum wurden zur Zeit des Kommunismus in Rußland die Christen in die Arbeitslager weggesperrt und sogar minder behandelt als die Kriminellen, denen die Aufsicht übertragen wurde? Weil sie schlechtere Staatsbürger sind? In Briefen an die kommunistische Parteiführung haben Christen häufig darauf verwiesen, dass gerade bei ihnen die beklagten gesellschaftlichen Missstände wie Alkoholismus, Korruption, Diebstahl oder Drückebergerei bei der Arbeit am seltensten vorkommen. Warum werden aber die Gläubigen benachteiligt? Warum brechen Schlägertrupps in nächtliche Gebetsversammlungen ein, um die Gläubigen brutal zu verprügeln, während niemand beispielsweise gegen Trinkgelage einschreitet? Wird letztlich nicht wiederum der Name Christi verfolgt? Es bewahrheitet sich das "um meines Namens willen".

Dem Namen Christi, nicht einem Verbrechen, gilt also der Hass. In dieser Stoßrichtung liegt auch der Wesenskern des Martyriums. Ein zweifellos hoher, aber "nur" einer philosophischen Ethik entspringender Einsatz etwa im Kampf um die politische Freiheit oder die Würde des Menschen kann deshalb auch nicht als Martyrium anerkannt werden. Atheisten können ebenfalls wegen hoher menschlicher Werte im Gefängnis sitzen. Sogar ein am eigenen Leib durchgeführter, riskanter medizinischer Versuch oder ein aufreibender Forschungseinsatz für den technischen Fortschritt können auf selbstherrliche Installierung des Paradieses auf Erden, einer immanenten Zukunft, abzielen und insofern Ausdruck für "Babylon" sein. Das Martyrium stellt insofern immer die Liebe zu Christus und die Liebe zum Geheimnis des Kreuzes auf den Prüfstand

3. Der Märtyrer als Zeuge für Wahrhaftigkeit, Treue, Liebe und die Relativität irdischer Werte

In seiner Liebe zu Christus bezeugt der Märtyrer zugleich die Relativität der irdischen Werte wie Besitz, Vergnügen oder Macht. Darauf verzichtet er ia und erscheint deshalb in den Augen der "Welt" als blinder Fanatiker. Dagegen gilt aber: Wer die irdischen Werte vergötzt, liefert sich ihnen aus und zerstört sich selbst und wirkt auf seine Umgebung destruktiv. Der Märtyrer wirkt vielmehr aufbauend, verhilft zu innerer Freiheit und zu sinnvollem Dasein. Die Anerkennung der Relativität der Welt erlaubt zugleich ihre Rückbindung an den wahren Gott, der seiner Schöpfung Halt und Sinn gibt und sie aus dem Selbstbetrug angeblicher Sicherheit befreit. E. Peterson⁴ erinnert in seinem Traktat "Zeuge der Wahrheit" daran, dass nur der Gnostiker, der sich dem Martyrium entzieht, von Gottes Schöpfung schlecht spricht. Welchen Sinn sollte es auch haben, einer in sich schlechten Welt ein Zeugnis für Wahrhaftigkeit, Treue, Liebe oder innere Freiheit vorzuleben? Peterson findet die gute Qualität der Schöpfung gerade von den Märtyrern der Offenbarung des Johannes bezeugt: "Und wenn auch Satan im Kosmos entfesselt war, kein Wort wird gegen Gottes Schöpfung im Märtyrer laut: Groß sind und wunderbar Deine Werke, Herr Gott. Du Allmächtiger'. Und wenn auch der Weg des Leidens – des Leidens mit Christus – bitter war, ,gerecht und wahrhaft sind deine Wege. Du König der Völker'. Und wenn auch furchtbar ist der Abgrund, der sich in der Offenbarung Jesu Christi vor uns auftut, wer fürchtet dich nicht, Herr, und wer wird deinen Namen nicht verherrlichen?' ,Denn Du allein bist heilig ... und Deine gerechten Taten sind offenbar geworden.' Sie sind offenbar geworden in dem Leiden Christi und in dem Leiden der Kirche, die mit Christus leidet." Wenn Christus die Welt bis zum Tod geliebt und sie durch seine Erlösungstat befreit hat, dann kann der Märtyrer, der Christus nachfolgt, die Welt nicht für schlecht erklären; auch er trägt dazu bei, dass sie aus ihrer Selbstversponnenheit und Selbstverfallenheit frei wird. Der Einsatz für eine bessere Welt ist nur sinnvoll, wenn sie in ihrem Sein gut ist.

4. Der Märtyrer als Zeuge der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe

Der Märtyrer ist somit Zeuge für die Realität Gottes, der schon vor der Wiederkunft Christi seine Überlegenheit über die Mächte der Welt zeigt, und zwar in der ohnmächtigen Macht des siegreichen Kreuzes. Er ist ferner Zeuge für die Relativität der Welt, die sich dadurch herausgefordert fühlt und widersprüchlich und gereizt reagiert. Er bezeugt schließlich, dass diese relative Welt als geschaffene gut ist, der Liebe und des vollen Einsatzes wert ist. Der Märtyrer bezeugt somit die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Beide gehören in der Kreuzestat Christi zusammen, der ganz auf den Vater hin und auf die Menschen hin offen war. Insofern ist der Märtyrer kein blinder Fanatiker, sondern ein entschieden Liebender.

II. Die Grundlage des Auferstehungsglaubens

1. Die Einzigartigkeit der Auferstehung

Der Glaube an die Auferstehung Christi ist das Grunddogma unseres Glaubens. Der Apostel Paulus erklärt dies unmissverständlich: "Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos" (1 Kor 15,17).

Christi Auferstehung ist die Voraussetzung für die allgemeine Auferstehung am Jüngsten Tag und für die Überzeugung der Märtyrer. Wie gesichert ist diese Grundlage?

Die Auferstehung Christi ist in jeder Hinsicht ein singulärers Ereignis. Damit ist nicht nur gemeint, dass sie von keiner geschichtlichen Persönlichkeit behauptet wurde, sondern auch von keinem Religionsgründer, obwohl doch in diesem Bereich ein legendäres Überhöhen im Verlauf der Geschichte erwartet werden könnte. Weder von Moses noch von Mohammed noch von Buddha wurde eine leibliche Auferstehung gelehrt. Wenn man noch dazu bedenkt, dass es sich bei Jesus um die Auferstehung eines Verbrechers handelt, kann man nur sagen: So dichtet man nicht.

2. Das Zeugnis des Neuen Testamentes

Ein Thomas hat durchaus sachgemäß reagiert. Im Übrigen dachten die Jünger, sie wären dem Falschen nachgelaufen und hatten Angst, weshalb sie sich hinter verschlossenen Türen versteckten.

Der Umschwung im Denken der Jünger im Sinn der Auferstehung wurde vom Auferstandenen selbst initiiert. Dann erst begann die Verkündigung, dass der gekreuzigte Jesus auferstanden und der Herr ist. Von dieser Anfangsverkündigung zeugen in allen Schriften des Neuen Testaments vorfindliche, aber früher als diese Schriften formulierte Christus- und Kyrios-Rufe (Jesus Christus, Herr Jesus Christus), die ursprünglich nicht Eigennamen, sondern Praedikatssätze waren und besagen: Der Jesus von Nazareth ist der Christus, ist der Herr. Diese Rufe sind nachweislich sehr früh, sie stammen wohl schon aus den dreißiger Jahren des ersten Jahrhunderts.

Auf die Anfrage der Korinther geht Paulus in 1 Kor 15 näher auf die Verlässlichkeit der Auferstehungsbotschaft ein: "Ich habe euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift und erschien dem Kephas."

Dieser Text ist höchst aufschlussreich: Paulus sagt, ihn selbst empfangen zu haben – offensichtlich bei seiner Bekehrung im Jahr 33/35 – ihn habe er den Korinthern übermittelt bei seinem Aufenthalt im Jahr 50. Dabei fordert der Apostel ein Festhalten am Wortlaut (V 2). Dass er selbst am Wortlaut festhält und nicht mit eigenen Worten den Inhalt wiedergibt, lässt sich philologisch daran zeigen, dass er für "Sünden" (Plural!) ein Wort gebraucht, das nicht seinem persönlichen Stil entspricht. Der Gedankengang des Paulus geht also vom Kreuzestod über das Grab zur Auferstehung am dritten Tag und zur Erscheinung an Petrus, der als Hauptzeuge gegolten hat (vgl. Mk 16,7; Lk 24,34; Joh 20,6ff).

An 1 Kor 15,3-5 kann man erkennen, dass der Text sehr alt ist (insofern fehlt die Zeit für Legendenbildungen), dass die Urkirche auf eine korrekte Weitergabe (Wortlaut!) Wert legte und so Paulus bei seiner Bekehrung und die Korinther bei ihrer Bekehrung und auch später, bei der Abfassung des Briefes, es mit dem gleichen Text zu tun hatten.

Das singuläre Ereignis der Auferstehung Jesu, für das Paulus später (1 Kor 15,6ff) noch weitere Zeugen nennt, bei denen man sich erkundigen kann, wurde von den Jüngern nicht leichtgläubig (Thomas!) angenommen, nicht leichtfertig verkündet, sondern mit großem Bedacht festgehalten und ist insofern glaubwürdig, auch wenn das Verkündigte aller menschlichen Erfahrung widerspricht.

III. Der lebendige Gott der Bibel

Die Auferstehung Christi ist ein Ereignis der Endzeit inmitten dieser Geschichte, das Gott bewirkt. Der Glaube daran hängt zutiefst von der Gottesvorstellung der jeweiligen Menschen ab: Wer bei "Gott" nur ein apersonales höheres X assoziiert, wird ihm die Auferstehung Christi als Vorstufe der allgemeinen Auferweckung und einer verklärten Welt nicht zutrauen. Wer bei "Gott" nur ein apersonales Prinzip versteht, kann ihm nur gesetzmäßiges Einwirken auf diese Welt zugestehen, aber kein personales Eingehen auf Bitten eines Menschen und kein wunderbares Eingreifen in die Geschichte

Im 4. Jahrhundert gab es eine grimmige Auseinandersetzung zwischen einem naturalistischen heidnischen Philosophen⁵ und Diodor, Bischof von Tarsus († 391).⁶ Für den Philosophen ist Gott apersonal und wirkt immer gleich, d.h. personale Handlungen wie "heilen" und "verzeihen" sind ihm fremd. Er ist auch kein Schöpfer und Erlöser. Das, was der Philosoph als Gott bezeichnet, ist ein Prinzip, ein Ur-Es. Die Welt ist ewig. Diodors personale Gottesvorstellung lässt natürlich Schöpfung und Auferstehung und Heilsgeschichte zu. Gott wirkt frei, aufgrund seines Wollens: "Wenn nämlich Gott aufgrund seines Seins wirkt, vollzieht sich seine Handlung unter Zwang, wenn er jedoch aufgrund seines Wollens wirkt, handelt er frei."⁷ Für die heidnischen Philosophen hat Gott keinen freien Willen, Diodor kennt und betont für Gott und den Menschen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit.

Für den Heiden gibt es keinen Schöpfungsbeginn und konsequenterweise keine Auferstehung. Als Grund für ihre Möglichkeit und Notwendigkeit führt Diodor an, dass für das Gute und Böse eine Vergeltung stattfinden muss und diese nur nach der Auferstehung sein kann. "Wenn keine Auferstehung von den Toten stattfindet, wie werden sich nicht die gleich sein, die die Marterqualen zugefügt und die sie ausgehalten haben."⁸ Diodor kann einsichtig machen, dass nur eine personale Gottesvorstellung die Auferstehung denken lässt und die apersonale sie von vornherein ausschließt. Die ethische Argumentationsweise Diodors ist eindeutig.

Das apersonale Gottesbild lässt keine Schöpfung und keine Neuschöpfung, also keine Auferstehung zu. Es gibt daher auch nichts Neues in der Welt, nil novi sub sole. Es gibt höchstens eine Umstellung, eine andere Zusammensetzung der Kombination, eine Abwechslung, aber keine qualitativ höhere Seinsart. Qualitativ Neues setzt einen personalen Schöpfergott voraus.

So bedeutet die Auferstehung keine bloße Rückkehr in dieses Leben, wie es bei den biblischen Fällen der Auferweckung der Tochter des Jairus, der Talitha oder des Lazarus der Fall war. Sie wurden auferweckt, lebten einige Jahre wie bisher und sind dann wieder gestorben. So dürfen wir uns die Auferweckung Jesu nicht vorstellen. Die Auferweckung vollzog sich zwar an seinem irdischen Leib, das Grab wurde leer, Jesus verweist auf die Identität des gekreuzigten mit dem auferweckten Leib, indem er die Wundmale zeigte, aber der Leib wurde verwandelt, verklärt. Er konnte durch verschlossene Türen gehen und von ihm sagt Paulus (Röm 6,9): "Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn." Die allgemeine Auferstehung am Jüngsten Tag wird auch uns mit einer neuen Leiblichkeit beschenken, d.h. mit einer qualitativ höheren Wirklichkeit, während die apersonale Gottesvorstellung nur die von Friedrich Nietzsche schon als deprimierend empfundene "ewige Wiederkehr des

Gleichen" zulässt. Wir können zwar die Naturgesetze anders und insofern neu kombinieren und damit einen Fortschritt erreichen, der nicht heruntergespielt werden soll. Ähnlich wie der Chemiker aus denselben Grundelementen andere Tabletten zur Heilung einer Krankheit herstellt, aber Neues in höherer Qualität können wir nicht schaffen.

Diese Sicht des Neuen, das mehr ist als eine neue Zusammensetzung auf alter Grundlage, wird heutzutage durch den gängigen und verbreiteten Evolutionismus in Frage gestellt und verwischt. Man nimmt an, dass aus der sog. Ursuppe sich das Leben und schließlich der Geist entwickelt habe Und zwar immer nur durch neue Kombinationen So spricht der Nobelpreisträger und Biochemiker Jacques Monod in seinem Werk "Zufall und Notwendigkeit" ganz nebenbei, für ihn völlig unproblematisch, den Satz aus: "als dann der Fisch ans Land ging". Das eigentliche Problem wird ignoriert: Der Fisch, der an Land geht, ist in zwei Minuten tot. Monod bietet hier ein gutes Beispiel für die in der Evolutionsforschung allgemeine Tabuisierung eines Problems, nämlich dass die Mikroevolution gut erforscht und auch bewiesen ist, aber die Makroevolution, d.h. die großen Sprünge, in der Forschung so gut wie keine Forschungsfortschritte aufweisen; sie werden in der Regel nur postuliert.

Neues entsteht nur durch Schöpfung; so das Leben, der Geist, die Person, die verklärte Leiblichkeit. Ohne Gott als Person gibt es nichts Neues, sondern nur Wiederholungen, neue Mischungen, keine qualitativen Fortschritte. R. Bultmann leugnet Wunder und Auferstehung; auf die Frage, warum dann noch von Jesus reden und nicht z.B. von einem großen Wissenschaftler, der mit Erfindungen die Menschheit beglückt hat, antwortet Bultmann: Weil Gott an Jesus gehandelt

hat. Hier erkennt Bultmann auf einmal einen handelnden personalen Gott an, den er sonst nicht-theistisch aufhebt. H. Schlier stellt die Gegenfrage, warum Gott, wenn er an Jesus Christus gehandelt hat, ihn nicht auch im realistischen Sinn von den Toten erweckt haben konnte? Die rechte Sicht von Gott ist für den Auferstehungsglauben grundlegend. Insofern hat Diodor recht, wenn er dem Heiden entgegenhält: "Warum sollte Gott etwa deshalb nicht möglich sein, weil es sich ein Heide nicht vorstellen kann?"

In seinem zweiten Jesusbuch schreibt Benedikt XVI: Nur wenn Jesus auferstanden ist, ist wirklich Neues geschehen, das die Welt und die Situation des Menschen verändert.

Anmerkungen

¹ Vgl. F. Wehrli, ΔAΘΞ B. Bl Σ AS. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen, Darmstadt 1976, 26f.

² Ebd. 6, Der kleine Pauli 4, 453.

³ Claudius Claudianus, 1 Buch, 90ff.

⁴ E. Peterson, Zeuge der Wahrheit, Leipzig 1937, 52.

⁵ A. Harnack, Diodor von Tarsus, Vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen, Leipzig 1901; Harnack hat die Schriften übersetzt und herausgegeben.

⁶ Harnacks Zuweisung an Diodor wurde nicht allgemein akzeptiert; vgl. A. Ziegenaus, Die Genesis des Nestorianismus: MThZ 3 (1972), 335-353.

⁷ Otto, J. C. Th. de, Corpus Apologetarum, Jena 1880/81, 292.

⁸ Otto V, S. 364 (Nr. 38).



Das Gebet Jesu für die Seinen

1. Evangelium Joh 17,1. 6. 11-19

- ¹ Jesus erhob seine Augen zum Himmel und betete: ...
- ⁶ Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast.
- Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.
- Solange ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast. Und ich habe sie behütet und keiner von ihnen ging verloren, außer dem Sohn des Verderbens, damit sich die Schrift erfüllt.
- Aber jetzt gehe ich zu dir. Doch dies rede ich noch in der Welt, damit sie meine Freude in Fülle in sich haben.
- ¹⁴ Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin.
- ¹⁵ Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie vor dem Bösen bewahrst.
- Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin
- ¹⁷ Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit.
- Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt.
- Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind.

2. Predigt S. Exz. Dr. Konrad Zdarsa, Bischof von Augsburg

zur Eröffnung der 20. Theologischen Sommerakademie

- es gilt das gesprochene Wort

Liebe Mitbrüder im geistlichen Dienst, liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der Sommerakademie, liebe Schwestern und Brüder in Christus.

Gestatten Sie mir am Anfang dieser kleinen Ansprache einen verwegenen Gedanken. Wenn wir einen neuen weiteren außerordentlichen Ritus der Feier der hl. Messe erfinden sollten, so habe ich es mir einmal gedacht, dann könnten wir am Schluss dieses Ritus nicht aus dem Prolog des Johannesevangeliums vorlesen, sondern eben dieses Evangelium, das wir gerade gehört haben, das Evangelium aus den Abschiedsreden, aus dem hohepriesterlichen Gebet Jesu für die Seinen. Verwegener Gedanke!

Christus ist der Einladende.

Wir brauchen nichts zu erfinden. Wir haben viel zuviel in der Vergangenheit auf das von uns Machbare geblickt. Es wird zuviel auch bei der Feier der Liturgie auf das von Menschen Machbare geblickt, auf die Gestaltung. Wir können es daran erkennen, dass es schon bald zur Regel geworden ist, dass nach feierlichen Messfeiern geklatscht wird ob der Darbietungen der Künstler oder Musikanten, dass eine lange Dankeslitanei ausgesprochen wird für alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen bei der Gestaltung, der Vorbereitung und dass wir dabei vergessen haben, dass nicht wir Menschen die Einladenden und Handelnden waren und sind, nicht einmal

der Priester oder der Bischof, sondern Christus es ist, der uns einlädt, Christus, der mit uns feiert, Christus, der zu uns spricht.

Die Eucharistiefeier ist die Vergegenwärtigung des Opfers Christi.

Wir brauchen nichts zu erfinden, wir brauchen nichts zu gestalten, aber wir dürfen uns erinnern und zwar erinnern in des Wortes tiefster Bedeutung. Wir dürfen feiern, wir dürfen vergegenwärtigen. Das hat Er uns geschenkt. Seinen Einsatz, seine Hingabe, sein Opfer dürfen wir vergegenwärtigt erfahren. In jeder Feier der Eucharistie, die ja aus Wortgottesdienst und Eucharistiefeier besteht, spricht zu uns Christus, der Erhöhte, der Verherrlichte und der Lebendige. Wir feiern die lebendige Gegenwart Christi. Wir erinnern uns nicht etwa nur an ein historisches Datum seiner Abschiedsreden und seines hohepriesterlichen Gebetes, sondern hier und jetzt spricht Christus zu uns, zu dir, zu mir. Wir erinnern uns an die Heilige Woche, an den Hohen Donnerstag, da wird die Aufmerksamkeit, das Gedenken, besonders einmal auf die Einsetzung gerichtet. Wenn wir sagen "heute", denken wir zugleich an "damals", als es eingesetzt worden ist, und zugleich feiern wir dieses Geheimnis am Hohen Donnerstag in der Heiligen Woche. Aber das geschieht immer, wenn wir uns zur Eucharistiefeier zusammenfinden. Christus ist unter uns gegenwärtig, er spricht zu uns, er feiert mit uns, wir dürfen seine Hingabe, sein Opfer für uns gegenwärtig erfahren.

Das Wort Gottes ist ein unendlicher Schatz.

Zugegeben, wir haben manchmal Schwierigkeiten mit dem vorgetragenen Wort. Denn diese gnadenhafte Erfahrung ist nicht etwa eine magische Wirkung. Wir haben manchmal Schwierigkeiten mit dem rechten Zuhören. Wenn ich die

Firmkandidaten in der Feier der Firmung gefragt habe, nun schon wiederholt, aus welchen Büchern der Heiligen Schrift die heiligen Texte vorgetragen wurden, nur mit Hilfe eines Erwachsenen konnte es mir der eine oder andere sagen. Prüfen wir uns einmal selber, wenn wir am Sonntag aus der heiligen Messe kommen, aus welchen Büchern der Hl. Schrift die Lesungen und das Evangelium vorgetragen worden sind. Das ist keine Kritik an denen, die vortragen, wenngleich daraus ein hoher Anspruch erwächst, wenn wir es vortragen. Zweifellos! Das soll vor allem eine Ermutigung sein, nämlich dass uns mit dem Wort Gottes, mit der frohen Botschaft, ein unendlicher Schatz gegeben ist, ein Schatz, den es zu heben gilt und woraus für alle Beteiligten ein hoher Anspruch erwächst. Denn mit dieser Feier ist uns ein Reichtum geschenkt, aber ein Reichtum, den wir niemals ausschöpfen werden

Liebe Schwestern und Brüder, das macht mich innerlich sehr froh, zufrieden und glücklich, seit meinem Studium. Das haben uns die Lehrer des Neuen und des Alten Testamentes nahe gebracht, weil sie persönlich davon überzeugt waren, dass wir das Wort nie ausschöpfen werden: Die Heilige Schrift des Neuen und des Alten Testamentes.

Das Gebet schließt die innersten Anliegen der Menschen ein

Heute dürfen wir gleichsam in das Innerste des Herzens Jesu blicken, in sein tiefstes Anliegen für uns. Am vergangenen Sonntag, als dieses gleiche Evangelium vorgesehen war, habe ich die Gläubigen gefragt, wann sie denn das letzte Mal so gemeinsam mit jemandem gebetet haben, so dass sie bereit waren, ihre innersten Gebetsanliegen offen und deutlich vor einem anderen Menschen auszusprechen; wann es die letzte Gelegenheit war, dass sie gemeinsam mit einem ihrer

nächsten Mitmenschen beteten. Auch das sollte kein Aufden-Zahn fühlen sein oder die Leute in die Defensive oder Beschämung bringen, nein, es sollte dem klaren Umstand Rechnung tragen, dass das für uns gar nicht so einfach ist. Da gibt es schon manchmal Eheleute, die sich dessen anklagen, dass sie nicht zusammen beten können.

Denn es gibt da eine natürliche Scheu, unter den nächsten Verwandten bisweilen, den nächsten Mitmenschen. Aber diese Scheu gilt es zu überwinden, nach und nach, behutsam. Es darf auch niemand dazu überwältigt werden.

Aber es gibt eine Möglichkeit, das zu lernen und sich darin einzuüben. Das ist unsere gemeinsame Feier der Gottesdienste, unsere gemeinsam gefeierte Eucharistie, indem wir mitbeten, mitsingen, mitfeiern, aufmerksam zuhören und ebenso unseren Teil einbringen bei jeder Feier dieses Geheimnisses. Jeder Gottesdienst, jede Andacht, jede heilige Messe ist uns eine Gelegenheit, unsere innersten Anliegen miteinander auszusprechen oder auf den Punkt zu bringen.

Jesus spricht zu uns als den Seinen

Jesus betet für die Seinen. Zunächst denkt man bei diesem Gebet an seine zwölf Apostel, an die Jünger. Aber wenn man länger zuhört, dann bleibt es schon bei dieser allgemeinen Verantwortung, nämlich er betet für die Seinen. Bedenken wir es noch einmal: Hier hören wir nicht Texte, hier hören wir keine historische Notiz, was damals Jesus getan hat. Wir wissen, dass die Evangelien, die Worte Jesu, eine Formung erfahren haben durch die Evangelisten selbst. Hier spricht heute der Verherrlichte, der Erhöhte und Auferstandene zu uns. Und er spricht eben nicht nur damals zu den Seinen, den Zwölfen, was der erste Teil dieses Evangeliums denken lassen kann, sondern er spricht zu uns als zu den Seinen.

Wie umfassend und tiefgehend, wie präsent sein Gebet für

uns ist, sehen wir auch daran, dass wir sein Wort ganz ernst nehmen. Wozu sind wir sonst gekommen, wozu sonst eine Sommerakademie, wozu sonst nachdenken über "Glaube, Hoffnung und Liebe im Horizont der Offenbarung - Im Dialog Gottes mit den Menschen"? Wenn wir also dieses sein Wort ganz ernst nehmen, dann schlussfolgern wir daraus: Die wahren Jünger Jesu, die wirklich Seinen, bedürfen eigentlich keiner Entweltlichung, sie sind nicht von dieser Welt, so spricht es Jesus selbst aus, "wie auch ich nicht von dieser Welt bin". Es ist durchaus zu fragen, warum denn dieses Wort des Heiligen Vaters in der Freiburger Rede immer wieder nur in die eine Richtung reflektiert wird. Ja, wir wirken an der Welt, wir müssen in der Welt sein, warum wird denn nicht viel mehr nachgedacht, dass wir als solche, die nicht von der Welt sind, in dieser Welt wirken sollen, so wie er es seinen Jüngern aufgetragen hat, so wie er für sie gebetet hat.

Jesus betet für uns.

Liebe Schwestern und Brüder! Bei aller Anfechtung, bei allem Widerspruch und bei allem Hass, dürfen die wahren Jünger Jesu immer voll Freude und Zuversicht sein. Aber wir merken schon, dass das nicht ohne Konsequenzen für uns ist. Denn wer will von sich selber lauthals sagen, selbstgewiss, ich bin ein wahrer Jünger Jesu. Da müssen wir sofort in uns gehen, umkehren, Besinnung halten. Herr, sei mir Sünder gnädig! Und dennoch, nicht wir haben ihn erwählt, sondern er hat uns erwählt. Und er hat uns dazu bestimmt, dass wir uns aufmachen und dass wir Frucht bringen und dass diese Frucht bleibt. Und auch dieses Wort Jesu gilt und es bleibt. Und jeder von uns und jede von uns hat etwas nach diesem Auftrag zu tun. Um uns zum Eins-Sein zu versammeln, hat Gott in Jesus Christus unsere Menschennatur angenommen. Und weil er sich zu uns herabgeneigt hat in Jesus Christus,

haben wir die höchste Chance, eins zu sein, wie er mit dem Vater eins ist. Wir können ganz gewiss sein, dass dieses Einssein weit mehr ist als alle notwendige Ökumene. Wie froh und dankbar dürfen wir schon sein, wenn uns ein Mensch glaubwürdig zusichert, für uns zu beten. Um wieviel mehr dürfen wir froh, dankbar und zuversichtlich sein, wenn Jesus Christus für uns eintritt, der erhöhte Herr selber für uns betet. Und dieses Gebet ist für uns ganz konkret. Wir haben es vernommen. Es bedeutet Verteidigung und es bedeutet Ermutigung. Dieses Gebet Jesu ist so präsent, dass er auch die Vergangenheit im Blick hat, wenn er gewissermaßen Bilanz zieht über die Gemeinschaft mit seinen Jüngern, hier in seinem irdischen Leben, und dass er eine Zukunft eröffnet, die alle Perspektiven übersteigt. Jesus betet in dieser historischen Stunde bei seinem Übergang vom irdischen Leben über Kreuz und Auferstehung zum Vater. Jesus betet auch hier und jetzt in dieser Stunde der Feier der Eucharistie bei seiner Vergegenwärtigung seiner Lebenshingabe für uns, für uns, für die Seinen. Er betet, dass wir vor dem Bösen bewahrt werden und in der Wahrheit geheiligt. Daran merken wir schon, dass das in einem untrennbaren Zusammenhang steht.

Umkehr und Besinnung dienen dem Voranschreiten im Guten

Es kann nicht einer vor dem Bösen bewahrt bleiben wollen und dennoch im Guten nicht die geringsten Fortschritte machen. Und es kann schon gar nicht einer geheiligt, heilig sein wollen und trotzdem munter mitmischen bei jeder Bosheit und Intrige. Wir müssen es uns immer wieder sagen lassen, niemand von uns wird von heute auf morgen gut oder böse, aber besser oder schlechter werden wir doch. Und oft können wir das erst nach längerer Zeit feststellen, wenn wir nicht immer wieder von Neuem umkehren und uns nicht immer wieder besinnen auf diesen ständigen Prozess, auf dieses Gott Entgegengehen aufgrund seiner Begnadung.

Wahren Jüngern Jesu kann es niemals nur um die Beibehaltung und Bewahrung des Status quo gehen. Ja, wir sind auf dem Wege. Die ersten Christen nannten sich Anhänger des Weges, nicht der Unverbindlichkeit, sondern des Voranschreitens. Wir machen im Guten Fortschritte, wir kommen im Guten voran oder wir fallen ab. Dazwischen ist nichts. Für den wahren Jünger Jesu kann es nur darum gehen, im Guten ständig voranzuschreiten und voranzukommen.

Die Vereinigung mit Christus ermöglicht die Freude in Fülle.

einmal auf meinen komme noch verwegenen Anfangsgedanken zurück. Wir brauchen keine neuen Riten zu erfinden. Wir wissen, dass diese Bestrebungen durchaus, in welcher Richtung auch immer, im Gang sind. Das hat schon seinen Grund. Wir dürfen uns vielmehr erinnern, erinnern lassen, weil wir vergegenwärtigen dürfen, weil Christus selbst gegenwärtig wird, in seiner Lebenshingabe, in seinem Einsatz, in seiner Heimkehr zum Vater. Denn in seinem Wort und Sakrament, in jeder Feier der heiligen Messe können wir die Liebe und das göttliche Eintreten unseres Herrn für uns gnadenhaft erfahren. Auch wenn wir die Messe nicht in ihrer Vollgestalt mitfeiern könnten, wenn wir vielleicht einmal aus gutem Grund Distanz halten wollten in der letzten Mitfeier der Vollgestalt, es gibt sie, die geistige Kommunion. Es gibt sie, die Vereinigung mit Christus aus gnadenhafter Sehnsucht. Wir müssen allerdings auch immer wieder selber ganz dabei sein: miteinander beten und singen, aufmerksam zuhören, danken und loben, mitfeiern und uns immer wieder neu bekehren. Ich glaube, das ist es, was das zweite Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution die "actuosa participatio" nennt, die aktive vollendete Teilnahme. Dann werden wir auch mehr und mehr das erfahren, was Jesus zum Ziel und Sinn seiner Fürsprache bei seinem Übergang aus dem irdischen Leben zum Vater über Kreuz und Auferstehung erklärt, nämlich, "damit sie meine Freude in Fülle in sich haben". Amen

Gottes Hand im Spiel: der hl. Ulrich

Michael Kreuzer

Schwestern und Brüder im Herrn!

"Glaube, Hoffnung, Liebe im Horizont der Offenbarung" steht als Überschrift über dieser Sommerakademie. Wir feiern diesen Gottesdienst in der Basilika des hl. Ulrich. Der hl. Ulrich hat auf eine eigene, seine Zeitgenossen sehr beeindruckende Art und Weise, aus Glaube, Hoffnung und Liebe gelebt. Schauen wir hin auf sein Leben und sehen wir, was davon auch hilfreich sein kann für unser Leben als Christen.

1. Gott hat seine Hand im Spiel

Eine Szene muss besonders beeindruckend gewesen sein im Leben des hl. Ulrich. Sie ist auch am Ulrichsaltar dargestellt ganz oben im Auszug oder ein zweites Mal über dem Chorgestühl vor der Sakristei. Es ist die Hand Gottes, die unübersehbar in das Leben des hl. Ulrich hineingreift. Dompropst Gerhard hat in den 20 Jahren zwischen dem Tod des hl. Ulrich und seiner Heiligsprechung im Jahr 993 die Vita Sancti Uodalrici¹ verfasst: Die Lebensbeschreibung des hl. Ulrich. Dort erzählt er von einem Ostersonntag folgende Begebenheit, die sich ereignet hat, während Ulrich die hl.

Messe feierte: "Als der fromme Mann am heiligen Ostertag sich mühte, die Mysterienfeier unter dem Beistand vieler Kleriker eifrig zu vollziehen, erschien eine rechte Hand, die mit der Rechten des Bischofs die Sakramente heiligte."2 Natürlich ist Gott immer am Wirken bei der Spendung der Sakramente. Aber die Leute haben gespürt: beim hl. Ulrich ist das auch sonst so. Die Rechte Gottes ist über seinem Diener Ulrich. Was immer Ulrich tut, tut er nicht allein, nicht aus eigener Kraft. Gottes Hand ist über ihm. Gottes Segen, Gottes Güte, Gottes Schutz, Gottes Liebe ist die Kraftquelle im Leben des hl. Ulrich. Mit dieser schützenden Hand über ihm kann er getrost alle Schwierigkeiten angehen und meistern. Dieses Vertrauen zu haben, Gott hält seine Hand über mich seit meiner Taufe und Firmung, Gott begleitet mich mit seiner Liebe und Gnade, dies ist eine Grundhaltung, die allen Christen zu wünschen ist. Die Segenshand über dem Leben des hl. Ulrich, über meinem Leben.

2. Die Segenshand ergreifen

Nun ist es das eine, zu wissen: Gottes Segen, seine Gnade, seine Liebe begleiten mich. Das andere ist, darauf auch in rechter Weise zu antworten. Oder im Bild: Gottes Hand kommt vom Himmel über den hl. Ulrich, über uns. Nun ist es an uns, diese Hand auch zu ergreifen. Ulrich tut dies. Er antwortet auf die Liebe Gottes mit seiner Liebe. Er antwortet auf den Segen Gottes mit seinem Gebet. Im Gebet erhebt er seine Hände, sein Herz zu Gott, der ihm seine Hand entgegenhält. Was Propst Gerhard über das Gebetsleben des hl. Ulrich mitteilt, mag für Ohren des beginnenden 21. Jahrhunderts seltsam klingen, für Ulrich war es gute Gewohnheit. Gerhard schreibt: "Das tägliche Stundengebet ... wurde von ihm

mit den Domgeistlichen im Chor der Domkirche sorgfältig eingehalten ... Dazu war er auch gewohnt, einen Cursus zu Ehren der heiligen Gottesmutter Maria, einen zweiten vom heiligen Kreuz und einen dritten von allen Heiligen, viele weitere Psalmen und das ganze Psalterium täglich vollständig zu beten, außer wenn ihn eine unausweichliche Notwendigkeit abhielt. Er unterließ es auch nicht, täglich drei Messen oder zwei oder eine zu singen, je nach dem, wieviel Zeit zur Verfügung stand, wenn nicht eine Krankheit des Leibes oder irgendein gutes Vorhaben ihm die Möglichkeit entzog."3 Auch seine Visitationsreisen durch das Bistum auf dem Wagen mit Sekretär Gerhard nützt Ulrich zum Gebet.⁴ Ulrich, der inständige Beter für sein Bistum. So könnte es auch bei uns sein: Gott kommt uns mit seinem Segen, seiner Liebe entgegen. Da wäre es nur natürlich, wenn auch wir mit unserer Liebe, unserem Gebet antworten würden.

3. Die Frucht

Diese Zuwendung, die der hl. Ulrich von Gott erfährt, seine Zuwendung zu Gott im Gebet, dies macht sein Leben so fruchtbar in den Augen seiner Zeitgenossen. Nicht er selbst gewinnt die Schlacht auf dem Lechfeld. Er lässt die Klosterfrauen beten, teils auf dem Boden liegend, teils in Prozessionen durch die Stadt ziehend.⁵ Es ist Gottes Hand, die hilft. Eine andere Begebenheit: In der Auseinandersetzung zwischen König Otto und seinem Neffen Liudolf kann der hl. Ulrich Frieden vermitteln.⁶ Nicht nur, dass er Frieden bringen kann; Ulrich tut dies, obwohl er selbst unter dieser Auseinandersetzung arg zu leiden hatte. Gottes Hand im Spiel. Und schließlich: Ulrich ist die Güte selbst zu den Armen, die er in sein Haus aufnimmt. Sie bedient er, bevor

er sich selbst zu Tisch setzt.⁷ Solches und ähnliches kann die Hand Gottes auch heute wirken. Gott streckt uns seine Hand entgegen. Wir können sie ergreifen oder nicht. Davon wird abhängen, ob unsere Kirche blüht, ob Frieden einkehrt, ob die Familien Orte der Geborgenheit sein können, ob Menschen sich mit Erfolg für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen können.

Möge Gottes Hand spürbar auch in Ihrem Leben im Spiel bleiben. Amen.

Anmerkungen

Gerhard von Augsburg, Vita Sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lateinisch-deutsch, Einleitung, kritische Edition und Übersetzung besorgt von Walter Berschin und Angelika Häse, Heidelberg 1993

- ² Ebd., I 2, S. 105.107.
- ³ Ebd., I 3, S. 113.115.
- ⁴ Vgl. ebd., I 6, S. 143.
- ⁵ Vgl. ebd., I 12, S. 197.
- ⁶ Vgl. ebd., I 12, S. 191.
- ⁷ Vgl. ebd., I 4, S. 123.

Nicht um einen vergänglichen Preis, nicht um Gold und Silber,

sondern losgekauft mit dem kostbaren Blut Christi (1 Petr 1,18f)

Anton Ziegenaus

Blut ist nach alttestamentlicher Sicht der Sitz des Lebens (vgl. Gen 9,4; Lev 17,10ff; Deut 12,23ff). Deshalb ist es verboten, Blut zu genießen und deshalb wurde das Fleisch geschächtet, damit das Blut ausfließen kann. Daher lehnen auch heute manche Sekten Blutübertragungen ab.

Bildworte in Kombination mit "Blut" (Bluttat, Blutarmut) zeigen, dass das Wort im emotionalen Spannungsfeld zwischen Tod und Leben anzusiedeln ist; es erinnert an Verlust und Gewinn des Lebens. In der Religionsgeschichte fungiert das Wort als Opferbegriff: Die Offbarung des Johannes spricht vom geschlachteten Lamm und der Hebräerbrief vom Hohenpriester. Blut gilt als Mittel zur Entsühnung.

Der Erlösungsvorgang wird im Neuen Testament häufig mit dem Bild des Erkaufens (1 Kor 6,20; 7,29), des Loskaufens (1 Petr 1,18; Eph 1,7; Hebr 9,12.15; Tit 2,14; Mk 10,45), des Kaufens (Offb 5,9) geschildert. Das Latein bevorzugt den Terminus redemptio (Rückkauf). Hier stellen sich der Theologie einige schwierige Fragen: Warum verlangt Gott das Todesleiden des Sohnes? Warum geht die Erlösung nicht ohne Lösegeld? Von wem wird abgekauft und wer bekommt das Lösegeld?

Diese Fragen können hier nicht ausführlich geklärt werden. Das Neue Testament und die Väter gingen von der Überlegung aus, dass die Welt in der Hand des Teufels war, des "Fürsten dieser Welt" (Joh 12,31; 16,11; Mt 4,8f; IgnEph 19,1ff); gegen "die Werke des Teufels" richtete sich die Sendung Jesu (1 Joh 3,8), Jesus hat ihn "entmachtet" (Hebr 2,14).

Bei den Vätern findet sich die Theorie, dass der Teufel als Herr über den Tod und alle Menschen auch über Jesus seinen Anspruch erhoben hätte. Da dieser aber sündenlos war, war der Anspruch unberechtigt, der Teufel setzte sich selbst ins Unrecht und musste deshalb seinen Gefangenen wieder herausgeben.

Diese Theorien kranken – mehr oder weniger – daran, dass dem Teufel ein gewisses Anrecht zugestanden wurde, für das Gott hätte einen Lösepreis zahlen müssen, dass auch bei der Erlösung noch mit Täuschung und Hinterlist gearbeitet wird (etwa das Ins-Unrecht-Setzen des Teufels) oder dass die Sünde durch eine Art Automatik beseitigt wird (d.h. durch ein Unrecht geht der Teufel seines Rechtes verlustig) und nicht innerlich aufgearbeitet wird.

Die Bibel hält uns den Preis, den Gott für die Erlösung zu zahlen bereit ist, vor Augen. Paulus (1 Kor 6,20) erinnert die Gläubigen, den "teuren Preis" zu bedenken, "um den sie erkauft wurden". Und 1 Petr 1,18 verdeutlicht den Preis: "Nicht um einen vergänglichen Preis, nicht um Gold und Silber, sondern mit dem kostbaren Blut Christi".

Was besagt nun der hohe Preis? Er gibt uns erstens den Ernst der Sünde zu bedenken. K. Barth bemerkt im Hinblick auf die Erlösungstat Christi: "Erst wenn das eingesehen ist, dass unsere Versöhnung ... Gott das kostet – in der Person seines Sohnes sich selbst –, ist es mit dem gemütlichen Leichtsinn vorbei, der unser Böses immer wieder durch unser Gutes

(durch unsere gute Natur und unsere guten Hervorbringungen) begrenzt sehen und sich angesichts solcher Kompensationen für entschuldigt und beruhigt halten möchte." Die Sünde ist nicht ein Irrweg, nicht Schwäche, sondern in der Tendenz Selbstherrlichkeit, in der Gott abgelehnt und beiseite geschoben wird, der in höchster Eindruckskraft seine Liebe kundtut: "Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat" (Joh 3,16). Dabei wird der unvergängliche, bleibende Wert des Menschen hervorgehoben.

Der hohe Preis zeigt zweitens den Wert eines jeden Menschen, ganz gleich ob krank, invalid, ob jung und leistungsfähig, ob geboren oder ungeboren. Jeder Mensch ist in Gottes Augen soviel wert, dass er den höchsten Preis zu zahlen bereit ist. Nur wer diesen Preis kennt, kennt auch den Menschen und seinen Wert. Da die Liebe in Gott ihren Ursprung nimmt, entspringt eben ihm der Wert des Menschen.

Das kostbare Blut Christi ist ein Opferblut. Insofern knüpft die Sicht an bei den heidnischen und alttestamentlichen Darbringungen von Schlachttieren.

Da jedoch im Neuen Bund nicht die Menge des Blutes, "das Blut von Stieren und Böcken" (Hebr 10,4) erlösend wirkt, sondern Liebe und Gehorsam, der sogar im schmerzlichsten Leiden durchgehalten wird, wird das Opfer verinnerlicht und vergeistigt, obwohl auch hier die Opferkraft im Leib – Notwendigkeit der Menschwerdung – geprüft wird.

Eine Nebenbemerkung: Die Anerkennung des kostbaren Blutes besagt keineswegs, dass die Kelchkommunion wieder eingeführt werden muss, denn die Brotkommunion hat den gleichen Gehalt und wir empfangen unter einer Gestalt immer den ganzen Christus, Gottheit und Menschheit mit Leib und Blut und Seele. Gegen die Kelchkommunion spricht genau genommen kein theologischer Grund, sondern ein hygienischer.

Schätzen wir das kostbare Blut, in dem wir häufig an der hl. Messe teilnehmen und es empfangen.

Referenten





Dr. Konrad Zdarsa wurde am 23. Juni 2007 zum Bischof des Bistums Görlitz geweiht und in sein Amt eingeführt, am 8. Juli 2010 von Papst Benedikt XVI. zum Bischof von Augsburg berufen. Bis zu seiner Bischofsweihe war er Generalvikar und Domkapitular des Bistums Dresden-Meißen.

Bischof Zdarsa wurde am 7. Juni 1944 als 7. Kind seiner Eltern in Hainichen/Sachsen geboren und am 16. März 1974 in Dresden zum Priester geweiht. In den folgenden Jahren wirkte er als Kaplan in Dresden-Neustadt, als Domvikar, Bischöflicher Sekretär und Ordinariatsassessor. 1977 nahm er ein Promotionsstudium in Rom auf, das er 1982 mit der Promotion im Kirchenrecht abschloss. Ab 1982 war er erneut als Ordinariatsassessor tätig und betreute zugleich die Pfarrvikarie Dresden-Pillnitz. Er wurde 1983 zum Ordinariatsrat ernannt und war tätig als Kanzler im Bischöflichen Ordinariat. 1985 wirkte er als Pfarrer in Freital, übernahm 1990 zugleich den Vorsitz im Caritasverband. 1991 wurde er Propst in Chemnitz, ab 1993 zugleich Pfarradministrator der Chemnitzer Pfarrei Maria Hilf. Ab 2001 leitete er die Personalabteilung des Bischöflichen Ordinariats und war zugleich Beauftragter für den Ständigen Diakonat, von 2001 bis 2003 zusätzlich Diözesandirektor des Päpstlichen Werks für Geistliche Berufe. Von Februar 2004 bis zu seiner Weihe zum Bischof war Konrad Zdarsa Generalvikar des Bistums Dresden-Meißen und zugleich Leiter der Personalabteilung.



Prälat Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus studierte Theologie, Philosophie und Psychologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1963 empfing er die Priesterweihe. Im selben Jahr wurde er bei Alois Dempf mit der Arbeit *Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia* zum Dr. phil promoviert, 1972 folgte die Promotion bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. mit der Arbeit *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. An der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg habilitierte er sich mit einer Schrift zur Theologie der Buße für das Fach Dogmatik.

1977 erhielt er einen Ruf an den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Augsburg. Er hatte Gastprofessuren an der Universidad de Navarra in Pamplona und Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz (Pontificia Università della Santa Croce) in Rom inne. 2004 wurde er emeritiert. Er ist wissenschaftlicher Leiter und Moderator der Theologischen Sommerakademie in Augsburg. Verantwortlich wirkt er an der Theologischen Sommerakademie in Aigen mit. Er doziert an der Gustav-Siewerth-Akademie in Bierbronnen.

Die Forschungsschwerpunkte von Ziegenaus sind: Geschichte des Schriftkanons, Eschatologie und Sakramentenlehre. International bekannt wurde Anton Ziegenaus mit dem achtbändigen Werk Katholische Dogmatik, das er zusammen mit dem späteren Kardinal Leo Scheffczyk verfasste. Das Werk wurde in mehrere Sprachen übersetzt, zuletzt ins Ungarische, Ukrainische und Koreanische. Anton Ziegenaus hat zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten publiziert. Er ist seit 1991 Mitherausgeber der Zeitschrift Forum Katholische Theologie. Ziegenaus war bis 2005 Vorsitzender der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie und Herausgeber der Buchreihe Mariologische Studien. Er wirkt als Krankenhausseelsorger in Bobingen.



Dr. Ursula Bleyenberg ist Realschullehrerin an der Mädchenrealschule St. Ursula (der Erzdiözese München und Freising) in Lenggries, Schloss Hohenburg.

1991 promovierte sie in Theologie/Dogmatik an der Universität Santa Croce in Rom. Sie ist Referentin für Theologie und religiöse Fragen in der Erwachsenenbildung, Ursula Bleyenberg referierte schon mehrfach während der Theologischen Sommerakademie in Dießen und Augsburg. Mariologie und Spiritualität sind ihre Schwerpunkte.



Bischofsvikar lic. theol. Christoph Casetti wurde 1943 in Zürich geboren, wo er auch die Primarschule und das Gymnasium besuchte. Nach der Matura (1962) studierte er je ein Jahr Philosophie in Rom und Paris. Das Theologiestudium absolvierte er in Münster/Westfalen (1973). 1973 promovierte er zum Lic. theol. mit dem Thema "Anthropologische Vorüberlegungen einer Moraltheologie der Hoffnung". Er trat in das Priesterseminar in Chur ein und empfing 1974 die Priesterweihe. Nach Seelsorgediensten als Vikar in mehreren Züricher Pfarrgemeinden wurde er 1982 Bischofsvikar im Bistum Chur. Von 1990-

1993 war er Generalvikar unter Diözesanbischof Wolfgang Haas. Seit 1990 ist er Mitglied des Domkapitels von Chur und seit 2002 Mitglied des Internationalen Rates für Katechese der Kleruskongregation. Am 1. Juli 2008 wurde er durch Bischof Vitus Huonder zum Bischofsvikar ernannt für das Ressort Pastoral (Ehe und Familie, Jugend, Weitergabe des Glaubens, Medien) sowie als Pressesprecher des Bistums Chur. Sein "Familienkatechismus" wurde bereits in die tschechische. slowenische, kroatische und Hindu-Sprache übersetzt. Er gibt Katechesen über Radio Horeb und nimmt an Fernsehsendungen teil. Er ist oftmaliger Referent bei der Theologischen Sommerakademie in Augsburg, in Aigen und beim Forum Deutscher Katholiken. Zahlreiche Publikationen und Vorträge befassen sich mit der katholischen Ehelehre, Themen des Katechismus und mit der Sakramentenlehre



Dr. theol. habil. Josef Kreiml M. A. phil.; geb. 1958 in Wolkering (Landkreis Regensburg, Bayern); 1977-1982 Studium der Kath. Theologie in Regensburg und Rom (Univ. Gregoriana): 1983-1985 Studium der Philosophie in München (Hochschule für Philosophie der Jesuiten); 1989 Dr. theol. (Universität Regensburg); 1990 Priesterweihe in Regensburg; 1990-1994 Kaplan; 1994-1997 Pfarrer; 2001 Habilitation für das Fach "Dogmatik" (Ludwig-Maximilians-Universität München); Funktionen außerhalb der Hochschule: Diözesanrichter am Diözesangericht St. Pölten, Seelsorger in der Pfarre

Obritzberg, Referent in der Priesterfortbildung, Mitglied des Priesterrates der Diözese St. Pölten; Ritter des Ordens vom Heiligen Grab zu Jerusalem.

Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Neuzeit (u. a. Deutscher Idealismus, Heidegger); Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts (u. a. John Henry Newman, Romano Guardini, Karl Rahner, Joseph Ratzinger)

http://www.pth-stpoelten.at/uploads/media/Publikationsliste 02 08 2012.pdf



Dr. Michael Kreuzer (*1962 in Kaufbeuren) erhielt nach Schule und Studium in der Diözese Augsburg die Priesterweihe. Er promovierte 1998 bei Professor Dr. Dr. Anton Ziegenaus in Dogmatik an der Universität Augsburg und war danach wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Augsburg. Gleichzeitig widmete er sich der Seelsorge als Pfarradministrator in Ustersbach, anschließend war er Pfarrer in Violau. Seit 2010 ist er Leiter der Augsburger Diözesanstelle für Ehe-, Familien- und Frauenseelsorge. Veröffentlichung: "Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther, Paderborn: Bonifatius-Verlag 1998.



Prof. Dr. habil. Manfred Lochbrunner (*1945 in Derndorf, jetzt Kirchheim/ Schwaben) ist Professor Dr. Dr. habil. für kath. Dogmatik und Dogmengeschichte am Internationalen Priesterseminar Redemptoris Mater Berlin und Pfarrer. Er studierte Philosophie und Katholische Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Zudem absolvierte er eine Gesangsausbildung an der römischen Accademia Nazionale di Santa Cecilia, einer der ältesten Musikhochschulen weltweit. 1972 empfing er die Priesterweihe in Rom. 1979 wurde er an der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg mit einer Arbeit über die Theologie

Hans Urs von Balthasars zum Doktor der Theologie promoviert. 1993 habilitierte er sich an der theologischen Fakultät der Universität Augsburg mit einer Schrift über das Priesterbild des Johannes Chrysostomus. Von 1998 bis 2006 lehrte er als Privatdozent; Seit 2006 lehrte er Katholische Dogmatik und Dogmengeschichte am Priesterseminar Redemptoris Mater des Erzbistums Berlin. Er ist seit 2007 ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Gustav-Siewerth-Akademie in Weilheim-Bierbronnen. Er ist ein vorzüglicher Kenner des Lebenswerkes von Hans Urs von Balthasar.

Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Herder Freiburg im Breisgau 1981; Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, Borengässer Bonn 1993; Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger: fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942 - 1967), Echter Würzburg 2002; Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde: fünf Doppelporträts, Echter Würzburg 2005; Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde: neun Korrespondenzen, Echter Würzburg 2007; Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen: sechs Beziehungsgeschichten, Echter Würzburg 2009.



Professor Dr. Manfred Spieker ist, Professor für Christliche Sozialwissenschaften am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück seit 1983. Geboren am 4.4.1943 in München, verheiratet, 6 Kinder; Abitur 1963 in Freiburg; Studium der Politikwissenschaft, der Philosophie und der Geschichte an den Universitäten Freiburg, Berlin und München; Dipl.-Politologe 1968 am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin; Promotion zum Dr. phil. bei Prof. Dr. Hans Maier an der Universität München mit der Arbeit "Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs" 1973; Habilitation für das Fach Politische Wissenschaft an der Wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln

mit der Arbeit "Legitimitätsprobleme des Sozialstaats in der Bundesrepublik Deutschland" 1982; Leitender Mitarbeiter des Sekretariats der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Redakteur des amtlichen Mitteilungsblattes "SYNODE" und Sekretär der Sachkommission VI "Erziehung, Bildung, Information" 1970-1972; Wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für politische Wissenschaft und europäische Fragen der Universität Köln 1972-1982; Beobachter des Hl. Stuhls im Lenkungsausschuss für Sozialpolitik des Europarates sowie bei Konferenzen der Sozialminister des Europarates 1995-2001.

http://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/lehrende/spieker/



Pater Prof. Dr. Karl Wallner, geb. 1963 in Wien, trat 1982 in das Zisterzienserkloster Heiligenkreuz ein. Er studierte an der Hochschule Heiligenkreuz sowie an der Universität Wien Theologie und promovierte 1992 mit einer Dissertation über den Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar "sub auspiciis praesidentis". Er ist Professor für Dogmatik und Sakramententheologie. Seit 1999 leitet er die Hochschule Heiligenkreuz als Dekan; mit deren Erhebung zur Hochschule päpstlichen Rechtes 2007 wurde er zum Gründungsrektor der "Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz". Zusätzlich ist er Jugendseelsorger

des Stiftes, organisierte 2007 den Besuch von Papst Benedikt XVI. in Heiligenkreuz und ist Verantwortlicher für die Öffentlichkeitsarbeit. In dieser Funktion wurde er 2008 einer breiteren Öffentlichkeit im Zusammenhang mit der Gregorianik-CD "Chant – Music for Paradise" (1 Million verkaufte Exemplare) bekannt. Durch seine Vorträge und Katechesen erreicht er ein weites Publikum. Er hat Bücher zu den unterschiedlichsten Bereichen der Theologie und Spiritualität veröffentlicht; sein Buch "Wer glaubt, wird selig" (2009) schaffte es auf die Spiegel-Bestseller-Liste. Erfolgreich waren überdies seine Bücher "Sinn und Glück im Glauben" (2008); "Der Gesang der Mönche" (2009) und "Wie ist Gott?" (2010). http://www.hochschuleheiligenkreuz.at/Prof-P-Dr-Karl-Wallner-OCist.89.0.html

Der Fels – Katholische Monatsschrift

gegründet 1970 von Pater Gerhard Hermes SAC

Herausgeber: Der Fels-Verein e. V.

Verantwortlicher Redakteur: Prof. Dr. Hubert Gindert

Bezugsadresse für den "Fels":

Eichendorffstr. 17 D-86916 Kaufering WEB-Adressen

http://www.der-fels.de/

http://forum-deutscher-katholiken.de/

http://www.ik-augsburg.de/

http://www.ik-augsburg.de/htm/sommerakademie.html

Katholische Dogmatik

8 Bände

Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus.

Bd.1: Grundlagen des Dogmas, Einleitung in die Dogmatik.

Bd.2: Der Gott der Offenbarung, Gotteslehre.

Bd.3: Schöpfung als Heilseröffnung, Schöpfungslehre.

Bd.4: Jesus Christus – Die Fülle des Heils, Christologie und Erlösungslehre.

Bd.5: Maria in der Heilsgeschichte, Mariologie.

Bd.6: Die Heilsverwirklichung in der Gnade, Gnadenlehre.

Bd.7: Die Heilsgegenwart in der Kirche und in den Sakramenten.

Bd.8: Die Zukunft der Schöpfung in Gott, Eschatologie.

Biblische Fundierung, breite geschichtliche Information, spekulative Durchdringung, spirituelle Wärme und kirchlicher Sinn empfehlen diese Dogmatik, die die Glaubenswahrheit auf dem Boden der Heilsgeschichte reflektiert und in ihrer Klarheit zum Leuchten bringt.